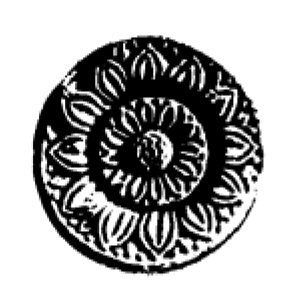


中華佛教百科全書

八



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

八

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灝實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957 99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957 99821-8-X（第八冊：精裝）

集諦（**梵**samudaya-satya、samudayārya-satya，**巴** samudaya-sacca，**藏** kun-ḥbyuṅ-bahi bden-pa）

四聖諦之一。又名習諦、苦習聖諦或苦集諦。爲原始佛教的重要教義。指衆生沉淪生死、遭受苦果的原因。《中阿含》卷七〈分別聖諦經〉云（大正1·468b）：「云何愛習苦習聖諦？謂衆生實有愛內六處、眼處、耳鼻舌身意處。於中若有愛有膩有染有著者，是名爲習。諸賢，多聞聖弟子知我如是知此法，如是見，如是了，如是視，如是覺，是謂愛習苦習聖諦。」《增一阿含經》卷十七（大正2·631a）：「彼云何名爲苦習諦？所謂習諦者，愛與欲相應，心恒染著，是謂名爲苦習諦。」

集諦究以何爲自性？於此，諸部間有異說。據《大毗婆沙論》卷七十七所載，阿毗達磨諸論師謂凡爲諸有漏之因者，皆名爲集諦；譬喻者以業煩惱爲集諦；分別論者區別集與集諦，謂能招後有之愛，是集、是集諦，其餘的愛及其餘的有漏因，是集而非集諦；有部認爲非僅愛爲集諦之自性，凡有漏法之因性，皆集諦所攝。

又，《成唯識論》卷九謂集諦有：習氣集、等起集、未離繫集等三種，此謂之「三集諦」。其文云（大正31·47b）：「㈠習氣集，謂遍計所執自性執習氣，執彼習氣假立彼名。㈡等起集，謂業煩惱。㈢未離繫集，謂未離障眞如。」

◉**附：水野弘元〈集諦〉**（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第六章）

集是集起，即「事物集起的原因」，有原因及理由的意思。《四諦經》以「到處不斷地追求快樂的渴愛」爲苦的原因。渴愛分欲愛、有愛、無有愛三種。

四諦說以渴愛爲苦的原因，而十二緣起說則以無明與渴愛二者爲輪迴苦惱的原因。無明是一切煩惱的根源。四諦說只談到渴愛，渴愛緣無明而生，因此其中就包含了無明。又渴愛代表了一切煩惱，但依照經文看來，渴愛分爲欲愛、有愛、無有愛三愛。

⑴**欲愛**（kāma-taṇhā）：對五欲即感覺的欲求之渴愛。是現世中追求感覺快樂的愛欲。

⑵**有愛**（bhava-taṇhā）：對有的渴愛。有就是存在，這裏指好的存在。希望死後能生於天國，這種欲求即爲有愛。即指以自已爲中心的渴愛。而且天國亦屬於輪迴界，不該以此作爲理想。追求生於天國也是渴愛煩惱。

⑶**無有愛**（vibhava-taṇhā）：「無有」是「非存在」、「虛無」的意思。釋尊當時的印度，認爲無論何等存在都不是絕對確實安穩的世界。因此，像永遠安眠那樣的安住地就是什麼也不存在的虛無界。對虛無界的希求，就是無有愛。這種愛也是以自我爲中心的，而且佛教不應以虛無爲理想。佛教的理想雖是無我，但應爲了社會淨化而活動，因此，無有愛也是渴愛煩惱。

另外，也有人將無有愛解釋作繁榮欲的。這種例子在外國和日本都有。vibhava這個字雖有繁榮（vibhava）之意，但在這種情況下，應將它看作無有（虛無）才是正確的傳統說法。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十六、卷十七；《長阿含經》卷九；《舍利弗阿毗曇論》卷四；《法蘊足論》卷六；《中論》卷四〈觀四諦品〉；《雜阿毗曇心論》卷八；《成實論》卷七～卷九；《瑜伽師地論》卷六十七；《顯揚聖教論》卷十五。

集量論（**梵**Pramāṇa-samuccaya，**藏**Tshad-ma kun-las btus-pa）

印度·陳那（Dignāga）撰，唐·義淨曾於景雲二年（711）譯成四卷本（然此譯本不久即佚）。本書係陳那自其所撰《正理門論》等諸書中，收集有關「量」的部份，組織而成的因明學書。不僅爲陳那自身量論之集大成，也是佛教論理學的重要論著。

全書由本偈與作者的自註所組成。分〈現量〉、〈爲自比量〉、〈爲他比量〉、〈觀喻

似喩〉、〈觀離〉、〈觀過類〉六品。內容闡述量（認識）僅有現量（知覺）與比量（推理）二類，並提出遮詮說，且以「三支作法」爲中心，說明因三相、九句因、同喩之合與異喩之離。此外，亦批判世親之《論軌》（梵Vadavidhi，藏Rtsod-pa sgrub-pa）、正理、勝論、彌曼蹉、數論等學派之知識論。

關於本書之文獻，其梵文原典與義淨漢譯本皆已亡佚。然存有二種藏譯本，分別由Kanakavarman, Dad-pa śes-rab及Vasudhar-arakṣita, Sha-ma seṅ-ṛgyal所譯。民初呂澂，曾有節譯本，名爲《集量論釋略抄》。在1980年左右，法尊亦譯出《集量論略解》，此二書皆係譯自藏文本。收在《大藏經補編》第九册。

在註釋書方面，除作者之自註外，另有法稱（Dharmakīrti）的《釋量論》、吉年陀羅菩提（Jinendrabuddhi）的《集量論注廣大無垢》（以上二書收錄於《西藏大藏經》），及宗喀巴之弟子嘎爾甲普塔瑪林傑（Tshad-ma mdoḥi rnam-bśad）的《量經釋》。其中，法稱的《釋量論》也有法尊譯本，收在《大藏經補編》第九册。

◉附：羅炤〈集量論簡介〉（摘錄自中文本《集量論》〈編輯說明〉）

《集量論》是古代印度著名的因明學家、佛教大論師陳那（Dignaga，約當西元五至六世紀）的代表著作，爲唯識學派主要依據的十一部論典之一。此書梵文原本至今尙未發現。唐代義淨曾於景雲二年（711）翻出漢譯本，但不久即亡佚，僅存藏譯本。西藏僧人先後兩次翻譯《集量論》：一爲金鎧、信慧譯本，一爲持財護、雅瑪參賈譯本，均收入《丹珠爾》量論部。1928年，呂澂先生據那塘、卓尼版本，譯出《集量論釋略抄》，是一個節譯本，刊於《內學》第四輯。蘇聯著名佛教學者謝爾巴茨基生前曾有志翻譯《集量論》，但終未見其完成。在印度，著名邏輯史家維蒂雅普薩那（S. C. VidyabhuShana）於本世紀初根據藏譯本，最早對《集量論》進行研究。西元1926年，著名學者朗德爾（H. N. Randle）輯錄了其他梵文典籍中引用的《集量論》原文，略加解釋，寫成《陳那著作殘篇》。二十世紀三十年代，埃因迦爾（H. R. Iyengar）借助《集量論》的梵文片斷，將《集量論》由藏文還原爲梵文，但僅刊布〈現量〉一品。此外，著名的梵文學者圖齊（G. Tucci）、宇井伯壽等也曾輯錄過《集量論》的梵文片斷。第二次世界大戰以後，印度耆那教的賈姆布維賈雅（Jam-buvijaya）再一次將《集量論》由藏譯本還原爲梵文，大約還原了三分之一左右。恰特基（D. Chatterji）、庫普斯瓦米（Kuppu Swamy）等人也發表了關於《集量論》的研究論文。日本學者武邑尚邦、宮坂宥勝、服部正明、北川秀則等人，相繼翻譯、研究《集量論》，撰寫了不少論著，但迄未見到全書的日譯本。歐美學者對《集量論》也做了一定的研究，主要有德國弗勞沃奈爾（E. Frauwallner）的有關論文。

《集量論》共分六品（章），各品皆分兩部份：先「立自宗」，闡述著者的主張；後「破異執」，批駁其他派別的主張。「立自宗」部份所闡述的內容，是研究陳那因明學說的主要依據，其中有不少可以補充漢譯佛典之缺略。「破異執」部份，保存了豐富的關於《論軌》（佛教古因明的代表作）、正理派、勝論、數論、觀行派（彌曼差）的資料，對於研究印度哲學史和邏輯史，具有重要參考價值。

第一品爲〈現量品〉。「量」，指知識來源，認識形式以及判定知識眞僞的標準等。現量即感覺。這一品前半部份闡述了陳那關於認識論的主張。首先概括說明：量只有兩種——現量與比量，因爲認識的對象只有兩種——自相與共相。現量以自相爲對象，比量以共相爲對象。接著指出：正理派以及其他派別所主張的聖教量和譬喩量，「皆假名量，非眞實量」。然後具體說明：眞（正確的）現量必須「

離名種等結合之分別」，即完全排除概念的作用。眞現量共分四種：根現量、意識現量、自證現量、瑜伽現量。似（錯誤的）現量有七種，前六種加入了概念的識別作用，第七種雖未加入概念，「然非有體」，即不是實在的感覺。最後解釋「量果」，依次列出三種說法。在這裡，陳那依據所量、能量、量果三種劃分，論證存在著相分、見分、自證分的「三分」說。這是陳那對佛教認識論的重要發展，在哲學史上產生了一定的影響。

這一品的後半部份批駁了《論軌》、正理派、勝論、數論、觀行派關於現量的主張。這裡集中了認識論方面的印度哲學史料。

第二品爲〈自義（爲自）比量品〉。比量即推理。前半部份「立自宗」，解說因明論式（三支作法）中的前二支：宗與因。首先概括說明：比量分自義比量與他義比量兩種；然後具體說明：依據具足「三相」的因（理由、根據），考察所要推定的道理，就是自義比量。「三相」即遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性三個方面。如果這三個方面都具備，因就是正因；如果缺少其中的任何一方面，便是似因。因屬於「能比支」。「所比支」是宗，即論題。宗的有法（主詞）與法（賓詞），需要爲辯論中的立論者和論敵雙方共同認許（極成），因而它們都不是立論者所要成立的東西（非所立）。「以法簡別之有法」，即以論題的賓詞所說明和限制的主詞，才是「所立」。最後，明確指出宗與因、所比與能比之間的邏輯關係。這裡的內容，對於理解因明推理的本質以及陳那在印度邏輯史上的貢獻，具有重要意義。

第三品爲〈他義（爲他）比量品〉。首先概括說明：在自義比量的基礎上，爲使他人能夠理解立論者所推知的道理，而說出具足三相的因，叫作他義比量，即把在思維中所進行的推理，用語言表達出來。然後進一步辨析所立與能立，即宗與因。所立需要具備以下條件：立敵不極成，隨自所樂，不違背現量、比量、自教以及世間共許的道理。如果不具備其中的任一條件，就是似宗。接著指出：《論軌》和正理派關於所立的主張，都是錯誤的、不完全的，需要加以破除。在解說能立時，陳那詳細闡述了「九句因」。這是他對因明推論的重要貢獻，大大促進了印度古代邏輯學向演繹推理的方向發展。

第四品爲〈觀喻似喩品〉，集中說明三支作法的第三支——喻。首先指出，因支在形式上僅能表現出第一相——遍是宗法性，其餘二相需要以喩的形式表示。同法喩顯示同品定有性，異法喩顯示異品遍無性。因此，喩在本質上屬於因的一部份。正理派主張宗、因、喻之外，還需要合、結二支。這是多餘的，應予廢除。陳那把五支作法改造成爲三支作法，在印度邏輯史上具有劃時代的意義。最後剖析各種似喩。

第二、第三、第四各品的後半部份，均爲「破異執」，保存有豐富的印度邏輯史料，其中有些是現存梵、漢文典籍中沒有的資料，對於研究印度邏輯史具有重要價值。

第五品爲〈觀遣他品〉（呂澂譯爲〈觀遮詮品〉）。首先排除其他各派都主張的「聲量」，指出：聲量「非異比量」，它應當包括在比量之內。然後剖析「聲」（語言）的本質，認爲語言是由假設而立的，沒有「眞實義」。指出：「聲由遣他門而顯自義」，即語言是通過排除其他性質來表達對象自身的性質。在這裡，陳那提出了因明的概念論中最有特色的「遮詮」說——每一概念在肯定某種性質的同時，就否定了與之矛盾的其他性質。隨後重點分析概念的類別，揭示了概念的種、屬關係。這裡涉及「聲明」（梵文文法）的一些問題，十分難解。唐・玄奘傳譯的因明中，這一部份極爲簡略。呂澂先生的《集量論釋略抄》，也略去了這一品。現在，我們從本書中得以了解因明的概念論的內容。這一品還隨處批駁彌曼差、勝論、數論關於「聲」的主張，爲研究古代印度邏輯學中的概念論，保存了珍貴的史料。

最後指出，其他各派主張的「譬喻量」，也包括在比量之內，應予廢除。

第六品〈觀反斷品〉（呂澂譯爲〈觀過類品〉）。集中考察對於正確的推論（眞能立），所提出的各種錯誤駁論（似能破）。這裡共列舉十四種「相似」過失，可與《因明正理門論》相互對照。這一品的內容，是在正理學說的基礎上建立的，尚未加以根本改造。

《集量論》頌、釋皆陳那作，文詞簡奧，義理艱深。編譯者法尊，研究藏文佛典五十多年，爲國內外知名的佛教學者。在本書中，他對陳那的釋文詳加串解，並參照《因明正理門論》等漢文佛典，隨處附註。本書依據德格版的持財護與雅瑪參賈譯本，並參考北京版的金鎧與信慧譯本，對於兩種藏譯本的同異、優劣，做了一定的考訂辨正。

〔參考資料〕 沈劍英《佛家邏輯》；S. C. Vidyabhusana《History of Indian Logic》；H. N. Randle《Fragments From Dignaga》；G. Tucci《The Nyayamukha of Dinnaga》；F. Frauwallner《Bemerkungen zu den Fragmenten Dignagas》。

集異門足論（梵Abhidharma-samgīti-paryāya-pāda，藏Yaṅ-dag-ḥgro-bahi rnam-graṅs）

二十卷。唐·玄奘譯。又稱《說一切有部集異門足論》、《阿毗達磨集異門足論》。收於《大正藏》第二十六册。爲阿毗達磨六足論之一。

關於本論之作者，自古即有異說。《俱舍論光記》卷一謂係佛在世時之舍利子所作，稱友之梵本《俱舍釋論》及西藏所傳則謂係執大藏（Mahākausthila）所作。

此書廣本有一萬二千頌，略本有八千頌。全書凡分〈緣起〉、〈一法〉、〈二法〉、〈三法〉、〈四法〉、〈五法〉、〈六法〉、〈七法〉、〈八法〉、〈九法〉、〈十法〉、〈讚勸〉等十二品。其中〈緣起品〉相當於《長阿含》卷八〈衆集經〉、卷九〈十上經〉及《大集法門經》等，內容敍述舍利弗代佛結集法律，爲了使佛滅後無異論，而說十法。卷二〈一法品〉至卷十一〈十法品〉乃闡明一法至十法的法門。

此外，巴利七論中之《人施設論》（Pudgala-paññatti）所論方式亦爲自一法以至十法。唯該論係以補特伽羅（人）爲中心，而本論則以法門爲主。又，本論常援引《法蘊足論》，故其撰述年代應在該書之後。

〔參考資料〕 印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。

集諸經禮懺儀

二卷。唐·智昇撰。又稱《諸禮佛懺悔文》、《集諸經禮懺悔文》。收於《大正藏》第四十七册。係集錄諸經論之禮讚文而成者。卷上首先敬禮常住三寶，次收歎佛呪願、十方佛名經、大集經呪、文殊師利禮法身佛文、華嚴經十大願、善導日中禮讚偈、五十三佛名、華嚴偈、菩薩戒法偈、戒香湯法、破戒智度論偈、阿彌陀佛呪、合香之法、毗尼經三十五佛名、佛名經二十五佛、晝夜六時發願文、三廚經等。卷下刊載善導之往生禮讚偈全文。

集古今佛道論衡

四卷。唐代京兆西明寺釋道宣撰。又稱《古今佛道論衡》、《佛道論衡》、《古今佛道論》、《古今佛道論衡實錄》。收在《大正藏》第五十二册。本書在《唐書》〈經籍志〉和《新唐書》〈藝文志〉均有記載。但《宋高僧傳》卷十四〈道宣傳〉反而漏列。本書係唐·龍朔元年（661）於京師西明寺實錄，至麟德元年（664）才最後撰定。麗刻本卷四續附首云（大正52·395b）：「唐·麟德元年於京師西明寺撰述。」其後三年，乾封二年（667），作者去世，因之此書是他晚年的作品。

本書撰集的宗旨，據作者在自序中說，是因爲佛教傳入中國以來，道教人士時有異議，爲了明辨是非，作者才「商榷由來，銓衡叙列」，撰成此書，名之爲《佛道論衡》。

據《新唐書》〈藝文志〉所載，道宣著述有二十二種，其中與本書最有關係者爲《廣弘明集》。《廣弘明集》分十篇，第一〈歸正篇〉與第二〈辯惑篇〉收集歷代佛道爭論有關的文獻。本書第一、二卷所收唐代以前的文章多半是內容相同的。從分量上看，幾占本書全書五分之二。其次與本書有關係者，爲《續高僧傳》。本書部分材料亦有採自《續傳》而稍加補充的。

佛法從後漢明帝時傳入中國，到唐高宗麟德年間，約六百年，其間佛道爭論的事情很多，本書但錄其有代表性的事件或言論三十篇（附錄未算在內）。第一卷錄後漢明帝時事一篇、三國吳主孫權時事一篇、元魏時事一篇、劉宋文帝時事一篇、元魏明帝時事一篇、梁武帝時事一篇、北齊文宣帝時事一篇，共七篇。附錄曹植、孫盛等論文三篇。第二卷錄北周武帝時事三篇、北周宣帝時事一篇、隋文帝時事二篇，共六篇。第三卷錄唐高祖時事三篇、唐太宗時事七篇，共十篇。第四卷錄唐高宗時事七篇，附錄道士郭行眞捨道歸佛文十六章。

本書四卷，現存宋、元、明各刻本，一般都以唐高祖、太宗時十事爲第三卷，高宗時七事爲第四卷，郭行眞捨道歸佛之文附於末尾。惟北宋初刻本及麗藏初刻本失第三卷，誤以第四卷當之，又誤以郭行眞捨道歸佛文十餘段補爲第四卷。但麗藏再刻本即已改正。

本書所收有關佛道論爭的問題，有些是在《弘明集》、《廣弘明集》中就已提過的，有些是只在本書中才見到。其中重要的如：

⑴佛道二教的夷夏問題，《牟子理惑論》中早已提到（見《弘明集》卷一），在南北朝時一直是作爲道教反對佛教的口實，北周武帝滅佛即以（大正52·374b）：「佛經外國之法，此國不須」爲主要理由，雖經慧遠抗辯，終無濟於事（見本書卷二）。

⑵佛道二教的眞僞問題，道士以華夷不同來攻擊佛教，佛徒則以爲當時的道士是「黃巾之餘」、「妄托老君之教」，用以還擊道士（見本書卷三）。

⑶佛道地位先後問題。佛教傳入中國之後，關於名位次第的問題就與道教有爭執。李唐王朝爲了鞏固其統治，自稱是道教祖師老子李耳之後，在三教名位次第上極力抬高道教。高祖武德八年下詔說（大正52·381a）：「老教孔教此土元基，釋教後興宜崇客禮，今可老先次孔，末後釋宗。」當時勝光寺沙門慧乘與道士李仲卿等在國學中對此問題爭辯得很激烈。後來貞觀十一年太宗又下詔說（大正52·382c）：「殊俗之典，鬱爲衆妙之先，諸華之教，翻居一乘之後，流遯忘返，於茲累代。（中略）自今以後，齋供行立，至於稱謂，道士、女道士可在僧尼之前，庶敦返本之俗。」沙門智實還因抗命被杖責。玄奘於入滅前幾年爲此事表陳高宗。高宗也沒有聽從他的請求（見《慈恩傳》卷九）。但不到五十年，天授二年（691）則天武后便改令：「釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。」（見《舊唐書》卷六）

以上爭論的問題，在佛、道兩教歷來都很重要，至於涉及兩教教理的爭論，在本書談到只有兩次。一次是貞觀二十一年唐太宗詔令玄奘譯《老子》爲梵文，玄奘與道士蔡晃等辯論道與菩提的異同。玄奘以「末伽」譯「道」，而說老子爲存身存國之說，與佛教理致不同。又一次是顯慶三年高宗召佛、道二宗到宮中詳述名理，道士李榮立道生萬物義，沙門慧立反駁他以後，標出佛法是以因緣爲宗。這兩個命題表現出兩家不同的論點。

本書保存了許多思想史料，例如第四卷收集了唐初佛、道交涉事件七樁，《廣弘明集》中未曾收錄，而亦不見於他書。再如玄奘翻譯《老子》與道士等論議一事，就較《續高僧傳》〈玄奘傳〉所載詳細，這都是很有價值的記載。不過本書有些史料如《漢法本內傳》等，顯係僞造，而道宣未加以鑒別，這未免是缺點。

道宣入滅後約五十年，唐玄宗開元年間（713），西崇福寺沙門釋智昇又撰《續集古今

佛道論衡》一卷，對道宣之作稍加補充。（田光烈）

集沙門不應拜俗等事

書名。六卷。唐・彥悰編。又稱《沙門不敬俗錄》、《集沙門不拜俗議》、《沙門不應拜俗事》、《不拜俗儀等事》。收在《大正藏》第五十二冊。本書作者彥悰，其生卒年不詳。唐太宗貞觀（627～649）末年入爲玄奘門下。《開元釋教錄》卷八錄其撰述本書之緣起云（大正55・563a）：

「（彥悰）善屬文華，尤工著述。天皇（高宗）龍朔二年壬戌有詔令拜君親，恐傷國化，令百司遍議。於時沙門道宣等共上書啓聞於朝廷。（中略）聖躬親覽，下勅罷之。悰恐後代無聞，故纂斯事，並前代故事及先賢答對，名爲集沙門不拜俗議。」

本書是一本有關僧尼應否禮拜君親之討論文集。原書王隱客序云（大正52・443b）：「粵自晉氏迄於聖代（唐），凡其議拜事，並集而錄之。總合三篇，分成六卷。」全書含〈故事篇〉、〈聖朝議不拜篇〉、〈聖朝議拜篇〉等三部分。〈故事篇〉載東晉、南北朝、隋諸代有關沙門致敬王者之文章，有奏疏、詔書及書信、論難等各式文字。大體皆採自《弘明集》、《廣弘明集》等書。

本書卷三以後，有〈聖朝議不拜〉與〈聖朝議拜〉二篇。即有關沙門應否拜君、親之議論。此二篇所收，含有唐高宗朝對該一問題之帝勅、僧界之辯護言論、朝廷大臣之議狀等數十篇文章。沙門致敬問題在東晉成帝及桓玄時，已是熱門論題。此事爲佛教戒律與中國傳統禮節的衝突。而唐高宗時又令沙門致拜，遂又引起熱門之討論。本書卷三〈今上（高宗）制沙門等致拜君親勅〉云（大正52・455b）：「今欲令道士女冠僧尼，於君皇后及皇太子、其父母所致拜，或恐爽其恒情，宜付有司詳議奏聞。」然議論結果，高宗乃下一折衷辦法，即僧尼須拜父母而不拜國王。卷六〈今上停沙門拜君詔〉云（大正52・472c）：「今於君處勿須致拜。其父母之所，慈育彌深，（中略）自今已後即宜跪拜。」此勅一下，僧尼亦頗不服，又有上表請求依內律不拜父母者。卷六亦載其文。

本書所錄雖多同於前人者，然以所載皆有關「沙門致拜」一問題之文字，故於專究「佛教禮儀與中國禮節之衝突」者，頗爲便利。

集神州塔寺三寶感通錄

三卷。唐・道宣撰。又稱《集神州三寶感通錄》、《東夏三寶感通錄》、《東夏三寶感通記》、《三寶感通錄》。收於《大正藏》第五十二冊。係集錄佛舍利、佛像、佛寺、經典及僧俗靈異事蹟而成者。

全書分上、中、下三卷，共輯錄八十餘則佛教感通故事，所記多屬佛教掌故。書中每條所載，多附有時間、地名，故對史實之考求當有助益。又，此書所記，頗多民間佛教傳說，故可藉此考求唐代以前民間佛教信仰（有別於士大夫佛教）之大略。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷五；《開元釋教錄》卷八。

雲水

禪林用語。爲行脚僧之別稱，以其求師訪道，行脚天下，居無定所，悠然如行雲流水般，是以喻之。又作雲水僧、雲衆水衆、雲兄水弟、雲衲。如《永平清規》卷下云（大正82・340a）：「慈育雲水，衆心爲自心，道念爲自念」、「十方雲衲專惜光陰而精進，須如救頭然，努力莫閑談而空過時節」、「然則十方之雲衆水衆，叢林之是凡是聖等，供養理合精豐」等，皆爲其例。

〔參考資料〕《松屋筆記》卷二；《從容錄》卷一。

雲谷

(一)宋末臨濟宗僧。貫、姓、生卒年均不詳

，雲谷爲其號。曾參謁石溪心月，並嗣其法。寶祐四年（1256）八月，入院平江府（江蘇省）聖壽寺，次住嘉興（浙江省）本覺禪寺、建寧府（浙江省）開元禪寺、平江府虎丘山雲巖禪寺。有《雲谷和尚語錄》二卷行世。

㈡（1500～1575）明代僧。嘉善胥山（浙江嘉興）人，俗姓懷，諱法會。幼出家於大雲寺。常思「出家以生死大事爲切，何以碌碌衣食計爲」，遂決志參方，登壇受具。後聞天台小止觀法門，專精修習。時法舟濟掩關於杭州天寧寺，師往參叩，法舟授以念佛審實話頭，直令重下疑情。師依教日夜參究，寢食俱廢，一日受食，食盡亦不自知，碗忽墮地，猛然有省，復請益法舟，乃蒙印可。又閱《宗鏡錄》，大悟唯心之旨，從此一切經教及諸祖公案，了然如睹家中故物。

其後，寓居金陵天界毗盧閣三年，復至攝山棲霞，結茅於千佛嶺下。時有盜侵師，竊去所有，夜行至天明，尚不離庵，人獲之，送至師。師食以飲食，盡與所有持去。由是聞者感化。又建禪堂，開講席，往來者衆。萬曆三年示寂，世壽七十五，僧臘五十。蒙師化者以千萬計，憨山德清曾從師受教悟旨。

師平日脇不至席，終身禮誦，未嘗中輟一夕。從來接人軟語低聲，一味平懷。尋常示人，特揭唯心淨土法門。生平任緣，未嘗樹立門庭，諸山但有禪講道場，常請師爲方丈。師至，則舉揚百丈規矩，務明先德風範，不少假借。明末袁了凡與憨山德清頗欽服其爲人。德清在所撰〈雲谷大師傳〉中，曾譽之爲「中興禪道之祖」。

〔參考資料〕 ㈠《增集續傳燈錄》卷五。㈡《憨山大師夢遊集》卷三十〈雲谷大師傳〉。

雲版

禪刹中爲衆僧報粥飯時間所擊打之器具。以其鑄爲雲形，或於平版上鏤刻雲形花紋，故名。又作雲板或大版。《禪林象器箋》〈唄器門〉云：「雲章曰：版形鑄作雲樣，故云雲版。（中略）俗事考云：宋太祖以鼓多驚寢，遂易以鐵磬，此更鼓之變也，或謂之鉦，即今之雲板也。」

雲版掛在齋堂前，因於粥（朝食，即早飯）、齋（晝食，即午飯）之前連打三十六響，故稱長版。又以當時之衆僧可取下鉢盂以集合，故長版又作下鉢版。

〔參考資料〕 《禪苑清規》卷一〈赴粥飯〉、卷六〈警衆〉；《雲章十佛科圖》；《和漢三才圖會》卷十九。

雲居山

㈠**位於江西省建昌縣西南三十里**：山勢險峻，頂上常有浮雲，因而得名。又，因歐岌曾於此地得道，故亦稱歐山。唐宣宗時，洞山良价之法嗣道膺在此開山並創建雲居寺，常聚集一千餘徒衆，在此教化達三十年之久，大揚洞山宗風。

㈡**位於浙江省杭州西湖畔**：宋・元祐年間（1086～1094），佛印了元於此建立雲居庵。其後，中峯明本別建聖水寺。明・洪武二十四年（1391），聖水寺與雲居庵合併，並受賜額「雲居聖水寺」。

㈢**位於福建省連江縣城東**：山上兀巒幽谷，有奇石怪岩。山巔有上庵寺，係唐代所建。寺前峭壁豎立，中鐫「天上雲居，人間仙境」八字。寺內有普光塔，可觀日出。山陰有下庵寺，係明代所建。此外還有仙人迹、金猫戲鼠、尼姑洗臉、和尚貌台、流米岩、馬鞍山諸勝、田螺石、老翁石、童子拜觀音、屏風石等奇觀。

〔參考資料〕 ㈠《雲居山志》；《大明一統志》卷五十二；《大清一統志》卷二四三；《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十七；《古今圖書集成》〈職方典〉卷八六八、卷八七一。㈡《大明一統志》卷三十八；《大清一統志》卷二一七。

雲居寺

㈠**位於北京市房山縣南尚樂鄉水頭村**：又稱

石峪寺、石經寺。隋．大業年間（605～616），幽州智泉寺僧靜琬所建，爲隋唐以來北京地區的重要寺院。

全寺依山而建，坐西朝東。寺原分三路，中路佛殿五層，殿宇六進，南北兩路建有僧房客舍及行宮院落。寺之西南有磚築之十一層塔婆，係遼．天慶七年（1117）所建，稱爲壓經塔，塔下藏有無數石經，塔前有八角幢，右方有石幢，左方有續祕藏石經塔。寺之西北處有北塔，原名舍利塔，又稱羅漢北塔，平面爲正八角形，高三十公尺，用磚砌築而成。塔身爲二層錐形體，塔檐頂部有正八邊形須彌座，座上托承一巨大覆鉢，鉢上爲錐體，有九層相輪，後以寶珠爲利頂。此塔形制對日後喇嘛塔之形象發展有深遠影響。塔之四角置有四個小石塔，稱四唐塔。

抗日戰爭時，本寺毀於戰火，今倖存有唐代石浮圖、北塔及四唐塔，餘爲斷垣殘壁，但依稀可辨當年寺院之規模。1956年，從南塔塔基下發掘出遼金石經萬餘塊，此與寺東北石經山九處藏經石洞中所藏之石刻經板（隋唐至明末），同爲研究佛經版本、中國書法、佛教史和美術史的珍貴資料。1985年，再次重建此寺，至1990年代已完成中路主軸線上的前三殿，並在寺南建文物陳列館，陳列所發掘出的石經板及其他文物。

㈡位於江西省永修縣雲居山：別名飛白寺、眞如寺、龍昌寺。唐．元和年中（806～820）建立，宋．大中祥符年中（1008～1016）獲賜「眞如禪院」的勅額，有前殿、正殿、藏經樓、傍房等建築。其後屢有重修。西元1953至1957年間，禪師虛雲亦曾修建此寺。開山爲雲居道膺。其後，道簡、世昌、懷嶽、佛印了元等人皆曾先後入住此寺。又，寺外有趙州關石刻、明月湖刻字山岩、談心石刻（爲蘇軾與佛印談心之地）等。

〔參考資料〕㈠《冥報記》卷上；《法苑珠林》卷十八；《小西天石經堂記》；《續祕藏石經塔記》；《支那佛教史蹟評解》卷三。㈡《大清一統志》卷二四三。

雲門山

㈠位於廣東乳源縣東北十三里：五代後晉末，雲門宗祖文偃定居此山，再興廢址，新建堂宇，號光泰禪院。時，禪徒輻輳，門風大振，乃成爲雲門宗的發祥地，其後改稱大覺寺。祖師殿內有文偃肉身像，門兩側的亭內安置有大寶元年（958）碑與大寶七年碑，碑文敍述有關文偃的事蹟。

㈡位於山東益都縣城南五里：靠近駝山。一名雲峯山。以有隋、唐時代的石刻佛像寺院而聞名，又，石灰岩質的山頂有像門的穴洞，故又名雲門山石窟。此外，穴與穴間有五個石窟，內有著衣的座佛本尊，旁列菩薩與力士。壁間有小佛龕，龕內有開皇十七至十九年（597～599）、仁壽二年（602）與唐天寶年間（742～755）的造像記。

㈢位於浙江會稽縣南三十二里：一名東山。山中有雲門寺（一名廣孝寺）、顯聖寺、雍熙寺、普濟寺、名覺寺等五寺。

〔參考資料〕㈠《雲門山志》；《大明一統志》卷七十九；《大清一統志》卷三四一；《乳源縣志》卷一。㈡《讀史方輿紀要》卷三十五。㈢《大明一統志》卷四十五；《大清一統志》卷二二六。

雲門寺❶

㈠位於廣東乳源瑤族自治縣城外的雲門山：係五代後唐．同光元年（923），文偃所創，爲禪宗南派五宗之一雲門宗的發祥地。現存寺宇係1943至1950年間由住持虛雲募化重建。主要建築有山門、大佛、廂房、經堂、方丈室等。山門內壁存有著名的南漢．大寶元年（958）「大漢韶州雲門山光泰禪院故匡眞大師實性碑」，及大寶七年「大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖弘明大師碑記」各一通，爲佛教珍貴文物。此外，寺前有觀音山，寺後有九仙岩、鐘鼓山等山水名勝。

㈡位於湖南湘鄉縣城關鎮：又稱石碑寺。

據《湘鄉縣志》所載，此寺建於北宋・皇佑二年（1050），清・道光九年（1829）、同治四年（1865）分別曾重修。現存前殿、大雄寶殿、觀音閣等主要建築，其中觀音閣內有高約五公尺的木雕千手觀音像一尊，大雄寶殿內有白石雕十八羅漢像。至1990年代，湖南湘鄉縣博物館設於此處。

雲門寺❷

大韓佛教曹溪宗第九教區。位於韓國慶尚北道淸道郡。山號虎居山。本尊是石造如來坐像。現爲著名的尼寺。

本寺首創於新羅・開國十年（560）。福建八年（591），由圓光修造。新羅末期，寶壤再度重修，號鵲岬寺。其後，高麗太祖下賜「雲門禪寺」扁額，寺名乃易爲雲門寺。李朝宣祖二十六年，發生壬辰倭亂（即文祿之役，1592），全寺燒燬。其後，大雄殿、彌勒殿、五百羅漢殿、金法堂、萬歲樓、觀音殿、冥府殿、內院庵、舍利庵續被修復。寺內大殿前的石燈、圓應國師碑、石造如來坐像及四天王石柱，爲國寶級的文物。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》〈慶尚北道之部〉。

雲門宗

中國佛教禪宗五家之一。由於此宗的開創者文偃在韶州雲門山（廣東乳源縣北）的光泰禪院，舉揚一家宗風，後世就稱它爲雲門宗。

文偃（864～949）是禪宗六祖慧能下的第八代，蘇州嘉興（今浙江嘉興市）人，出家後學教學律都很精進。初往睦州（今浙江建德縣）參黃檗希運的法嗣道蹤（世稱陳尊宿），諮參數載，深入玄微，更參雪峯義存。他到雪峯後，一日遇升堂，僧問：「如何是佛？」峯云：「蒼天蒼天。」文偃聞後，忽釋所疑，契會宗要。後歷訪洞岩、疏山、曹山、天童、歸宗、乾峯、灌溪等，最後往曹溪禮六祖塔，便道到福州靈樹如敏處。如敏很器重他，請他做首座。後來便繼承如敏的法席，晚年移住雲門山光泰禪院，恢宏法化。有《雲門匡眞禪師廣錄》三卷，法嗣有香林澄遠、德山緣密等六十一人。

文偃由雪峯存、德山鑒、龍潭信、天皇悟上承石頭遷的思想，著重在一切現成，與「即事而眞」的見解一脈貫通。所以他示衆最根本的說法：「函蓋乾坤，目機銖兩，不涉萬緣，作麼生承當？」大衆無對，他自己代大衆說：「一鏃破三關。」後來他的法嗣德山緣密把它析爲「三句」，即：函蓋乾坤句、截斷衆流句、隨波逐浪句。有頌初句云：「乾坤並萬象，地獄及天堂，物物皆眞現，頭頭總不傷。」恰當地說明了一切現成的見解。截斷衆流、隨波逐浪二句，則是說他接引學人的教學方法，也即所謂機用。尤其「截斷衆流」的方法，是雲門所常用的。如他接引學人，每每用一語、一字，驀地截斷葛藤，使問者截斷轉機，無可用心，從而悟得世諦門中一法不立。如有僧問：「如何是淸淨法身？」他用一句話回答說：「花藥欄。」那僧說：「就憑麼去時如何？」他說：「金毛獅子。」問：「又如何是透法身句？」他說：「北斗裏藏身。」這些語句，當時膾炙人口。又如有僧問：「如何是雲門劍？」他用一個字回答說：「祖。」問：「如何是禪？」他說：「是。」問：「如何是雲門一路？」他說：「親。」問：「如何是正法眼？」他說：「普。」問：「三身中那身說法？」他說：「要。」當時稱爲一字關。這些都是文偃截斷衆流的機用。

文偃門下有白雲子祥、德山緣密、香林澄遠等，而以澄遠爲上首。他住益州青城山香林院，接人語句完全繼承文偃的風格。澄遠下有智門光祚，門風險峻，有《智門光祚禪師語要》一卷。光祚的法嗣有雪竇重顯、延慶子榮、南華寶緣等三十人。到重顯而雲門的宗風大振，號稱中興。重顯（980～1052），遂州（今四川遂寧縣）人，幼年出家，受具足戒後，遊方到隨州（今湖北隨縣；一作復州，今湖北沔

陽縣），參光祚，停留了五年，盡得光祚之道。既到池州的景德寺做首座，嘗爲大衆講解僧肇的《般若無知論》。曾住持蘇州洞庭山的翠峯寺。學士曾公會以書薦之於靈隱珊禪師。他到靈隱後，沒有把信交出，混迹在清衆中三年。曾學士奉使浙西，訪師於靈隱，堂僧千餘人沒有認識他的，檢床曆才找到。及見，問起前所附的書信，師從袖中拿出來。曾大笑，請住持明州雪竇山資聖寺。重顯有文學天才，受當時汾陽善昭的影響，舉古代的公案一百則，歌頌出它的玄旨，這就是有名的《雪竇頌古》一卷。後來曇賁說他「以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽爲《頌古》，籠絡當世學者，宗風由此一變。」門人把他在翠峯及雪竇的語句及詩頌輯錄爲《洞庭語錄》、《雪竇開堂錄》、《瀑泉集》、《祖英集》、《頌古集》、《拈古集》、《雪竇後錄》七種，後來合編爲《明覺禪師語錄》六卷。法嗣有八十四人，而以天衣義懷爲上首。

又，文偃門下雙泉師寬遞傳五祖師戒、泐潭懷澄，而有育王懷璉（1009～1090）。懷璉是福建漳州龍溪（今福建龍溪縣）人，幼年出家，謁泐潭懷澄，事之十餘年。後遊廬山，掌居訥禪師記室。皇祐元年（1049），朝廷命居訥住持左街十方淨因禪院，居訥舉懷璉以代。當時汴京兩街諸寺的系統只有法相宗、南山律宗，禪宗只流行於地方，自有淨因院，禪宗始行於京都。後四明郡守迎請他住持阿育王山廣利禪寺，四明人士相與出力建大閣藏仁宗所贈詩頌，蘇軾作記，函請錄示出京日英宗給他的手詔，他終藏而不出。曉瑩的《羅湖野錄》稱讚他的不暴耀，足以羞挾權恃寵者。

義懷（989～1060），永嘉樂清（今浙江樂清縣）人，宋・天聖中（1023～1031），試經得度，後來往洞庭翠峯參重顯，因汲水折擔得悟，爲重顯所印可。既而辭去，到無爲軍（今安徽無爲縣），住持鐵佛寺。有一次他上堂說：「雁過長空，影沈寒水；雁無遺踪之意，水無留影之心；若能如是，方解向異類中行，不用續鳧截鶴，夷岳盈壑。……」重顯聽到淮上來人說起義懷的這幾句話，非常讚賞。後來義懷遷到越州天衣寺行化。前後主持法席七次，大興雲門的宗風。有《天衣義懷禪師語要》一卷。法嗣有八十三人，其中慧林宗本、法雲法秀、長蘆應夫、天鉢重元等爲上首。

宗本（1020～1099），常州無錫（今江蘇無錫市）人，十九歲出家，師事承天永安道升，弊衣垢面，探井臼，典炊事，夜則入室參升。升問：「亦疲勞不？」對曰：「若捨一法，不名滿足菩提，實欲此生身證，其敢言勞？」升陰奇之。又十年剃髮受具，服勤三年，乃辭升遊方。後來到池州景德寺，參義懷，言下契悟。義懷退居後，他應請在姑蘇瑞光寺開法，既而移住杭州淨慈寺。元豐五年（1082），汴京相國寺六十四院開闢爲八寺，二禪六律，以東西序爲慧林、智海二禪寺，召宗本住持慧林，爲第一祖，大揚禪風。神宗召他到延和殿問道，坐即盤足跏趺，茶至，舉盞長吸，其率眞如此。後來以年老假歸，而四方從者相望於道。有《慧林宗本禪師別錄》一卷。

宗本下，有長蘆崇信、法雲善本等。崇信下，有慧林懷深者，壽春（今安徽壽縣）人，宣和三年（1121），住持慧林寺，有《慈受懷深禪師廣錄》四卷。其後遞傳靈隱寂室（慧光，錢塘人）、中竺癡禪（元妙，婺州人）、光孝己庵（溫州人，有《己庵深禪師語要》一卷）。善本（1035～1109），穎州（今安徽穎上縣）人，出家後，到姑蘇，參宗本於光瑞寺，默契宗旨，服勤五年，盡得宗本之道。後來住持婺州雙林寺，道俗推崇備至。繼而移住杭州淨慈寺，繼承宗本的法席，和宗本並稱大小本。不久又住持東京法雲寺，繼承法秀的法席，號大通禪師，住了八年，歸老於西湖之上，杜門却掃。門下有雪峯思慧（妙湛，錢塘人）、天竺從諫（慈辯，松陽人）等六十九人。思慧下有淨慈道昌（月堂，湖州人），道昌下有五雲悟（苕溪人）。

法秀（1027～1090），秦州隴城（今甘肅

秦安縣東北）人，十九歲時試經得度，後來便從事講經，既而到無爲軍鐵佛寺參義懷，有所證悟，得到印可。初住持淮西四面山，既又住持棲賢、蔣山、長蘆。後來東京法雲寺落成，他應召爲開山第一祖，號圓通禪師。其下有佛國惟白、保寧子英等五十九人。惟白，靖江人，繼法秀之後，住持法雲寺，後移住明州天童寺，撰集《建中靖國續燈錄》三十卷。其下有慧林、慧海等十四人，慧海下有萬杉、壽堅等兩人。

和雪竇重顯同出於智門光祚之門的延慶（山名）子榮，襄州（今湖北襄陽縣）人，其下有圓通居訥（1010～1071），梓州中江（今四川中江縣）人，受具足戒後，從事講學。既而有禪者從南方回川，勉勵他出川參請。於是遍歷荊楚間，後到襄州，參子榮，密契心要，停留十年，道望日重。起初，他應請住持廬山的歸宗寺，繼遷圓通寺。當時歐陽修左遷滁州，遊廬山，和他論道，他的見地出入百家而折衷於佛法，歐陽修肅然心服，遂舉他住持汴京十方淨因禪院，他以疾堅辭，舉大覺懷璉以代。他住持圓通二十年，後移住四祖、開先兩寺，晚年退居寶積岩。

雲門的法流所出，以明教契嵩爲最知名。契嵩（1007～1072），出德山緣密的法系下，藤州鐔津（今廣西藤縣）人，七歲出家，十九歲時到諸方參學，得法於緣密的再傳弟子筠州洞山曉聰。明道年間（1032～1033），作〈原教篇〉，闡明儒佛一貫之理，以抗歐陽修等宗韓（愈）排佛之說。皇祐年間（1049～1053），住杭州靈隱寺，鑒於禪門傳法的世系諸說不一，因而依據《寶林傳》之說，刊定二十八祖的傳承，撰成《傳法正宗記》九卷及《傳法正宗論》三卷，並附畫佛祖相承之像，稱爲《傳法正宗定祖圖》。又述《輔教編》三卷。諸書由開封府尹王素代進於朝廷，仁宗令傳法院收入《大藏》，給他「明教大師」稱號，由此名振海內。其說對於後世講禪史者影響很大，並引起了天台宗的爭論，歷久不息。既而東還，住佛日山，過了幾年，退居靈隱的永安精舍。有《鐔津文集》二十卷行世。

雲門宗在五代時勃興，入宋極其隆盛，到南宋而漸次衰微。宋末雖然有圓通、善王、山濟等弘揚，法席甚盛；到了元初，其法系便無從考核。一宗的法脈僅延續了二百年。這大概是由於宗風險峻而簡潔高古，於一語一字之中含藏無限的旨趣，即所謂函蓋乾坤；而其機用又是截斷衆流，不容擬議，幾乎無路可通，這對於中下根機是很不相宜的，致使雪竇不得不改變宗風，逐漸融合於他宗，而終於絕傳了。（黃懺華）

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷十九、卷二十二、卷二十三；《續傳燈錄》卷二、卷六、卷八、卷十二、卷十四、卷十八、卷十九；《五燈會元》卷十五、卷十六；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》。

雲巖寺

㈠**位於江蘇省蘇州閶門外之虎邱山**：又作虎丘寺、虎阜寺、武邱寺、報恩寺、東山寺等。據寺內碑刻所載，東晉．咸和二年（327），司徒王珣及其弟王珉捨別宅爲精舍，以竺法汰之高足道一爲開山。後，竺道生來此。相傳曾於此聚石講「闡提成佛」之義。劉宋時，曇諦嘗入寺，講儒書及《法華》、《維摩》等諸經。岌法師亦住此敷揚《涅槃》。至隋代智聚來住，一時大盛，遂造丈八盧遮那佛像。至北宋，楊岐派之紹隆於此建法幢，寺門之繁榮達到極點。

本寺昔爲東南一大叢林，宋時爲五山十剎之一。規模宏偉，琳宮寶塔，重樓飛閣，盛極一時。但寺宇曾多次遭劫，屢毀屢建，現存古建築僅有斷梁殿和五代古塔，其餘的頭山門、大殿、御碑亭等係清末以後重建。斷梁殿即寺院之二山門，始建於唐，重建於元，平面長方形，面闊三間，進深二間。殿內原有康熙手書「路接天閶」匾額及頻那耶迦塑像（俗稱哼哈二將），惜已毀。現存元碑一方、明碑三方，記述寺院沿革頗詳，爲重要歷史文獻。古塔位

於山頂，始建於後周・顯德六年（959），為八面七層、高約四十七公尺的木檐樓閣式磚塔，人稱虎丘塔。

(二)**位於四川江油縣竇圌山下：**始建於唐，宋時擴建，明末毀於兵火，清・雍正三年（1725）重修。有殿宇五重，主要有天王殿、大殿、禪堂、星辰殿等。大殿西側的星辰殿內存有宋代木作轉輪經藏（即飛天藏、星辰車），高約十公尺，直徑約八公尺，外形輪廓如木塔，可自由轉動，分上、中、下三層，上層為天宮樓閣；中層為藏身，四壁板上飾有大小木雕人像二百餘軀，表情姿態各異；下層為藏座。整個轉輪工藝精美，為珍貴的古代木雕奇作。

〔參考資料〕(一)《高僧傳》卷五、卷七、卷十一；《法華經玄義》卷十（上）；《續高僧傳》卷五、卷十、卷十四；《佛祖統紀》卷三十六；《宋高僧傳》卷四；《大明高僧傳》卷五；《虎邱山志》；《大明一統志》卷八；《大清一統志》卷五十五；《蘇州府志》卷四十二。

雲岡石窟

北魏時代所開鑿的石窟寺院。位於山西省大同西方二十公里的雲岡。原稱靈巖寺，今名石佛寺。此一石窟羣鑿建在桑乾河支流武周川所流經的砂岩斷崖上。東西一公里，大小總計四十餘窟，皆南向雕鑿，並依小谷分為東方、中央、西方三羣。東方羣，自第一洞至第四洞；中央羣，自第五洞至第十三洞；西方羣則自第十四洞起至第四十三洞。

北魏時代，佛教曾遭太武帝之彈壓，然在文成帝時又告復興。文成帝即位後，任命曇曜為沙門統，又依曇曜之奏請，在武州塞開鑿五石窟，以為太祖等五帝祈福。武州塞即雲岡；五窟即第十六洞至第二十洞。其後，獻文帝、孝文帝時也繼續開鑿石窟，直至太和十八年（494）北魏從平城遷都洛陽為止，其間共經歷三十五年持續不斷地大規模開鑿。

西方羣之五洞（即第十六洞至第二十洞，曇曜所指導鑿建的）年代最古。依次排列，先是東方二洞，其次從中央羣第七、第八兩洞開始向左右擴散，西方小窟在最後。第三洞為晚期所造，仍未完成。可大別為二大不同構造。初期鑿建的洞窟平面呈長圓形，圓頂形天井。前壁，上開明窗，下為入口。盛期所開洞窟大抵為長方形平面，有前後二室式及方柱式兩種，多為格子形天井，是建築式的。

雕像以如來、菩薩形為主，其他為聲聞、護法、飛天、供養者。大佛坐高十六公尺，大多結跏趺坐。也有立像、倚像。菩薩形另有採交腳、半跏姿態。飛天、供養像的姿態則更為多樣。其中，釋迦像最多，此外有多寶佛、定光佛、過去七佛、千佛、彌勒菩薩、觀音菩薩、護法神、門神（金剛）、濕婆神、毗濕奴神、羅漢、飛天、樂天、供養者，以及文殊維摩問答圖、佛傳圖、本生譚。

初期之如來形雕像，可以看出係受犍陀羅及笈多樣式的影響。體態豐滿有彈力，呈現所謂雄偉的大丈夫相。袈裟的披著方式，有偏袒右肩式及通肩式兩種，衣紋多為淺雕。晚期雕像為瘦長身形，衣著多採中國朝服形式，衣紋則為深雕。臉形也由圓臉變成瓜子臉。

裝飾採身光與頭光，內圈是蓮花，外緣為火焰，其間配列化佛、飛天、忍冬花紋等。龕有楣拱形或拱門形，以及屋頂形。前者為犍陀羅系，後者為中國系。蓮花蓮瓣、忍冬或葡萄花紋、人像柱、科林斯式柱頭、花繩、侏儒等西方樣式，及龍、獸面、垂帳、瓦葺建築、斗栱、人字束等中國樣式，處處可見。

西方五洞是具有釋迦即帝王思想的護法窟。中央羣大多係說法窟，也被用為僧房。造像造窟所根據的經典是：《法華經》、《維摩經》、《金光明經》、《彌勒上生經》。佛傳圖的根據則是《本起經》、《本生譚》、《雜寶藏經》等。造像題記較少，僅有483年、489年、495年、503年、515年五則。其中以太和七年（483）邑師法宗等五十四人造像記（十一洞）及太和十三年比丘尼惠定造像記（十八洞）最為著名。景明四年（503）比丘尼曇媚

造像記爲近代所發掘。此題記原被嵌在壁面。又，文字瓦、綠釉平瓦也曾出土。

雲岡石窟是佛教美術的重鎭，它發源自中亞，甚至遠及阿富汗及西南印度，並衍生龍門、鞏縣、天龍山等石窟，爲東亞佛教美術的基礎。從雲岡石窟可看到佛教與國家權力的結合、拓拔子民的樸直精神、西方與中國文化的調和，以及技術、勞力的大集合。

位於連接成樂、平城交通幹線上的雲岡石窟，在北魏自平城遷都洛陽後，寺運仍未衰退，由於靠近五台山，因此，在唐代仍頗著名，遼金時代，由於大同是當時的西京，故對於雲岡石窟的整修加彩及佛樓重建均甚重視。但到元明時代即不見往昔的隆盛景象，清初僅稍加修葺。康熙帝曾賜「法相莊嚴」匾額。

◉附一：常任俠〈雲岡石刻藝術〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑳）

開鑿石窟，雕刻佛像，這種藝術是從印度佛教徒開始的，例如印度西部的阿旃陀（Ajanta）石窟，便是從西元一世紀到八世紀完成的藝術傑作，爲世界著名的古典藝術寶藏之一。此種藝術向西北傳播，而有阿富汗的巴米羊石佛雕刻，向東傳播進入我國的西域，而有新疆的古代洞窟造像；再東到甘肅的敦煌，千佛洞的偉大藝術，更爲世界稱道，與阿旃陀藝術，可以互相媲美。

我國山西的大同雲岡石刻，較之敦煌千佛洞，略後一百年，爲北魏時所建造，在雕刻藝術上，爲東方的偉大奇蹟。從這羣石刻上可以特別注意的是：這時期由於佛教的傳入，中國原有的藝術作風，注入了有力的外來影響，發生了新的變化，構圖造型、花紋圖案，都有著新的意匠，與未受佛教影響以前的漢畫的作風，一切樸直古勁的人物車馬花紋，有很多的不同。雲岡石刻雖然仍舊保有不少中國古藝術的技法在內，但已發展出另一個新的面目。雲岡石刻藝術的淵源，與印度笈多王朝的黃金時代，發生著親密的聯繫。許多藝術史學者，並且從它的風格上、圖案上，看出與古代的波斯、古代的希臘也有一些關係。這些古代西方的藝術，經過複雜的途徑，迤邐蔓延，向東推遷，到達西域諸民族的領域，然後再到達中國。特別是波斯薩珊時代、印度笈多時代的藝術，從雲岡石窟的柱頭紋樣上，從雲岡石佛的雕刻造型上，隱隱的透露出密切的關聯。這種多樣的民族文化交流在一起，又復滙聚融合，長成了自己的新的面貌，它接受了上代的遺產，但它自身却有飛躍的發展。雲岡石刻的藝術，可以說是那一期間劃時代的藝術。繼之而起的，如洛陽龍門、太原天龍山、鞏縣石窟寺、武安響堂山、義縣萬佛洞等，其雕造的藝術手法，表現出中國自己創造的技巧更多，中國獨具的風格，更逐步的發揮出來。

雲岡石刻的興造，在北魏時。北魏定都於平城（即現在的大同），開始於西元398年；至西元494年，遷都洛陽，政治中心移轉，失去重要。作爲北魏的首都，約佔一個世紀。雲岡許多偉大的洞窟雕刻，即在這一百年的時期內完成。雲岡在大同之西二十餘里武州川北岸，石洞造像，從開鑿到現在，已經歷了一千六百年，長期的風化崩塌，尙存四十一洞。其中佛像在近百年來又受到不少人爲的損毀；在過去由於軍閥、地痞、奸商等的盜取，和外來的帝國主義者的盜買和强劫，遂使佛頭或整個佛軀，失去了不少。但大部份的精美作品，仍然在那裏放著光輝，今天它已經成爲我國的寶貴藝術遺產，不僅要極其愛護它，而且還要研究它，使古代藝術工作者的成就，更可從中吸取一些藝術的精華，以輔益今天民族新藝術的發展和創造，這個意義是很重要的。

興造雲岡石刻的北魏統治者，原爲鮮卑民族，居住興安嶺以東，即古西伯利亞的遊牧民族。當漢末魏晉時期，中國內部，紛擾不定，鮮卑拓拔部落，遂乘機由蒙古高原南下，進入大同盆地，拓拔部的族長拓拔珪，建立了北魏政權，征服了華北廣大地域。當時西來的佛教，已經盛行於甘肅、長安、河北等地；北涼國

據甘肅的姑臧，所崇奉的也是西域佛教。北魏攻破北涼，遷北涼的人民三萬餘家於國都平城，於是佛教的空氣漸濃，佛教的建築雕刻藝術，便在這個地區發展。甘涼的人民，帶著他們的宗教信仰而來，在大同立寺造像，便開始於這個時候。雲岡之與敦煌，兩地的佛教藝術，可以說是息息相通的。

拓拔族定居中國內地後，學習漢族文化，改變了舊有的生活方式，放棄畜牧，坐收漢族人民農耕的利益，並且接受了中國原有的宗教——道教；魏太武年號太平眞君，可見他對於道教的熱愛。他曾用崔浩的意見，尊敬老氏，禁止佛教，焚毀寺塔經卷。但不久到第四代統治者文成當政時，就改尊佛教。命曇曜爲沙門統，爲佛教僧侶的最高主持者，並用曇曜的意見，在雲岡造最大的石窟五所。雲岡石刻的開鑿，至此遂達到極盛的時期。

雲岡石佛洞，沿武州川山巖排列，由東向西，可分三部份。東部一至四號四洞，中部五至十四號十洞，西部十五至四十一號二十七洞。即現存四十一洞。《水經注》〈㶟水〉條說：「武州川水又東南流，水側有石祇洹舍，並諸窟室，比邱尼所居也。其水又東轉逕靈巖，鑿石開山，因巖結構，眞容巨壯，世法所希，山堂水殿，煙寺相望。林淵錦鏡，綴目新眺。」《水經注》撰於魏・太和時，離石窟的建築，不過四五十年，當時的盛況，可以想見。我們通常所指的曇曜五洞，即西部的十六至二十號五洞，此五洞的平面配置，佛像特別偉大，高達七八丈。大佛妙相莊嚴，富於中印度的作風；壁上的賢劫千佛，也都是精工製做。

雲岡石佛早期的雕刻，除此五洞外，中部的偏東諸洞，極富異國風格，也應是較早期雕刻之物。例如中部第七號所謂六美人洞，樂舞伎六美人，微笑踞幃帳中，就恰是印度古美人的面影。古梵文「沙恭達倫」戲曲，形容美人，肥後如鵝步，因此她與晚期諸洞的樂舞美人，身體修長，秀骨淸像者，絕不相類。中部偏東諸洞的飛天，肥短類似印度的阿旃陀壁畫所見；至晚期諸洞的飛天，則又逐漸吸收融合了漢畫的形態，別創新姿，與阿旃陀式及笈多式相遠。而與遼東輯安通溝古墓壁畫式相近。早期的印度氣息濃重，晚期的則中國作風加深了。北魏後期遷都洛陽，在龍門的雕刻，顯然與雲岡早期的雕刻不同，而與雲岡晚期的雕刻相接。

雲岡早期的藝術工作，並且有印度僧侶直接參加的可能。《魏書》〈釋老志〉說：「太安初，有師子國胡沙門邪奢遺多浮陁難提等五人，奉佛像三到京都，皆云備歷西域都國，見佛影迹及肉髻，外國諸王相承，咸遣工匠摹寫其容，莫能及難提所造者。去十餘步視之炳然，轉近轉微。又沙勒胡沙門赴京致佛缽，並畫像迹。」中部偏東諸洞，特多印度構圖意匠，《佛所行傳》中的故事，更爲其他各洞所無。又中部第八號所謂佛籟洞的，其拱門東側所雕爲大自在天，西側所雕爲毗紐天，原非佛教中的神，而爲印度民間原始的神，在此刻於門側，做爲佛教的守護神。大自在天又稱濕婆（Shiva），爲現今印度教所敬的破壞的神、吉祥的神，而且是生產的神，三頭八手，中央戴寶冠爲菩薩面，左右戴三角帽爲勇猛面。右邊的第一手，持葡萄象徵多產。左右第三手持弓矢，象徵破壞。第四手擧日月，下踞一牛，爲印度教中的大神，至今崇敬遍於南北印度。毗紐天印度名維西努（Vishnu），密教稱爲那羅延天，也是印度教中的大神；其下乘的鳥，印度名迦樓羅（garuda），中國稱爲金翅鳥，極其猛鷙，爲印度神話中的怪物。這些印度的神靈異物，表現在中國雕刻中，當時大概有印度的圖樣，做爲範本。或者自印度遠來的僧侶，參加工作，也有可能。至於石窟的形式，印度阿旃陀原有兩種，一種稱爲支提洞，梵文caitya之對音，此言藏舍利的塔，可稱塔洞。又一種稱毗訶羅洞，梵文vihara之對音，《玄應音義》說：此雲遊行處。《求法高僧傳》說：毗訶羅是住處義，可稱僧房，爲僧侶講學會

集之所。在洞的後方，雕刻佛像，以備禮拜。在雲岡的石洞，兩種形式的都有，但與阿旃陀相較，也有變化；特別是塔的形式，多是中國式的構造，這是民族形式與域外彩式融合的結果。

雲岡石洞中的裝飾圖案有些是中國固有的，有些是吸收外來的。如龍、鳳、螭首、饕餮、獅子、金翅鳥等動物紋，除後二者與波斯、印度有關，其他都是中國固有的。不過在雕刻的方法上，仍受著西方的影響。至於迴旋的卷草紋，日人所謂忍冬唐草紋的，變化甚多，大率源於希臘，經波斯及印度北部犍陀羅而入中國，以後在中國又加以變化，如應用至今的西番草、西番蓮等西番紋樣，實皆由此變化而來，在阿旃陀壁畫中，亦曾見類此的圖案意匠。石洞的柱頭裝飾，有爲波斯式的與峨特式的，在漢畫中絕未發現，這顯然是從西域移入的建築藝術。

雲岡石洞中關於音樂舞蹈的雕刻，甚爲豐富，當時盛行的胡樂、箜篌、琵琶等爲主要的樂器。《通典》說：「（後魏）自宣武以後，始愛胡樂，洎於遷都，屈茨琵琶、五絃、箜篌（中略）洪心駭耳。」屈茨亦譯龜茲，《大唐西域記》說他的樂伎妙善諸國，它混合了北印和波斯的樂律，向東傳播。入中國後，有喧賓奪主之勢，在隋唐的宮廷中，成了十部樂的支配力量。其後終於變成了中國的國樂。雲岡各洞的雕刻，幾乎都有伎樂供養，尤以中部諸洞，樂隊最多。樂人所持有琵琶、箜篌、排簫、腰鼓、橫笛、豎笛、雙鐃、鶯篥等等，與敦煌壁畫中所繪的樂舞，都是研究中國古音樂的重要資料。

雲岡石洞的藝術工作，當時使用了很多人民的力量，開鑿工人常達數萬。並且當時的最高主持人曇曜，通過了北魏的統治者，確立了寺院經濟制度，設立僧祇戶和佛圖戶，僧祇戶供給僧人糧食，佛圖戶隸屬寺院，供各種的勞役，雲岡雕刻藝術的成就，即成於這些人民之手。在一千餘年後的今天，對於這個藝術遺產，應該好好加以保護和研究。防止繼續風化崩塌，修整建築造像的隙漏，清洗俗惡的圬墁顏色，這將是專家們所注意的工作。

◉附二：長澤和俊著．張桐生譯〈雲岡的佛教美術〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊿）

雲岡石窟簡介

雲岡石窟位於大同市的西方約十五公里的地方。出了大同的西門，在廣野當中馳騁一段路以後，過了小站村不久，左手邊就可以望見武州河（十里河）了。雖說已是四月初春，可是川面的大部份仍然覆著冰層。兩邊是悠緩的禿山，連綿不斷，沿路的兩排樹上隱約可見嫩綠的新芽，四周是一片春風駘蕩，恬靜舒適的光景。聽說這附近目前正盛行開採煤礦。（中略）

在青磁窟參觀了三龍壁，接著再往西走，於九點四十五分左右抵達雲岡石窟。現在的石窟周圍圍著土牆。進了正面山門的右手邊是事務所；在這裏，我們受到了雲岡石窟寺管理所長員海瑞氏等人的歡迎。首先，研究主任馬玉基氏對石窟的現況作了如下的說明：

「今天，我們非常歡迎各位先生到這裏來參觀，這個雲岡石窟對許多日本人並不陌生，尤其是水野清一先生的研究那麼有名，想日本的各位先生也都已經非常熟悉了。近三十年來，雲岡石窟經過修理以後可說面目一新，我們對石窟藝術的完全保護和修復工作一直沒有間斷過，我們撥出了許多經費用在這個我國有數的貴重文化財上面。衆所周知，雲岡是我國最大的石窟寺院之一，開鑿始於北魏時代，到今天已有一千五百年的歷史了。不過，這個石窟的實際開鑿年數却意外的短，是在北魏文成帝（452年即位）到孝文帝（494年遷都洛陽）之間的短短的四十多年之間開鑿的。

根據《魏書》〈釋老志〉、《水經注》的記載，這個石窟原來的規模似乎較現存的要雄偉得多。據說東西長達二十公里。可是，經過了一千五百年的歲月，在自然的風化和人爲的破

壞之下，現在只剩下一公里左右了。

近幾十年來，我們對石窟進行了全面的調查，結果發現包括小窟在內共有五十三窟，佛像一共刻了五萬一千座，其中最大的高約十七公尺，最小的只有二公分。

雕刻的內容是研究古代建築式樣及服制的好資料，現在已經有許多內外的學者從事這方面的研究，這是大家所熟知的。雕刻的主題有本生圖、佛傳圖等，都是表現佛教內容的東西。也是我國古代人民所創造出來的優秀的藝術。正如大家今日所見，可以說是傳達了古代的建築、服制等文化的貴重資料。

在開放以前，雲岡由於人爲的破壞而淪於荒廢，大約有一千四百尊雕像被國際上的不肖分子盜走了。現在散存於世界各地的博物館，展現著當時栩栩如生的佛像容顏及華麗的衣裳。

至於說到石窟的現狀，現有的大洞約二十窟，從東到西依順序稱作第一窟、第二窟……。第一窟、第二窟位於最東端，窟的形狀呈正方形，中央有一個方形的樓閣式塔柱，四周壁上的佛像大部已風化剝落。不過，第一窟東壁下部的本生圖則幾乎仍維持著原狀。

第三窟是雲岡最大的洞窟之一，前面的斷崖高約二十五公尺，上部有十二個長方形的窗戶，前面大概曾經有過木造的建築物，後壁正面兩端有巨大的一佛二菩薩，具備了在他窟所看不到的豐滿的體軀及風貌，據推測應是隋唐時代的雕刻。

雲岡的精華所在自然是曇曜五窟了，尤其是第五、六窟的豪華壯麗更令人嘆爲觀止。這兩個石窟是保存得最好的洞窟，前面有四層覆堂。窟的形狀呈橢圓形，中央有十七公尺高的坐佛，周圍的壁面也都裝飾著佛龕造像。第六窟的前面也有明代的覆堂，形狀呈正方形，中央有一個高十五公尺的巨大的方形塔柱，四面雕刻了許多佛像，周圍壁上也有許多佛、菩薩、羅漢、飛天等雕像。特別是在東、南、西三壁的下方及塔柱上刻著佛傳圖，手藝高妙，色彩也仍然鮮麗，是雲岡的代表石窟。

因爲時間的關係，後面就作簡略的說明。第七窟、第八窟和其他的窟有點不同，因爲受到西方佛教美術的影響很深，在入口的地方雕刻了阿修羅、比休奴、西比亞等神像。尤其是第七窟中的六美人像，可說美侖美奐，無與倫比。

從第九窟到第十三窟，因爲擁有華麗的色彩和豪華的雕像羣所以又稱爲五華洞。各石窟的前室明朗華麗，本尊及其四周的佛像、佛傳、本生畫雕刻得維妙維肖，和其他的各窟比較起來更顯得光彩奪目。

第十六窟到第二十窟是最早開鑿的石窟羣，稱作曇曜五窟。其中尤以第二十窟的露天大佛像爲有名，高約十五公尺，耳朵長達二・五五公尺，是非常巨大的大佛。

第二十一窟到第四十二窟是太和十八年，北魏從大同遷都洛陽前後的石窟羣。龍門石窟是遷都以後開鑿的。把雲岡石窟拿來和這些西方的洞窟比較來看的話，可以發現彼我石窟在式樣上的共通性。

這些石窟羣在最近幾十年曾受到妥善的保存，石窟的修復工作也已經進行了二十次左右。1973年法國的龐比德總統訪問了雲岡，頗爲這裏的荒廢感到惋惜，其後不久，我們在三年之內將石窟作全面的修復。雲岡文物研究所就使用法國的高分子化學粘著劑修補石窟的裂縫，大約三年以後，就恢復成現在大家所看到的石窟了……。」（中略）

雲岡美術中的西方成分

關於雲岡美術的源流，到目前爲止衆說紛紜，不過，大致上可以分爲犍陀羅派和笈多派。439年，北魏繼承了北涼的佛教文化。445年，由於萬度歸的遠征西域而吸收了鄯善、龜茲的佛教文化。又藉著董琬及其他的使者，宋雲、惠生等人的入竺而敏感地攝取了西域、天竺的文化。這樣的北魏文化所受到的西域文化的强烈滲透似乎是超出我們想像的。一般把犍陀羅美術分爲早期犍陀羅美術（一至三世紀中頃）和後期犍陀羅美術（三世紀中至五世紀，

又名印度・阿富汗樣式）。早期盛行希臘・羅馬風的石雕，到了後期則石雕流於形式化，取而代之的是塑像的流行。塑像大量的生產，而且流行一種著衣單薄、肉體起伏的樣式。另外一方面，在印度盛行摩突羅派的美術，這是一種以Jamalpur的佛立像爲代表的通肩式的樣式，著用單薄的衣服，衣紋呈現平行的波浪線條。與此相對的，三世紀的中亞細亞流行一種所謂的中亞細亞樣式，這是後期犍陀羅的塑像樣式和摩突羅的石雕樣式互相混合不分的一種樣式。比方說在拉瓦克塔周邊出土的塑像佛立像羣就是屬於這種樣式。吸收了北涼和鄯善、龜茲佛教文化的北魏佛教美術必然是這些地方的佛教美術在各種方式的混合下，傳入發展而成的。

我們先來看一下大佛，巴米安的大佛據說也是四至五世紀的作品，製作年代雖然並不明確，不過，當時營造大佛的知識應該已經從西方傳進來了吧！曇曜五窟各佛像身上的衣紋就是模仿了中亞細亞樣式以及摩突羅式的單薄衣紋。而且，大佛的張大的眼睛，清秀的眉毛，圓臉，沒有雕刻頭髮的頭部等等，這些都是模仿西域地方塑像吧！

雲岡地方所以都是岩石上的浮雕，大概是因爲初期犍陀羅美術的知識以某一種方式傳入北魏的緣故。此外，在作爲裝飾用的天使、寶冠、衣著，天部的冑甲、劍、鉾等，也可以找到伊朗的成分。特別值得注意的是，裝飾各窟的花紋，比方說柱頭、五重塔上部和欄間的忍冬紋、蓮華瓣連接的花紋、蓮華紋、獅子座、花綵紋樣，天人像等都是與希臘、犍陀羅紋樣相通的。

此外，各窟所裝飾的本生圖、佛傳圖（佛誕、出行、弓技、後宮歡樂、出家踰城等）的主題也都是與犍陀羅最爲接近的。比方說，第六窟西壁的菩薩前面蹲著的馬，與犍陀羅的同樣主題中的馬有著完全相同的構圖。也許在雕刻這種浮雕的時候，使用了從印度西域傳來的相同的畫稿。

其他穿著厚衣的諸佛像，圍繞著修行中的婆羅門和諸佛的兒童，完全是犍陀羅的樣式。雲岡在塡補空間的時候，畫了許多天人、童女，這些東西不論從形態上來看也好，從主題上來看也好，有許多是與犍陀羅一致的。其他像人柱、四天王的武裝等，也與犍陀羅的極爲相似。

頂上的Laternen decke、佛龕（尖栱龕、楣栱龕、只有天蓋的龕）、柱頭的爵狀葉形裝飾，以及菩薩的寶冠等，仔細觀察這些小地方，則更會發覺有許多相同於犍陀羅的石雕。

〔參考資料〕 水野清一《雲岡石窟とその時代》、《雲岡石窟聿》（1944）；水野清一、長廣敏雄《雲岡石窟》（1951～1956）。

雲棲法彙

三十四卷。明・王宇春等人合編。係明代碩德雲棲袾宏（蓮池大師）之全集。袾宏曾駐錫於杭州五雲山西麓之雲棲寺。故此書稱爲《雲棲法彙》。萬曆四十三年（1615），袾宏示寂後，門下居士鄒匡明、王宇春費十晝夜集其遺著，得著述三十一部。天啓四年（1624），由門下廣寂、大賢、大雯、大霖等人與居士王宇春、宋守一等數人，協力校閱印刻而成。內容如次：《華嚴經感應略記》、《楞嚴經摸象記》、《瑜伽施食儀註》、《梵網戒疏發隱》、《梵網戒疏發隱事義》、《梵網戒疏發隱問辨》、《阿彌陀經疏鈔》、《阿彌陀經疏鈔事義》、《阿彌陀經疏鈔問辨》、《具戒便蒙》、《尼戒錄要》、《遺教經論疏節要》、《沙彌律儀要略》、《淨土疑辨》、《禪關策進》、《長慶集警語選》、《往生集》、《名僧輯略》、《緇門崇行錄》、《武林西谿高僧事略》、《皇明名僧輯略》、《水陸儀文》、《施食儀軌》、《皇明護法錄》、《西方發願文》、《竹窗三筆》、《答四十八問》、《山房雜錄》、《自知錄》、《正訛集》、《僧訓日記》、《直道錄》、《戒殺放生文》。清・光緒二十三年（1897）到二十五年，金陵刻經處再

度重刻，並增補《雲棲遺稿》、《雲棲規約》、《雲棲記事》、《雲棲塔銘偈讚》等數部。1972年台灣有影印本，易名爲《蓮池大師全集》。

雲門匡眞禪師廣錄

三卷。唐・雲門文偃撰，守堅編。宋・熙寧九年（1076）序刊。又稱《雲門錄》、《雲門廣錄》。收在《大正藏》第四十七册。內容分三卷。上卷爲對機三二〇則、十二時歌、偈頌，中卷爲室中語要一八五則、垂示代語二九〇則，下卷爲勘辨一六五則、遊方遺錄三十一則、遺表、遺誡、行錄、請疏。卷首有熙寧九年蘇澥之序，卷末附德山緣密〈頌雲門三句語〉。此外，明・郭凝之所編之《五家語錄》中，亦有《雲門匡眞禪師語錄》（《禪宗全書》第三十九册），內容之編次與此書不同。

◉附：雲門文偃語錄選輯

⑴問：「如何是禪？」師云：「是。」進云：「如何是道？」師云：「得。」問：「父母不聽不得出家，如何得出家？」師云：「淺。」進云：「學人不會。」師云：「深。」

⑵師云：「莫道今日瞞諸人好，抑不得已，向諸人前作一場狼藉。忽被明眼人見，成一場笑具，如今避不得也。且問汝諸人，從來有什麼事？欠少什麼？向汝道無事，已是相埋沒也。須到者個田地始得。亦莫趁口亂問，自己心裏黑漫漫地，明朝後日大有事在！爾若根思遲回，且向古人建化門庭東覷西覷，看是什麼道理。爾欲得會麼？都緣是汝自家無量劫來妄想濃厚，一期聞人說著，便生疑心，問佛問法，問向上問向下。求覓解會，轉沒交涉。擬心即差，況復有言。莫是不擬心是麼？更有什麼事？珍重！」

⑶師云：「我事不獲已，向爾諸人道直下無事，早是相埋沒也！更欲踏步向前，尋言逐句，求覓解會，千差萬別！廣設問難，贏得一場口滑，去道轉遠，有什麼歇時？只此個事若在言語上，三乘十二分教豈是無言語？因什麼道教外別傳？若從學解機智，只如十地聖人說法如雲如雨，猶被呵責，見性如隔羅穀。以此故知，一切有心天地懸殊。雖然如此，若是得底人，道火不能燒口；終日說事，未嘗掛著唇齒，未曾道著一字；終日著衣吃飯，未曾觸著一粒米，掛一縷絲。雖然如此，猶是門庭之說，須是實得與麼始得。若約衲僧門下，句裏呈機，徒勞佇思。直饒一句下承當得，猶是瞌睡漢！」

⑷諸兄弟！若是得底人，他家依衆遣日。若未得，切莫掠虛，不得容易過時，大須仔細，古人大有葛藤相爲處，祇如雪峯和尚道：盡大地是爾。夾山和尚道：百草頭上荐取老僧，鬧市裏識取天子。洛浦和尚云：一塵才起，才地全收；一毛頭師子全身。總是爾把取翻覆思量看，日久歲深，自然有個入路。此個事無爾替代處，莫非各在當人分上。老和尚出世，只爲爾作個證明。爾若有個入路、少許來由，亦昧汝不得，若實未得方便，撥爾即不可。

⑸兄弟！一等是踏破草鞋行脚，拋却師長父母，直須著些子眼睛始得。若未有個入頭處，遇著本色咬豬狗手脚，不惜性命，入泥入水相爲，有可咬嚼，眨上眉毛，高掛鉢囊，十年二十年，辦取徹頭。莫愁不成辦。直是今生未得，來生亦不失人身，向此門中亦乃省力，不虛辜負平生，亦不辜負施主師長父母。

⑹直須注意，莫空過時。遊州獵縣，橫擔拄杖，一千里二千里走。這邊經冬，那邊過夏。好山好水，堪取性，多齋供，易得衣鉢。苦屈！苦屈！圖他一斗米，失却半年糧。如此行脚有什麼利益？信心檀越一把菜一粒米，作麼生消得？直須自看，無人替代。時不待人，一日眼光落地，前頭將何抵擬？莫一似落湯螃蟹手脚忙亂，無爾掠虛說大話處。莫將等閑，空過時光。一失人身，萬劫不復。不是小事，莫據目前。俗子尚猶道「朝聞夕死可矣」，況我沙門，合履踐何事？大須努力！

⑺上堂云：「大衆！汝等還有鄆州針麼？若

有，試將來看。有麼？有麼？」衆無對，師云：「若無，散拔衣裳去也。」便下座。

⑻上堂云：「諸方老禿奴，曲木禪床上座地求名求利。問佛答佛，問祖答祖，屙屎送屎也！三家村裏老婆傳口令相似，識個什麼好惡？總似這般底，水也難消。」（以上摘錄自《雲門廣錄》卷上）

⑼師有時云：「若言即心即佛，權且認奴作郎。生死涅槃恰似斬頭覓活。若說佛說祖、佛意祖意，大似將木槵子換却爾眼睛相似。」

⑽師或時以拄杖打露柱一下云：「三乘十二分教說得著麼？」自云：「說不著。」復云：「咄！者野狐精！」僧問：「只好師意作麼生？」師云：「張公吃酒李公醉。」（以上摘錄自《雲門廣錄》卷中）

⑾師初參睦州蹤禪師，州才見師來，便閉却門。師乃扣門，州云：「誰？」師云：「某甲。」州云：「作什麼？」師云：「己事未明，乞師指示。」州開門一見便閉却。師如是三日去扣門。至第三日，州始開門，師乃拶入。州便擒住云：「道！道！」師擬議，州托開云：「秦時轢轢鑽！」師從此悟入。

⑿師到雪峯莊，見一僧，師問：「上座今日上山去那？」僧云：「是。」師云：「寄一則因緣問堂頭和尚，只是不得道是別人語。」僧云：「得。」師云：「上座到山中，見和尚上堂，衆才集，便出握腕立地云：『這老漢項上鐵枷何不脫却？』」其僧一依師教。雪峯見這僧與麼道，便下座攔胸把住其僧云：「速道！速道！」僧無對，雪峯托開云：「不是汝語！」僧云：「是某甲語。」雪峯云：「侍者！將繩棒來。」僧云：「不是某語，是莊上一浙中上座教某甲來道。」雪峯云：「大衆！去莊上迎取五百人善知識來。」師次日上山，雪峯才見便云：「因什麼得到與麼地？」師乃低頭，從茲契合。（以上摘錄自《雲門廣錄》卷下）

雲門麥浪懷禪師宗門設難

一卷。明・麥浪明懷撰，許元釗錄，蔡武、卓發之合校。略稱《宗門設難》。收於《卍續藏》第一二七册、《禪宗全書》第三十四册。全書採取問答體形式，針對宗門中之重要問題，設二十五個問答，藉以顯揚宗義。

關於本書之撰述緣由，據文中所述，明・萬曆四十八年（1620），一設難者來訪麥浪禪師，二人對坐，設難者提出「直指人心，見性成佛，掃除觀行，不立文字，參禪一句，已是瘡疣，云何曹洞、臨濟諸師，更立三玄三要、五位三關，如是等，豈不悖初祖西來之意耶？」等二十五個問題，由禪師一一作答，乃成此書。

須達（梵、巴Sudatta）

古中印度憍薩羅國舍衛城長者，波斯匿王的主藏吏。又稱須達多、蘇達哆，意譯善施、善授、善與、善給、善溫。氏爲城中富豪，秉性仁慈，因常憐愍貧窮、孤獨者，好行布施，故人譽爲阿那他擯荼陀（梵Anāthapiṇḍada，巴Anāthapiṇḍika，藏Mgon-medzas-byin，譯給孤獨食或給孤獨）。有七子二女，氏在爲第七子婚事而滯留王舍城時，曾至竹林精舍拜謁佛陀，聽聞說法，而內心感得無畏。氏乃發淨信，歸命釋尊，受五戒而成爲優婆塞。其後，爲使佛陀遊化舍衛城，乃偕舍利弗回國籌劃建精舍之事。時，氏見城南祇陀太子之苑林適於修道，遂以滿地之黃金購得，而造內含十六大院，六十小坊的大精舍，名祇樹給孤獨園（即祇園精舍），作爲佛陀及衆僧的住處。此外，並率全家歸依佛教，故其家中法音不絕。後，氏生病時，阿難、舍利弗曾來慰問，命終生兜率天。然另有一說，謂阿難、舍利弗爲長者宣說法要，病乃痊癒，故感謝佛陀之恩義云云。

〔參考資料〕《賢愚經》卷二；《中阿含經》卷六、卷三十九〈須達哆經〉；《增一阿含經》卷四十九；《雜阿含經》卷三十七；《福田經》；Narada《The Buddha and His Teaching》。

須菩提（梵、巴Subhūti，藏Rab-ḥbyor）

釋尊十大弟子之一。又稱須浮帝、須扶提、蘇部底、蘇補底、藪浮帝修、浮帝、須楓，意譯善現、善吉、善業、善實、空生。由於他在佛弟子中「恆樂安定、善解空義、志在空寂」。所以有「解空第一」的稱號。也是大乘諸部般若經（如《金剛經》）中，佛陀在解說空義時的當機者。

關於須菩提的身世及信佛因緣，頗有不同傳說。其中一說，謂須菩提出身於舍衛國婆羅門家。自幼智慧聰明出衆，但是性情倔强好嗔，因此使親友對他常感到厭煩。後來離家入山，在山林中他甚至見到鳥獸或風吹草動，都生嗔恚，終無喜心。當時由於山神的導引得見佛陀，即生歡喜，佛爲說嗔恚果報之苦，當時悔悟前非，求得皈依入道，經過精進修習，終獲證得阿羅漢果。

須菩提不只善解空義，而且將空義應用在日常修行生活之中。有一次，他在羅閱城耆闍崛山中縫衣服。當時他聽說佛陀將到該地，本來想立刻動身出門去禮佛。在他即將動身時，隨即思維不該以色身形相去衡量佛陀，因爲一切法的本性「悉皆空寂，無造無作。」而且佛陀也曾說：「若欲禮佛者，當視於空法。」因此，他立刻悟到眞正的禮佛，不應著住在佛陀的色身，而是要明了諸法性空，徹見如來法身。所謂：「能禮所禮性空寂」。這件事例，說明了他所以能獲得「解空第一」美譽的緣由。

由於須菩提的善解空義，因此對一切現象乃能透徹地體悟其實相，而不致被差別相所轉，對外境的或逆或順，皆能夠不起著住，不起諍訟。所以他在佛弟子中，也擁有「無諍三昧，最爲第一」的美譽。依《大毗婆沙論》所載，由於他常常沈浸在「無諍三昧」的境界中，所以，有一次，有人問他是誰，他曾回答說：「我是被世間人假立名稱爲『須菩提』的那個人。」

〔參考資料〕《撰集百緣經》卷十；《譬喻經》；《大毗婆沙論》卷一七九；《大智度論》卷五十三；《法華文句》卷二之上；《增一阿含經》卷三、卷二十八；《大唐西域記》卷四。

須摩提（梵Sumagadhi）

釋尊時代舍衛城給孤獨長者的女兒。又譯須摩迦提、修摩提、三摩竭、善無毒、善賢等名。他與父親都是釋尊的虔誠皈依者。由於須摩提顏貌端正，如桃華色，世所希有。因此，給孤獨長者的摯友、住在東方滿富城的滿財長者乃娶她爲兒媳婦。

滿富城是信仰裸形外道的地方。凡是外地嫁到該城的新婦，也都要隨俗地供養六千位裸形外道。當須摩提抵達滿財長者家中時，依例必須向六千裸形修行者禮拜。這時，她不但拒絕，而且還藉機會闡述佛教的道理與儀節，並且使滿財長者也生起供養釋尊及僧寶之心。當釋尊率諸大弟子蒞臨該城時，爲了度化當地民衆，乃現出種種神變。終於使六千外道離開該國，而扭轉了該國的外道信仰，使該地成爲佛化地區。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十二；《給孤獨長者女得度因緣經》；《須摩提女經》；《三摩竭經》。

須彌山（梵Sumeru-parvata）❶

印度神話中，屹立於世界中央金輪上的高山。或作須彌樓、修迷樓、蘇迷盧，略稱迷盧（Meru）。意譯妙高或妙光。相傳此山有七山七海繞其四周，入水八萬由旬，出於水上高八萬由旬，縱廣之量亦同。周圍有三十二萬由旬。由四寶所成，北面爲黃金、東面爲白銀、南面爲琉璃、西面爲頗梨。而須彌山四方的虛空色，也由這些寶物所反映。七金山與須彌山間的七海（內海），充滿八功德水，七金山外隔著鹹海（外海）有鐵圍山，鹹海中有鬱單越（北）、弗婆提（東）、閻浮提（南）、瞿耶尼（西）四大洲，此即所謂的「須彌四洲」。

在上列諸山中，須彌山及七金山皆爲方形

，只有鐵圍山是圓形。以上九山、八海由三輪所支持。風輪在最下，其量廣無數，厚十六億由旬。其上有水輪。水輪上部則凝結成金輪。水、金二輪深度共達十一億二萬由旬，下方八億由旬是水輪。而兩輪之廣，直徑十二億三千四百五十由旬。最初，由於有情業增上力，風輪生，依止於虛空，又依有情之業力，大雲雨起，澍風輪上，積爲水輪，又因業力風起，擊水，上部結爲金輪。這是有情的依處，即器世間，住在此間的有情有天、人、阿修羅等六趣。

諸天中有地居天、空居天之別，六欲天中的忉利、四王二天屬地居天位，忉利天位於須彌山頂上。四王天位於須彌山的第四層級。又須彌山的第三層級以下，有四王天的眷屬夜叉神止住，住第三層的稱爲恆憍，住第二層的稱爲持鬘，住初層的稱爲堅手。七金山以及日輪、月輪的宮殿內，也有四王天的眷屬止住。六欲天（欲界）上面有色界四禪十六天，其上更有無色界四天。

依上述三輪的支持，由九山、八海、四洲構成的國土，稱爲一世界或一須彌世界。一千個須彌世界稱爲中千世界，一千倍的中千世界稱爲大千世界。由於有小中大的區別，所以總稱爲三千大千世界，此即爲一佛的化境。此世界乃是爲六趣二十五有界的有情作依止，相對於有情世間，而稱爲器世間。

在六趣中，地獄（奈落）在南閻浮洲下一千由旬至四萬由旬間，有等活地獄至無間地獄的八熱地獄。其眷屬地獄，即十六遊增地獄，位在各地獄的四門。又，八寒地獄亦在其附近，南閻浮洲以及東西二洲，也有孤地獄散佈。一說地獄趣在大鐵圍山間。其次，餓鬼趣除居其本處南閻浮洲下五百由旬外，也散住於人天間。畜生趣以大海中爲本處，而徧在諸趣中。阿修羅趣以須彌山麓與須彌海爲本處，又徧在各處，以和忉利、四王二天戰鬥爲事。人趣居四大洲及其眷屬八洲，但南洲所屬的遮末羅洲，是羅剎的住處。四王、忉利等六欲天，及色界、無色界都是天趣的住處。

以上是《長阿含經》第四分〈世記經〉以及《俱舍論》、《瑜伽師地論》等所揭示的世界建立說，又稱須彌山說。按須彌山說原係印度之宇宙論，佛教亦加以沿用，古來中國及日本的佛教界皆信奉不渝，然日本在德川時代，由於地動說的輸入，世人漸有疑須彌山說者，佛徒爲此作辯護者亦頗不乏人。其中，圓通於文化七年（1810）撰《佛國曆象編》五卷，論述須彌山說之不謬；其門弟禪機等人又再補充師說；禪機門下有佐田介石，撰《天動等象記》、《視實等象儀詳說》等，亦力唱須彌山說，於明治初期，喧騰一時。

◉附：印順〈須彌山與四洲〉（摘錄自《妙雲集》下篇⑪）

須彌山中心的世界觀，是佛教古典的一致傳說。佛教的傳說，以須彌山爲中心，九山（連須彌山）八海圍繞著；在須彌山的四方海中有四大洲；日與月，旋繞於須彌山的山腰。我在《佛法概論》第九章說：「這樣的世界，與現代所知的世界不同。」換言之，佛教的傳說，與近代所知的世界情況，並不相合。假使說，這是微小到看不到的，或遠在十萬百萬億國土以外的，那就不是一般世間知識所能證實，也不是一般知識所能否認，我們大可以不必過問。可是，須彌山是我們這個世界的中心，而四洲又是同一日月所照臨的地方。又近又大的世界，我們自己的世界，這是不能避而不談的。這一古傳與今說的不能完全相合，應該有一合理的解說。否則，有近代知識的人，可能會引起誤會，因此失去佛法的信仰。

我在《佛法概論》中，曾有過一項解說。但試作合理的解說，不是由我開始。《佛法概論》中說：「以科學說佛法者說：須彌山即是北極；四大洲即這個地球上的大陸，閻浮提限於亞洲一帶。」這是老科學家王小徐先生的解說。這一解說，對於傳說的南洲日中，北洲夜半，恰好相合。但以須彌山爲北極，變高山爲

冰地，與固有的傳說，似乎距離得太遠。還有，「眞現實者說：須彌山系即一太陽系；水、火、地、金四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星即四大王衆天，太陽即忉利天」。這是太虛大師《眞現實論》所說的。依著這一解說，以北拘羅洲爲另一星球，可以不成問題。而傳說太陽旋繞於須彌山腰，而現在解說爲太陽即是須彌山頂的忉利天，也不大相合。

對於這一問題，我有幾點意見：

⑴佛是德行的智慧的宗教家，他著重於引人離惡向善，斷惑證眞。對於世界的情況，只是隨順世俗所說的世間悉檀。換言之，佛說的天文地理，是隨順當時印度人所知的世界情況而說，並不是照著佛陀知見的如實內容來說。如母親要幼兒服藥，幼兒卻仰望天空，說烏雲中的月亮跑得眞快。慈母不必要糾正他的錯覺，因爲他還不能了解「雲駛月運」的道理。說也徒然，也許會越說越糊塗。倒不如順著他說，勸他趕快把藥丸吞下。如來說法也如此，有「隨衆生意語」，「世界悉檀」，有「嬰兒行」，「婆婆啝啝」的順著愚癡衆生，說些不徹底話。「黃葉止兒啼」，「空拳誑小兒」，這在佛法中，都是善巧方便，如語實語。如釋尊而生於今日，或不生於印度，他所說的世界情況，當然不會隨順古代印度人的世界觀而說。如忽略了這點，把曲順世俗的隨他意語，看作天經地義，那就「根本違反了佛陀的精神」。

⑵我以爲，像佛教流傳的世界情況，是「釋尊部分的引述俗說，由後人推演組織完成」。如漢譯《長阿含》的〈世記經〉（體裁與內容，近於印度的往世書），特地詳細的論述世界情況，而阿育王時南傳錫蘭的巴利文本，還沒有此經。其實此經的序分，明白說到由弟子間的商議而引起。與此經內容大同小異的《立世阿毗曇論》，屬於論典，說這是「佛婆伽婆及阿羅漢說」。這不但說明了，這裏面包含了佛弟子所說的成分，更證明了這只是由佛弟子討論組織完成，認爲合乎佛意。可是，佛說的不一定如此。

⑶古代的地理傳說，起初都是有事實依據的。或者是觀察得不精確，或經過某些人的想像，這才說得與實際不相應。如我國燕齊方士傳說的：「海上神山」，「蓬萊三島」，當然有事實根據的。可是海上的三島，並沒有如方士們想像的那樣是神仙住處。又如經中說：無熱大池，流出四大河。依實際觀察所得，帕米爾高原，確有大池，俗稱維多利亞湖。從四方高山發源而流出的，確有恆河、印度河、縛芻河；至於徙多河，即是流入新疆的塔里木河，可能古代與黃河相啣接。然而，說由無熱大池流出，說由四方，牛口象口等流出，就不盡不實了。現在所要討論的，須彌山爲世界中心，拘羅、閻浮提洲等，當然也有事實根據的。不過在傳說中，不免羼入想像成分，弄到與實際情形脫節。所以，唯有從傳說中，尋求其原始依據的事實，才是對於傳說的合理解說。

「我以爲，古代的須彌山與四洲說，大體是近於事實的」。先從須彌山來說：須彌山，實即是喜馬拉耶山（其實，這不只是我個人所說）。這不但是聲音相合，而且須彌山爲世界的最高山，而依近代測量，喜馬拉耶山也是這個世界的最高山。漢譯的經傳中，須彌山以外，有雪山，其實雪山也就是須彌盧山。如釋迦族後裔四國中，有呬摩呾羅國，意思就是「雪山下」。又在喜馬拉耶山南麓，有蘇尾囉（即須彌盧的異譯）國，古稱爲雪山邊地。所以，雪山——喜馬拉耶山與須彌盧山，爲同一名詞的分化。在佛教的傳說中，離開雪山而說須彌山，須彌山也就消失於現實空間，而不知何在了！

我從〈起世經〉中，見到海在地面的古說，這是與四洲在海中的傳說矛盾。又從《阿含經》中，見到佛從忉利天（須彌山頂）爲母說法下來，及阿修羅上侵忉利天而失敗下來，都在喜馬拉耶山南不遠（並見《佛法概論》引述），因此作成這一解說：須彌山即喜馬拉耶山，南閻浮提、北拘羅等，並不在大海中，而是沿喜馬拉耶山四面分佈的區域。去年秋天，讀

到新譯出版的《小乘佛教思想論》，才知道印度教的傳說，閻浮提以須彌山爲中心，分爲七國。北有鬱怛羅拘羅，南有婆羅多。須彌山四方有四樹，山南的樹名閻浮提（原書譯作姜布，即贍部。佛教也說閻浮提從此樹得名；樹在河旁，河名閻浮提，產金）。所以南方婆羅多，也名閻浮提；而總稱七國爲閻浮提，只是以閻浮提來統稱須彌山中心的七國。這可見佛教與印度教，都共同依據古代的傳說——依須彌山爲中心而四面分布。但又各自去想像，組織爲獨特的世界形態。

香港東蓮覺苑林楞眞居士，爲了學生們研讀《佛法概論》，關於須彌山中心的四洲說有疑，所以條列請答。因此，我先重複申述這一解說的意趣，然後來分別解答。

「問：須彌山梵語須彌盧，即今喜馬拉耶山。從來說須彌山頂乃忉利天，而喜馬拉耶山頂是否即忉利天？傳說曾有探險家到喜馬拉耶山頂，是否即到忉利天？既能到喜馬拉耶山頂，何以現在科學家，仍未能達於月球；因日與月是在山腰，故能登山頂，亦當能到月球。」

答：須彌山頂，佛教說是忉利天，帝釋所住；印度教說是梵天之都。帝釋名因陀羅，本是印度教的一神。總之須彌山——喜馬拉耶山，是印度人心目中的神聖住處。到了喜馬拉耶山，是否到了忉利天呢？這可以說，天能見人，人不見天，人見的是山嶺、冰雪、樹木、岩石；在天可能是七寶莊嚴，所以到了等於沒有到。至於須彌山腰，日月運行，與近代所知的情形不同。而且，在山腰，並非嵌在山腰上，是說運行的軌道，與須彌山腰（高四萬由旬處）相齊。陸行而登山頂，那裏就能飛到同樣高而遙遠的月球？

「問：當時的四洲說，還沒有包括德干高原。（中略）從四洲到梵天，名爲一小世界。既然，當時的四洲，還沒有包括德干高原，此小世界，是否單指印度？然則其餘國土，如中國等，是否又是另一小世界？」

答：起初雖但指印度的部份，但等到世界交通，視線擴大，小世界也就擴大，擴大到整個地球（從地下到空中）了。如我國古說天下，其實但指當時的九州。後來，擴大了。到現在，如說「天下一家」，當然包括全地球的人類在內。

「問：俱舍論云：前七金所成，蘇迷羅四寶（中略），山間有八海。若喜馬拉耶山即是須彌山，而喜馬拉耶山是否四寶所成？（中略）說須彌山就是喜馬拉耶山，似乎與經論有抵觸，不知究竟依何者爲合？是否（中略）鐵圍山等，皆屬神話傳說？然則佛說世界安立，有無量無邊，還可信否？」

說喜馬拉耶山即是須彌山，與經論是有抵觸的。其實，不但我所說的有抵觸，王小徐居士及太虛大師所說，也一樣有抵觸的。然而，所抵觸的經論，根源來於〈世記經〉及《立世阿毗曇論》等，這都含有後人的想像與組織。而且佛說的世界情況，不外乎隨順當時人所知的世界情況。現在面對近代所知的世界情況，並不如傳說所說，就難免有抵觸。爲了會通現代所知的世界情況而需要解說，所解說的當然不能與傳說相合。如一一相合，就與現代所知的不同了。至於佛說世界無量，本爲印度宗教的共說，而佛則說得更爲廣大些。依現代所知的世界來說，確乎可信！

「問：佛說北拘羅洲，是八難之一，何以此種世界，爲佛教仰望中的世界？又其除親屬外，自由交合，云何能做到不邪淫？又既說北洲是極福樂的世界，而事實的北俱盧洲是否如是？」

八難，依原語，應爲八無暇，因爲北俱盧洲等，沒有聽聞佛法的機緣。雖然是極福樂的世界，只是生死輪迴中事，不能發心出離，所以列爲八難之一。如三界中最高的非想非非想天，也是八難之一——長壽天。此難，是無緣修學佛法，並非一般的災難與苦難。說到不邪淫，一般人總是以現有的觀念去看他，所以覺得自由交合，就不能不邪淫了。不知合法的交合爲正淫，不合法的爲邪淫。什麼是合法？凡

是當時的社會（或者國家），公認爲這是可以的，爲社會所容許的，就是合法。如古代印度，有七種婦：買賣婚姻名「索得」，掠奪婚姻名「破得」，自由戀愛名「自來得」等。社會容許，國家的法律不加禁止，便是合法。北拘羅洲，沒有家庭組織，沒有私有經濟，近於原始社會。在這種社會中，大家都如此，所以誰也不會犯邪淫。如不了解這個道理，如中國在傳說的伏羲以前，還沒有婚姻制，難道人人都犯邪淫而要墮落的嗎？不過隨社會的文明日進，而道德的觀念不斷進步，也就再不能以原始社會的情況爲口實，而覺得我們現在也可以如此！現代，如不經合法儀式（那怕是簡單的），就不免成爲邪淫了。事實的北俱盧洲，是否如此，現在還沒有發現這樣的樂土。論理，這在同一鹹海中，在同一日月照臨中，在同一小世界中，不應該離此地球以外的。我遇見一位方大居士，他想把北拘羅洲遠推到銀河系的世界去，以免找不到北拘羅洲而煩惱。然而，這不是合理的解說。

佛教所傳的須彌四洲說，與近代所知的世界不同。（中略）假如，漠視現代的世界情況，高推聖境，再說一些科學「有錯誤」、「不徹底」，自以爲圓滿解決了問題，那也只是自以爲然而已！

〔參考資料〕《立世阿毗曇論》卷二〈數量品〉；《俱舍論》卷十一；《長阿含經》卷十九～卷二十二；《雜阿含經》卷十六；《正法念處經》卷十八；舊譯《華嚴經》卷二十七；《大毗婆沙論》卷六十九；定方晟《インド宇宙誌》。

須彌山●

朝鮮禪宗九山之一。位於黃海南道海州郡錦山面冷井里首陽山。山中有廣照寺。係新羅．敬順王六年（932），利嚴開創。利嚴於眞聖女王八年（894）入唐，得雲居道膺之旨，而於孝恭王十五年（911）返國，住羅州勝光寺。敬順王六年（高麗．太祖十五年），太祖下勅於開城西北擇靈山建精舍，令利嚴住之。此精舍即「須彌山廣照寺」。又，利嚴有弟子處光、貞能、慶崇等數百人。其後，形成須彌山派。此派爲禪宗九山門派中唯一屬於青原系的門派。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈廣照寺眞澈大師寶月乘空塔碑〉。

須彌壇

仿照須彌山形式所作之佛壇。即以木、磚或金石等物作須彌山形的佛壇，用以安置佛像。一說謂須彌壇是指安放佛橱的臺座，且安放佛像於其上者。

《大日經疏》卷五云（大正39．634b）：「因陀羅釋天之主坐須彌山，天衆圍遶。」密教胎藏界曼荼羅外金剛部院的帝釋天亦坐在須彌山上。須彌頂上係所謂忉利天宮的所在處，故安放帝釋天於其上較爲合理，若以之爲佛之坐處，則未詳其典據。有說謂佛曾昇忉利天爲母說法，故佛像雕刻家乃以須彌山爲佛座。此外，《大智度論》卷八嘗云（大正25．116a）：「是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐。」即謂須彌山雖爲梵天所坐，但隨世俗亦以之爲佛的坐處。

須彌壇的形狀有四角、八角二種，高一層或二層。如《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷上所說，即是四角須彌壇，其文云（大正20．75a）：

「於龜背上想素字，變爲妙高山，四寶所成。又想劍字，變成金山，七重圍遶。則於妙高山上虛空中，想毗盧遮那佛，遍身毛孔流出香乳雨，澍七山間，以成八功德香水乳海。於妙高山頂上，想有八葉大蓮華，於蓮華上有八大金剛柱，成寶樓閣。於蓮華胎中想紇哩字，從字流出大光明，遍照一切佛世界，所有受苦衆生遇光照觸皆得解脫。於此大光明中，涌出千手千眼觀自在菩薩，具無量相好熾盛威德。」

至於八角的須彌壇，則如《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一云（大正18．227a）：「於其臺上想波羅、吽、劍等三字，以爲須彌山，

其山衆寶所成而有八角。」《廣大儀軌》卷上云（大正18・93a）：「次於其海中，一緣而觀想，八峯彌盧山，定慧內相合，結成彌盧山。」

在須彌形的臺上安置佛像，古代印度即已通行，如印度鹿野苑博物館所藏笈多朝時代的石佛像，即是其例。在中國，有劉宋・元嘉十四年（437）及十八年、太平眞君九年（448）之刻銘的銅造釋迦像，也安放在須彌壇上。

日本自古即有製須彌壇安置佛像的風氣，以推古天皇的御廚子（即所謂玉蟲廚子，座的四面畫有須彌山及雪山童子本生等）、大和法輪寺安置藥師佛的須彌座，爲日本最古的須彌壇。但自藤原時代以後，日本須彌壇的形狀逐漸變形，如陸中（岩手縣）中尊寺金色堂內的須彌壇，係四角筥形，外覆金銅薄鈑，全部雕以寶相華，四面又各作狹窄間格三區，區內刻孔雀及花卉、蝴蝶，上緣周圍設勾欄，壇底有金銅蓮座。

至鎌倉時代，由於傳入宋代建築的樣式，須彌壇之形狀一變而成現代所見的腹凹式。鎌倉建長寺佛殿及圓覺寺舍利殿所安置者，皆屬早期的腹凹式須彌壇。其構造係壇之中腹狹窄，恰如兩個杯子之底部相疊，而向上下各設十六小段。密教以壇表一切衆生本有之大菩提心，其由四寶所成乃表徵四智，且總表法界體性智；又向上之十六段表示慧門的十六大菩薩，向下的十六段表定門的十六大菩薩，以此合上四智及法界體性智，總表金剛界三十七尊。

〔參考資料〕《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《廣大儀軌》卷上；《聖德太子傳私記》卷上；《密教法器便覽》；《國寶目錄》。

須跋陀羅（梵Subhadra，巴Subhadda，藏Śin-tu bzan-pa）

指佛陀入滅前，最後受教誡而得悟的弟子。又稱蘇跋陀羅、蘇婆頭樓、須跋陀、須拔陀、須跋。意譯善賢、好賢、快賢、善好賢。據《長阿含經》卷四所載，師原爲拘尸城的梵志，年一二〇，以多智著稱。由於曾聞佛陀將入滅，乃往娑羅樹林的涅槃處欲見佛陀，但爲阿難所阻，經再三懇求，終獲佛陀允許，聽講八聖道之理，乃於是夜出家受戒，淨修梵行。而於入夜未久即成阿羅漢。後以不忍見佛滅度，遂自入火界定，先佛入滅。

佛典中另有一位名爲「須跋陀」者。相傳於佛陀入滅前，大迦葉率五百比丘趕往拘尸那羅，途中聞佛陀已涅槃，衆皆悲泣。然唯有須跋陀口出狂言云：「彼以繁雜戒律束縛吾等之大沙門已死，不亦快哉。」時，大迦葉聞此狂言，乃決心召開結集經典之大會。按，此須跋陀顯然與前者同名異人。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十五；《增一阿含經》卷三十七；南本《涅槃經》卷三十六；《毗奈耶雜事》卷三十八；《大智度論》卷三。

須大拏太子（梵、巴Sudāna）

釋尊於因位爲太子修菩薩行時之名。又作須太拏太子、須達拏太子、須提拏太子、蘇達拏太子、蘇達那太子、須帝𠷐拏太子；意譯善施太子、善與太子、好愛太子、善牙太子、一切施太子。又名毗輸安呾囉（Viśvāntara）。

據《六度集經》卷二〈須大拏經〉所載，釋尊往昔爲葉波國太子須大拏，慈孝聰明，好行布施，凡有求其衣服飲食、金銀珍寶、車馬田宅者，太子無不施與。後因將國寶白象贈予敵國，遂遭父王流放至檀特山。太子與其妃曼坻、子耶利、女兒罽拏延入山中後，隨道士阿周陀學道，又將兒女施予鳩留縣的窮老梵志，將妻子施予帝釋所化的梵志而無悔。

此須大拏太子傳，乃佛本生經之一，其情節深感印度人心，後人爲之歌詠作畫者頗不乏人。如《南海寄歸內法傳》卷四載（大正54・228a）：「東印度月官大士作毗輸安呾囉太子歌，詞人皆舞詠，遍五天矣！舊云蘇達拏太子者是也。」今之印度馬德拉斯（Madras）省阿摩羅婆提（Amarāvatī）塔的欄楯、山崎（Sanchi）大塔南門的橫樑、中亞米蘭（Miran

）廢寺的壁畫等遺蹟，多雕有此故事。又，東魏・武定元年（543）所造的碑像中，亦曾細雕此故事之一部分。

〔參考資料〕《太子須大拏經》；《菩薩本行經》卷下；《大智度論》卷十二；《洛陽伽藍記》卷五；《大唐西域記》卷二〈健馱邏國〉條；《菩薩本緣經》卷上〈一切施品〉。

須陀素彌王（梵Śrutasoma，巴Sutasoma）

又稱修陀素彌王、須陀須摩王、須陀摩王，意譯普明王。釋尊前身之一。據《大智度論》卷四所載，須陀須摩王持戒精進，常依實語。某日早晨乘車欲入園遊戲時，有一婆羅門來乞求施捨，王許諾待出園當布施，未料不久為鹿足王擒至其所住山，與九十九王同住一處。時王以未能及時布施而涕零如雨。鹿足王問明其原由，乃釋王，並限其七日往返。後王還鹿足王所，向鹿足王讚實語，呵妄語，鹿足王聞言信心清淨，遂釋放王及九十九王。

又，《賢愚經》卷十一〈無惱指鬘品〉謂，過去世閻浮提有一波羅㮈（天羅）國，國王迦摩沙波陀（譯作駮足、斑足、鹿足）具雄才猛志，但因受仙人詛呪，好食人肉，後變成飛行羅刹，棲於山間，噉殺多人，並有諸羅刹為其眷屬。時此王欲取千王之肉，設一大宴會，得九九九王後，復捕獲須陀素彌王，須陀素彌王就死前，向王闡述殺罪及其惡報，以及慈心不殺之福，王聞之悔悟，即放諸王，不再食人。爾時之須陀素彌王即是釋尊，駮足王即是鴦仇摩羅。此外，《六度集經》卷四、《仁王般若波羅蜜經》、《僧伽羅刹所集經》卷上等亦載有此故事，然內容稍異。

〔參考資料〕《菩薩本行經》卷下；《央掘魔羅經》卷一；《舊雜譬喻經》卷上之八；《楞伽阿跋多羅寶經》卷四；《師子素馱娑王斷肉經》。

須彌山石窟

位於寧夏省固原縣西北六十公里處之須彌山東麓，為六盤山北端的大石窟羣。又稱圓光寺石窟。始建於北魏末期，爾後歷代續造，共有百餘窟。然保存較完整者，今僅存二十窟而已。分佈於大佛樓、子孫宮、圓光寺、桃花溝等地。蜿蜒達二公里。其中以完成於唐代者居多。

此中之北朝石窟大體作方形窟室，中央鑿直通窟頂的方形塔柱，柱呈多層，每層每面皆有佛龕，窟內四壁按一佛二菩薩配置，造像臉型瘦削，眉眼細長，唇薄嘴小，體態苗條，人稱「秀骨清相」。至隋唐，佛像造型淳厚，容貌豐圓，線條流暢。其中，雕於唐・大中三年（849）的釋迦大坐佛，高約二十五公尺，為須彌山最大的造像。另外，石窟中有多處唐、宋、西夏、金、明各代的題記及明代碑刻。

◉附：王瀧、牛達生〈須彌山石窟〉（摘錄自《須彌山石窟》）

雖然石窟開鑿的歷史失載，但須彌山的位置正處於北上大漠、西出隴右的要道。清《甘肅通志》卷十載：「州北九十里須彌山上有古寺，松柏郁然，即古石門關遺址。」古寺即指石窟寺而言，而石門關則是隋唐以來著名七關之一，地當西北通往都城長安的衝要，是屏蔽長安的門戶。

須彌山石窟以唐代開鑿最多，不乏技巧嫻熟之作。然而有幾個未完成洞窟却給人以不可磨滅的深刻印象。它們是第八十一、八十五窟。就窟形和未完成的造像風格來看，它們與第六十九、五十四等窟是同期窟。第六十九窟左壁造像風化較少，主尊倚坐像塑造寫實、衣薄透體，同敦煌第一九四窟西壁盝頂龕內倚坐佛像極為相似，是盛唐時期的成熟作品。第一九四窟被認為是吐蕃占領前修造的最後幾個窟之一，約當代宗時。而代宗一朝須彌山地區已為吐蕃占領。

唐・咸亨三年（672），吐蕃滅吐谷渾，勢力日盛。睿宗時，得河西九曲之地，自此「與唐境接近，（中略）始率兵入寇」。安史之亂後，戍防西邊的軍隊東調，吐蕃乘機於廣德

元年（763）「大寇河、隴，陷我秦、成、渭三州，入大震關，陷蘭、廓、河、鄯、洮、岷等州，盜有隴右之地」，以至一舉功陷京師長安，代宗倉惶逃往陝州，今固原一帶也被吐蕃占領，至大中三年（849），統治時間達八十六年之久。

吐蕃強盛以來，擴張重點主要是爭奪西域、奪取安西四鎮及劍南。及至安史之亂事起，唐室「盡徵河、隴、朔方之將鎮兵，入靖國難」，吐蕃乘其間隙「盡取河西、隴右之地」，於廣德元年出其不意兵臨長安。邊將告急，執掌軍國大事的程元振竟不以爲然，待吐蕃兵過邠州，「上（代宗）始聞之」，郭子儀僅及帶領二十騎奔赴咸陽，却面臨彌漫數十里的二十餘萬吐蕃軍。代宗「倉猝不知所爲」，只得出逃陝州。吐蕃攻下長安後遂退兵進駐原、會、成、渭之地。

須彌山第八十五、八十一窟規模不算小。第八十五窟正壁造像幾乎已雕琢完畢，雖已嚴重風化，仍可看出雕刻技巧堪稱上乘，而左右二壁却僅只開出石坯的大形。第八十一窟則是剛鑿出方室正待著手造像便被放棄。這些規劃嚴整的洞窟，無疑是在始料不及的情況下突然停工的，其原因就是連唐代宗也沒有想到的吐蕃入襲。如這一設想可以成立，那麼與第八十五窟在窟形造像上都相近似的第六十九、五十四等窟，均應開鑿在這段時間的前後。以第六十九窟造像與敦煌第一九四窟造像相比較，時代、風格、雕塑特點的相似是顯而易見的，可進一步證實這批洞窟的時代。

秦、原、安樂等州與瓜、沙等州的收復，在唐代是件大事。781至848年吐蕃占領敦煌六十七年；763至849年吐蕃占領固原一帶八十六年，二者在歷史時期上是一致的，對於石窟藝術的研究來講，這個歷史時期也是重要的。景雲寺大佛龕（第五窟）龕側赫然刻劃有「大中三年呂中萬」七字；第一〇五窟主室左壁斑駁的壁面上，也有「大中三年」的題刻，自然都是復歸唐朝之時所爲。

像北方大多數的石窟一樣，唐代以後，須彌山石窟不再有開窟造像活動，但仍先後有規模不等的妝修和寺院建設。今日尚留有不多的碑刻和題記，具有一定的史料價值，可爲考察唐以後石窟寺的發展提供一些線索。

第一窟是唐代立佛造像龕，曾經過西夏時期重妝，在佛像的下部留有漢文墨書的西夏年號「奲都」和「拱化」題記。

唐末以來，黨項族在西北地區繼吐蕃之後強盛起來。原州一帶地當宋與黨項勢力範圍的邊界，宋於至道元年（995）以原州故平高縣地置鎮戎軍，西夏國建立後，在此曾數度發生戰役。1043年宋、夏媾和，至1070年，雙方邊境有過一段較爲和平穩定的時期，宋於邊境設榷場以進行雙邊貿易，並在鎮戎軍設市馬場，「以通戎人賣馬之路」，並解決宋朝的軍需。位於東西交通通道石門關口的須彌山，宋、夏民衆在這裡顯然有著密切接觸，石窟寺也成爲雙方信徒朝拜的聖地，奲都（1057～1062）、拱化（1063～1068）題記就是這時期留下的。

「須彌山」一名見於史傳，大約也是這個期間出現的。1965年蘇聯史學界發表了西夏仁宗朝《天盛年（1149～1170）改定新法》之第十章譯文，標題「司次行文門」，係規定西夏官衙行署和軍府州縣的品第。其中第四品（原文爲下品）列有原州，第五品（原文爲末品）列有須彌寨，當係因山得名。由於《改定新法》列舉的許多地方並不是西夏所轄，因此有理由認爲須彌寨是宋軍所設、所轄，但在宋史記載中尚未見述及。

第五十一窟右側門外壁面上工整地鐫刻題記三行：「紹聖四年三月二十三日收復隴干，姚雄記」，爲當地的歷史提供了一條新材料。隴干城又記作籠竿、隴竿，地在六盤山外、好水川邊，扼守著原州至隴西一線。慶曆三年（1043）以隴竿城置德順軍，曾一度爲西夏占據。紹聖四年（1097）宋軍出擊，連破洪州、鹽州、宥州，並新建了西安州和天都砦，鞏固了原州、秦州的地位。岷州蕃兵將姚雄曾參與

了這次戰役，但史傳無收復隴竿的記載。第五十一窟題記可補史載之闕，同時也說明北宋曾進一步鞏固對須彌寨一帶的控制。

南宋・建炎四年（1130），固原地區被金占據。明・成化四年碑中記載，舊寺僧奏稱寺原有崇寧三十五年敕賜名景雲寺記事碑之事。崇寧僅五年，「三十五年」（1136）時當南宋・紹興六年，固原已爲金兵占據，是寺僧仍奉趙宋正朔。第七十二窟東壁有大定四年（1164）題刻一篇，具名「景雲寺番僧黨征佶」，知金代仍稱景雲寺。

明代是須彌山石窟千年歷史上的最後一個興盛期，其與明廷重視在固原一帶的監牧有重要關係。

1979年固原城牆壁面剝出刻銘方磚一塊，記載景泰二年（1451）發五千餘人修補城垣事。《明史》〈地理志〉載：「固原州，本固原守御千戶所，景泰三年以故原州城置。」磚銘與史載吻合。値得重視的是，磚銘中明示主管築城者爲陝西苑馬寺長樂監監正及平涼衞指揮等，此磚並由陝西苑馬寺帶管黑水口總甲二人鐫刻。這表明明代在固原城執掌權力的是苑馬寺，固原的復興正是由於監牧得到了重視。

須彌山僅存的幾通碑刻中以三通明碑最爲重要，皆成化年所立。成化四年碑共二通（立於第四十五、四十六窟窟前），一記舊景雲寺僧綽吉汪速在舊寺基址上重建佛殿廊廡後請賜寺額，並追記正統八年（1443）敕賜圓光寺一事，其時在重修固原城垣之前。顯然當時並未立碑，圓光寺基址狹小，規模亦可想見。遲至成化四年（1468）鐫碑記事，並於禮部抄出敕賜寺額的文書而補立碑刻多通，這說明石窟寺受到重視，其復興是在固原城重新修建及置固原州之後。

成化四年爲圓光寺立碑者，除定國將軍參將河南劉清外，主要人員和地方機構即爲「苑馬寺承事郎長樂監監正建安……」、「陝西苑馬寺帶管黑水口」及「甘州羣牧千戶所」等。因碑文殘泐，雖不能認爲立碑的長樂監正與固原城磚銘上的王某爲同一人，然而修築城垣和圓光寺立碑者是同樣一些地方機構則已毫無疑問。

可以認爲，明初近百年中石窟寺和固原城一樣處於破敗之中，雖在正統年間有寺僧修建並得敕賜寺名、降經一藏，但眞正的復興是在固原作爲監牧的地位得到重視之後。除上述修寺、賜額、立碑等之外，成化十二年（1476）重修第五窟前「大佛樓」、約在弘治九年（1496）重妝第五十一窟佛像，均可表明明代中葉須彌山石窟最後的興盛。

須彌山石窟雖然經受了歷史上長期人爲的和自然力的破壞，現存較完整的造像窟僅占少數，但石窟分布地域較廣，一些洞窟和造像規模宏大，仍不失爲我國古代大型石窟寺之一，在洞窟形制和時代上也有許多突出特點：

(1)洞窟分布與開鑿時代有關。首先北魏時開窟是集中在今天稱作子孫宮的山坳崖面上，北周時開鑿工程向北發展，集中於圓光寺、相國寺，唐代開窟則除最南端的大佛樓而外，集中於相國寺北面和西面，其中有充分利用地形、地勢開鑿規模巨大的第一〇五窟和第五窟。

(2)中心柱式洞窟較多。屬北魏者有第十四、二十四、三十二三窟，即除第三十三窟窟形特殊外，有造像的洞窟均是中心柱窟。北周至隋代洞窟中現保存有造像的也都是中心柱窟，計有第四十五、四十六、四十八、五十一、六十七窟和第七十窟。在其它地區的石窟寺中唐代中心柱已不多見，但須彌山規模很大的第一〇五窟却是個相當完整的中心柱窟。以往有一種意見認爲，中心柱窟的演變主要取決於時代的變遷。就須彌山狀況分析，石質鬆散，在開鑿中型以上的洞窟時必須以中心柱作支撑，這一點是開鑿者的主要考慮。如以大致同期開鑿的雲岡、龍門、鞏縣石窟作比較，也可印證這一點。因此，解決中心柱窟窟形演變問題時，因地域、石質造成的特殊性因素也不容忽視。就開龕形式講，北魏中心柱每面分數層開龕，北周至唐代均爲每面只開一大龕而以突出造像爲

特點，這是與它處石窟相一致的。

(3)須彌山有一類尚未鑿完即停止施工而被放棄的洞窟，很引人矚目。推測主要原因有二。

其一，須彌山地域廣闊，石質又極易開鑿，因此開窟時毋需利用前代未完成窟來改鑿，故一些未完窟得以保存至今。這些洞窟為今日研究古代開窟工序提供了難得的實例。例如，北朝第三十七窟未開完，現狀表明，最初是先開窟門，進入室內時，自前壁始，鑿出前部窟頂至地面的空間，然後向後部平推鑿進。目前窟內只開鑿出全室約一半的空間，正面剛剛開出半個中心柱即被放棄，清楚表明了當時的開鑿程序。這個窟形現狀與莫高窟第二五九窟幾乎完全相同，故可證明第二五九窟絕非中心柱窟形制尚未完備的代表作，而只不過是因故未開完便塑像繪壁的一個特殊洞窟。

其二，造成未完成即放棄的重要原因是當時出現的重大歷史事件。唐代數窟未完工而中綴是因吐蕃兵至，已如前述。北周第四十五至四十九窟一組有統一規劃而未全部完成則可能是574年周武帝滅法所致。

北周第五十一窟以規模論，在全國同期洞窟中無疑是最大的，但顯然並未完成，其原因尚難遽定。筆者設想有如下多種原因：原設計規模超出當時技術力量和施工能力；計劃不周，施工過程中窟頂前部可能已有部分塌落；原設計的意圖大約是後壁造三佛，左、右壁各一佛，為五佛題材，却因左壁崖面厚度不足，無法開一佛的大龕而終於放棄。未能按計劃開完的其它壁面，亦可能因遭滅法而擱置，至隋代才補開若干龕。

(4)特別應當提到的是，在須彌山石窟，北周洞窟相當集中，而且有突出特點。主要洞窟內部全為仿木帳架結構。第四十五、四十六窟內部保存較完整，四壁和中心柱每面龕形均為華麗的垂帳形式，十分類似麥積山石窟上七佛閣諸龕的帳形結構，無疑是研究北周窟形特點、木構佛帳等最重要的實物。

第五十一窟因嚴重塌方已損壞了原貌。此窟亦為仿木結構，洞窟後部右上角保存尚完好，可看出中心柱至四壁間的頂部為四坡形，上面亦有桁架。右壁大佛龕上方壁面與頂部交接處也有一橫向仿木構件。中心柱雖塌毀嚴重，但在塌落的菩薩頭旁還清楚地留有一段八角柱身，即中心柱上仿木的角柱。在這段柱身與造像頭部間還有一段棱角分明的浮雕裝飾，是唯一殘存下來的垂帳的一部分。據此可知中心柱上原來至少在左、右、後三龕均有垂帳。第六十七窟雖小，雕刻也簡單得多，仿木的帳架却很精巧、清晰，內部結構與第五十一窟相類似。

最後附帶介紹一點，就是第六十九窟的雕造技法。第六十九窟造像頭部都已在十年動亂時被砸掉，一些造像身體部分保存尚好，細審之間可以發現，凡肌膚裸露部分（如手、脚、力士赤裸的上身及下肢），在雕鑿成形體之後，均貼敷一層類似今日紗布的織物，然後抹泥打底子再敷彩。須彌山石質極易風化，但經這樣處理之後既顯示細膩、柔韌的肌膚質感又極好地防止了石刻的風化。筆者曾見到一件菩薩頭部的殘塊，其眼瞼的細微轉折處仍棱角分明，毫無損傷。古代匠師的手法純熟、巧妙，造像技藝水平達到了驚人的高度。這種技法很像是借鑒於夾紵像的製作而創造的，目前尚未見到任何其它唐代石刻造像或泥塑造像使用過這種方法，這對研究唐代雕塑藝術的發展提供了也許是絕無僅有的實例。

須摩提菩薩經

一卷。西晉・竺法護譯。又稱《須摩提經》、《須摩經》。收於《大正藏》第十二册。內容敍述王舍城長者郁迦之女——八歲的須摩提（菩提流支譯本翻成「妙慧」）至佛所居的靈鳥頂山，問佛有關菩薩的十種屬性如何可得？佛乃舉菩薩應成就的四個條件，教示四十事，並授記謂須摩提於未來將成為殊勝功德寶藏如來。異譯本有唐・菩提流支譯《須摩提經》與後秦・鳩摩羅什譯《須摩提菩薩經》。其

中，菩提流支本與菩提流支譯《大寶積經》之〈妙慧童女會〉之內容相同；而鳩摩羅什本則僅見載於《開元錄》卷四，其他諸經錄則未載。又，文中佛與須摩提有關幻化的問答一段，本書和菩提流支本皆無。

須彌福壽之廟

承德外八廟中建築最晚的寺廟。座落在承德獅子口、普陀宗乘之廟的東邊。清・乾隆四十五年（1780）建成。「須彌」即須彌山，藏語稱「札什」；「福壽」藏語稱「倫布」。「須彌福壽」，意爲像吉祥的須彌山一樣多福多壽。此廟是乾隆皇帝爲接待前來祝壽的六世班禪巴丹益西，仿班禪駐錫地日喀則札什倫布寺形制而建，俗稱「班禪行宮」。

此廟佔地面積雖小於普陀宗乘之廟，僅三萬六千九百平方公尺，但布局緊湊，有明顯的中軸線，外形雖採藏式建築樣式，但細部處理和裝飾却有漢族風格。主要建築物有廟碑、大紅台、妙高莊嚴殿、吉祥法喜殿及萬壽塔。其中，廟碑形制和規格是外八廟中最高的。全寺的主體建築大紅台，是一座高三層的羣樓，藏式平頂，四角建有廡殿式小殿，二樓東南角有八角形的三層轉塔。妙高莊嚴殿在大紅台的中央，是六世班禪講經的地方；西面的吉祥法喜殿，則是六世班禪的住處。二殿均採鎏金銅瓦的「金頂」建築。萬壽塔矗立在寺後山坡上，是一座綠色琉璃磚砌成的七層八角塔，塔壁上有佛龕，形制與北平香山的琉璃塔相仿。

◉附：清高宗弘曆〈須彌福壽之廟碑記〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

黃教之興，以宗喀巴爲鼻祖，有二大弟子：一曰根敦珠巴，八轉世而爲今達賴喇嘛；一曰凱珠布格埒克巴勒藏，六轉世而爲今班禪額爾德尼喇嘛。是二喇嘛，蓋遞相爲師，以闡宗風，而興梵教。則今之班禪額爾德尼喇嘛，實達賴喇嘛之師也。達賴喇嘛居布達拉，譯華言爲普陀宗乘之廟。班禪額爾德尼居扎什倫布，譯華言爲須彌福壽之廟。是前衛、後藏所由分也。辛卯年，曾建普陀宗乘之廟於避暑山莊之北山，以祝釐也，亦以土爾扈特歸順也。今之建須彌福壽之廟於普陀宗乘之左岡者，以班禪額爾德尼欲來覲，而肖其所居，以資安禪。且遵我世祖章皇帝建北黃寺於京師，以居第五達賴喇嘛之例也。然昔達賴喇嘛之來，實以敦請。茲班禪額爾德尼之來覲，則不因招致而出於喇嘛之自願來京，以覲華夏之振興黃教，撫育羣生，海宇清宴，民物寧杖之景象。適値朕七旬初度之年，並爲慶祝之舉也。夫朕七旬不欲爲慶賀繁文，已預頒諭旨。而茲喇嘛之來則有不宜阻者，蓋國家百餘年升平累洽，中外一家。自昔達賴喇嘛之來，至今亦百餘年矣。且昔爲開創之初，如喀爾喀、厄魯特，尙有梗化者。今則重熙休和，喀爾喀久爲世臣，厄魯特亦無不歸順。而一聞班禪額爾德尼之來，其歡欣舞蹈，欲執役供奉，出於至誠，有不待教而然者。則此須彌福壽之廟之建，上以揚歷代致治保邦之謨烈，下以答列藩傾心向化之悃忱，庸可已乎？既爲記，復作讚言：

印度既回遙，佛教亦式微。梵僧舍天竺，
多臨衛藏地。自唐代已然，是爲法源處。
一譯猶云近，三乘無舛訛。宗乘向東昌，
誠如佛所記。衛藏雖徼外，實在震旦中。
達賴及班禪，宗喀巴高弟。前後燃智燈，
三車之綱領。眞文與滿字，於是溯軌躅。
蒙古衆林林，莫不傾心向。皈依三寶門，
神道易設教。茲聞班禪來，如嬰兒遇母。
觀化闡宗風，誠爲吉祥事。布達拉既建，
倫布不可少。擇向興工作，亦以不日成。
都綱及寢室，一如後藏式。金瓦映日輝，
玉幢揚風舞。自成動靜偈，朗標色空喻。
以是善因緣，資無礙法喜。祝嘏猶其小，
所欣象教宏。擧似西域居，無來亦無去。
上人演法輪，蠢蠢普超度，佐我無爲治，
雨順與風調。衆生登壽世，慧炬永光明。
合十作贊言，初非爲一己。如懸大圓鏡，
遍照於十方。而鏡本無心，回向亦如是。

乾隆四十五年歲在庚子夏六月上浣御筆

順緣

指順當的事緣。譬如由於供養佛、讚歎法等隨順事而沾蒙化益，進修佛道，則此等事即爲順緣，反之，則稱逆緣（違緣）。《釋摩訶衍論》卷七云（大正32・649b）：「值順因緣恍惚若進，遇逆因緣自然若退。」又云（大正32・649c）：「若値順當因緣隨向善趣，若遇逆違因緣應趣惡道，譬如輕毛隨風所吹東西轉。」此乃將善緣視爲順緣，而將惡緣視爲逆緣。另有一說，謂因謗法而進入佛法者，稱爲逆緣；因聞法而直接深信，趣向佛道者，稱爲順緣。此外，凡在修道上，由於順益之朋友、知識等事緣，而蒙警策獎勵者，亦爲順緣；反之則爲逆緣。

在日本，凡老人先死而由子孫修佛事或祈求冥福者，稱爲順緣；反之則爲逆緣。

順璟

新羅・文武王時代（661～680）之法相學大德。浿郡人，生年卒、家系等均不詳。深究玄奘以後之因明學，嘗於新羅傳得玄奘之眞唯識量，立「決定相違不定量」。乾封年間（666～667），將自書之「決定相違不定量」託入唐使敬呈玄奘；時玄奘已示寂二年，奘之門人窺基見之，深爲讚嘆。其著述頗多，有《法華經料簡》一卷、《大毗婆沙心論抄》十卷、《成唯識論料簡》一卷、《因明入正理論抄》一卷等，但今已不傳。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷四。

順中論

二卷。印度・龍勝（龍樹）菩薩造，無著菩薩釋，元魏・般若流支譯。全稱《順中論義入大般若波羅蜜經初品法門》。收於《大正藏》第三十冊。全書旨在解釋龍樹《中論》所說「八不」之意趣。如卷首於舉八不之偈後，復謂（大正30・39c）：「如是論偈，是論根本，盡攝彼論，我今更解。」文中除引羅睺羅跋陀羅及提婆之偈外，又破摩醯首羅、時節、微塵、勝者、自性，及斷滅等外道之說。

關於本書之著述動機，該書卷下云（大正30・44c）：「問曰：阿闍梨意爲何義故而造此論？答曰：依順道理入大般若波羅蜜義，爲令衆生捨諸戲論取著等故。既捨離已，依順道理，速入般若波羅蜜故。既依道理，速入般若波羅蜜已，捨諸戲論一切取著。捨諸戲論取著等已，速疾成就無上正覺，爲此義故，師造此論。」

此外，據《婆藪槃豆法師傳》等所載，無著初學空觀，後轉瑜伽宗，如此，本書當爲無著初期之作品。又據《法經錄》卷五、《歷代三寶紀》卷九、《彥琮錄》卷一等所記，譯者爲後魏・菩提流支。但依本書卷首所附翻譯記，則譯者當爲般若流支。

〔參考資料〕《中觀論疏》卷一（本）；《開元釋教錄》卷六、卷十二；《法經錄》卷五；《貞元新定釋教目錄》卷九。

順世派（梵Lokāyata，藏Ḥjig-rten-rgyaṅ-ḥphen-pa）

古印度之學派。又稱順世外道。音譯路伽耶、盧迦耶陀、路歌夜多或路迦也底迦。此派所持爲最極端的唯物論見解，並謂人生的目的在於享受快樂。由於其學說傾向隨順世俗的觀察，故有「順世」之稱。《大乘廣百論釋論》卷二云（大正30・195c）：

「復次，順世外道作如是言，諸法及我大種爲性。四大種外，無別有物，即四大種和合，爲我及身心等內外諸法。現世是有，前後世無，有情數法，如浮泡等，皆從現在衆緣而生。非前世來，不往後世。身根和合安立差別，爲緣發起男女等心。受用所依與我和合，令我體有男等相現。緣此我境，復起我見，謂我是男女及非二。」

《成唯識論》卷一云（大正31・3b）：「有外道執地水火風極微實常。能生麤色，所生

麤色，不越因量。雖是無常，而體實有。」

此中，關於四大種之極微，《成唯識論演祕》卷一（末）云（大正43·832c）：「有義：順世極微，有其三類：一極精虛，二者清淨，三非虛淨。所生之果亦有其三：㈠心心所，㈡眼等根，㈢色聲等。如其次第三因所生。」

執此論者，遠自印度《吠陀》、《梵書》、《奧義書》時代，即已發端，佛陀時代的阿夷陀翅舍欽婆羅（Ajita-kesakambala）亦盛倡此說。

此派有一支派，謂之「左順世」（Vāma-lokayāta，逆路伽耶陀），意謂左道的順世外道。北齊隱士劉虬區別順世、左順世兩說，認為前者如此土的禮義名教（孔孟之說），後者如此土之莊老玄書（道家之說）。智顗《法華文句》卷八（下）云（大正34·120b）：「路伽耶此云惡論，亦云破論。『逆路』者逆君父之論，又『路』名為善論，亦名師破弟子；『逆路』名惡論，亦名弟子破師。」

◉附：湯用彤《印度哲學史略》第三章（摘錄）

順世外道者，不悉始於何時。其教為沙門及婆羅門所同詬病。彼最不信智慧，蔑視神權，力持死後無我，而舉一切歸之自然，遂以縱欲為解脫之正道也。

順世原音「路哥夜多」，在早期阿含經中，此字指典籍之一部。如《究羅檀頭經》有曰：此婆羅門異學三部（指三吠陀）諷頌通利。種種經書，盡能分別。世典幽微，靡不綜練。此世典者，即「路哥夜多」。夫既為婆羅門所綜練，則非彼等所棄之順世外道可知。顧在阿含經中，路哥夜多雖不指順世，而其學說，則已有六師之富蘭那、拘舍羅開其端。且在《白騎奧義書》中，已有自然因外道之名，則此類學說，發源固甚早也。

順世之徒又名迦伐卡。相傳迦伐卡為此派之創者，故其徒黨因之得名。其根本經典為梵主（神名）所撰，今已佚。印人馬達伐作《攝一切見集》曾引之。彼集似非早期順世學說，但述彼外道較他處為詳。

順世外道僅信現量，而非比量、譬喻量等。並反對吠陀之聖言量，因此而主自然因說。凡宇宙事物，均自然而生，自然而滅，非由天神（指自在天等），非由自性（如數論說）。實為無因主義。故《大毗婆沙論》卷一九九引無因論者曰：

「現見孔雀、鸞鳳、雞等，山石、草木、花果、刺等，色形差別，皆不由因，自然而有。彼作是說：『誰銛諸刺？誰畫禽獸？誰積山原？誰鑿澗谷？誰復雕鏤？草木花木，如是一切，皆不由因。於造世間，無自在者。』，由斯便執我及世間皆無因生，自然而有。」

隋譯《本行集經》〈王使往還品〉云：佛言，故先典中有如是語，棘針頭尖是誰磨造？鳥獸色雜是誰畫之？而《金七十論》引其說曰：「能生鵝白色，鸚鵡生綠色，孔雀生雜色，我亦從此生。」

此中我者指自我，謂生命亦自然而生。蓋彼宗謂人之靈魂智力附於身體，身體合四大（地水火風）而成，我亦隨之自然而起。如槽之出酒，本非二事。人若命終，四大分散，神我即滅，此言身與我一。所謂堵塔迦伐卡派（Dhurtta carvaka）爰有派別，主身與我異。惟亦執命終身，身壞神即隨滅，此名蘇師尸塔迦伐卡派（Susiksita carvaka）。故順世外道者，斷見之極也。

此派既執斷滅，故謂善惡均無報應。而倡言於此世間，宜取目前之歡樂，黜信仰，蔑道德，滿足肉慾為人生終的。茲取其梵主所作經一段，以殿斯篇。

「無天上，無究竟解脫，無靈魂在他世界。且四階級諸教會等之行為，不生何等眞果。火祀三明苦行者之三杖塗自身以灰，均自然為乏知識勇氣所設之生路。若獸被殺於吉約退須託麻禮儀而可以生天上，然則祭者胡不竟獻其生父耶。如信仰可使死者饜足，則如世間行旅之初發，是可不用為路中備糗糧。如在天者可以此世之供獻信仰而饜足。則胡不於屋下給此食

與立於屋上者。當生命尚在，任人歡樂。人其以肉糜爲活，雖至負債亦可。當身體之變灰胡能復返，若離此身者赴他世，則彼甚戀愛親友者胡爲不歸。故婆羅門所設之死祀，均謀生活之具，實無何處有果報也。吠陀之三著者，乃妄人也，鄙夫也，魔鬼也。智者之有名咒言。馬祀對於王后之穢禮均妄人所發明，諸種贈僧之物亦復如是。夫夜出餓鬼固亦如是求得肉食也。」

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷一（末）；《華嚴經隨疏演義鈔》卷十三；《長阿含》卷十七〈沙門果經〉；《法華經》卷五〈安樂行品〉；陳譯《攝大乘論釋》卷二；《金七十論》；《法華義疏》卷十；金克木《印度文化論集》；黃心川《印度哲學史》。

順三分善

指順福分善、順解脫分善、順決擇分善。出自《俱舍論》卷十八、《順正理論》卷四十四、《顯宗論》卷二十四等。所謂順福分善，謂「福」是世間之可愛果，人天之善趣，順益此果能感此果之善稱爲順福分善。順解脫分善是五停心、別相念住、總相念住三賢位之善，厭生死、欣解脫涅槃始修之善根，定感解脫涅槃之果，故稱順解脫分善。順決擇是煖、頂、忍、世第一法之四善根，近感見道無漏智之果。此中之「抉擇」意指無漏智。

◉附一：〈順解脫分〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

順解脫分（梵 mokṣa-bhāgīya，藏 thar-pahi cha dan mthun-pa），即三賢位。於此位，行者欣求涅槃之果，種植能感涅槃果的善根，逐漸朝向解脫之境界，故云順解脫分。

俱舍家稱五停心、別相念住、總相念住爲三賢位，在此位開始修朝向解脫的善根，故有此名。《俱舍光記》卷十八云，「分」是「別」義，順福分之福、順決擇分之決擇與順解脫分之解脫各別，故皆名爲「分」。今是順其解脫分之位，故云順解脫分。《俱舍論寶疏》卷二十三云（大正41・740a）：「分是因義，此善順彼，與彼作因故此善名順解脫分。」《俱舍論校註》云，「分」是分段義，意指順解脫一分。

關於修善的相狀，《俱舍論頌疏》卷二十三云（大正41・946b）：「施一食持一戒等，深樂解脫，迴求菩提，願力所持，便名種殖順解脫分。」

唯識家說十住、十行、十回向是三賢位，於此位積集福智資糧，爲利益有情勤求解脫涅槃。此三賢位爲順解脫之因，故謂爲順解脫分。《唯識論述記》卷九（末）釋此名，云（大正43・559a）：「今言分者因支義，是解脫之因。因之一支，故名爲分。即順體是分，順彼解脫之分名順解脫分。」又云（大正43・559b）：「問：何故順解脫分分即是順，順決擇分分體非順？答：決擇體是有爲，決擇可體即分，體有多分故，涅槃體是無爲，解脫彼非是分，體非一多故。」

◉附二：〈順決擇分〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

順決擇分（梵 nirvedha-bhāgīya，藏 ṅes-par hbyed-pahi cha dan mthun-pa），指煖、頂、忍、世第一法的四善根位。俱舍家在七方便位的後四位，立內凡四善根位，因此位能爲見道之勝緣，故有此名。《俱舍論》卷二十三詳說此云（大正29・120a）：

「決謂決斷，擇謂簡擇，決斷簡擇謂諸聖道，以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。分謂分段，此言意顯所順唯是見道一分，決擇之分故得決擇分名，此四爲緣引決擇分，順益彼故得順彼名，故此名爲順決擇分。」

依《俱舍論光記》卷二十三之釋意，決擇通見、修、無學三道，見道是其一分，故云決擇分。又，同論卷十八說，「分」是「別」義，因順福分之「福」、順解脫分之「解脫」與今之見道各別，故皆稱爲「分」。然《俱舍論校註》不取《俱舍論光記》之說，乃解爲：順決擇分是順益見道一分。

唯識家在菩薩第十迴向滿心立四善根位。此位能順趣眞見道之無漏智，故有此名。《成唯識論述記》卷九（末）釋之云（大正43．564b）：

「眞實決擇分，決擇是智，即擇法也，決擇即分名決擇分。（中略）分是支因義，即擇法覺支謂在見道，此無漏故名爲眞實，爲有漏者非眞實故，此煖等四順趣彼分名順決擇分。順趣者行相同彼，故名爲順，欣求往彼故名爲趣。」

此外，若相較此順決擇分與順解脫分，則後者是始發心求究竟解脫涅槃之果，故從遠究竟之果而名；前者係鄰接見道，遠欣之心不如順解脫分，故從鄰近而名。

順正理論（梵Abhidharma-nyāyānusāraśāstra）

八十卷。印度．衆賢（Saṁghabhadra，四世紀）造，唐．玄奘譯。全稱《阿毗達磨順正理論》，又作《正理論》、《隨實論》、《俱舍雹論》。係作者站在一切有部立場爲駁斥《俱舍論》所作的論著。今梵本、藏譯本均已亡佚，僅存漢譯本，收於《大正藏》第二十九冊。

全書有二萬五千頌，八十萬言，分爲八品，即(1)辯本事品，闡明蘊、處、界三種攝一切法。(2)辯差別品，說明二十二根之差別，破斥無因、一因、不平等因等之計執。(3)辯緣起品，明示三界、五趣、七識住、九有情居、四生等，及中有、十二因緣、有情非情之世間相等。(4)辯業品，辯說諸業。(5)辯隨眠品，闡明煩惱。(6)辯賢聖品，敘述賢聖之行果。(7)辯智品，說明斷道。(8)辯定品，論辯諸定。

關於本書之撰述緣由，據《大唐西域記》卷四〈中印度秣底補羅國〉條載（大正51．891c）：「時有世親菩薩，一心玄道求解言外，破毗婆沙師所執，作阿毗達磨俱舍論，辭義善巧，理致淸高。衆賢循覽，遂有心焉，於是沈研鑽極十有二歲，作俱舍雹論。（中略）言深致遠，窮幽洞微，告門人曰，以我逸才持我正論，逐斥世親挫其鋒銳，無令老叟獨擅先名。」

可知此書係衆賢爲反駁世親而作。相傳衆賢曾持此論往訪世親，然於途中示寂。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第四講第一節（摘錄）

由於《俱舍論》對《大毗婆沙論》作了批判，引起了保守的、不輕易放棄已見的婆沙師們的辯護，其中最爲有力的一家，是悟入的弟子衆賢。衆賢鑽研《俱舍論》達十二年之久，寫成了二萬五千頌的破論：《俱舍雹論》。傳說，論寫好後，他同弟子去找世親面決是非。世親其時在磔迦國（北印度），聽到此信，就躲開他向中印度方面去了。衆賢到達秣底補羅，身體不好，不能繼續前進，就給世親寫信說，自不量力，竟敢對前輩提出批評，用意無他，不過爲了扶持有部正宗之說而已，至於議論對否，還請指示云云。同時表示，如果他死了，他的著作能夠流傳，就滿意了。信連同論一起，交給一個有辯才的弟子送給了世親。不久，衆賢果然死了。世親看完之後，斟酌很久，認爲「理雖不足，辭乃有餘」，而且闡發有部正宗，總算做了點工作，不妨並存，就給它改名《順正理論》（此論玄奘有譯本）傳了下來。這當然是一種傳說，實際上，衆賢這書原來就叫《順正理論》，因爲他還寫了個節本叫《顯宗論》，在該論開頭的頌中提到他寫了幾部大論，叫作《順正理》，怕人們嫌它太繁，所以刪削枝節，只留下正面文章，以顯本宗。從這裏看，《順正理》就不是世親給它改的名稱了。

《順正理論》的體裁，是採用評釋的方法，即對《俱舍論》作出批評性的註解。它對《俱舍論》的說法，並不是百分之百的抹殺，只是將「意朋經部」和批評《婆沙》的地方有些辯駁，而且辯駁得相當徹底。不但在義理上加以駁斥，而且指出《俱舍論》批評《婆沙》所根據的是經部學說，即從其理論來源做了尋根

究底的追索。《順正理論》的作者，是有部毗婆沙師反對異說最爲有力的一家。

《順正理論》的基本立場，既然是駁斥經部純潔婆沙正統有部說，重點當然是從道理上來辯護的，道理越辯越深入，因而對《婆沙》原說不可能沒有發展，甚至改動（因爲《婆沙》本身存在缺點，辯護時不能强爲之辭，多少是有改動的）。所以，儘管它標榜只是扶持本宗，實際上，通過辯論還是把有部的理論推進了一步。因此，一般把它看成是新有部說。其實，《俱舍論》已開始做了革新有部的工作，不過沒有得到有部的代表——毗婆沙師們的公認，而《順正理論》對《俱舍論》有的加以肯定，有的給予駁斥，看來似乎更全面，更新穎，因而得到承認，正式成爲新有部說。

新有部對原來學說變動最主要之處，是關於一切有的說法。有部各家著述，對於「有」有各種說法，說得都不明白，這主要是因爲毗婆沙師的著述基本上是依據《發智論》的，而《發智論》本身對一切有就沒說清楚，所以各家的說法無法取得一致。到《俱舍論》時，對各種說法加以總結，對一切有作了另外的論證。

《俱舍論》的論證，是採用二教、二理（教、理有多種，此二爲最有根據，最主要的）。二理之一是：「心不緣無法」，認爲心必有境。法體如果沒有，就不會有了別它的心出現。例如，各部派爭執最大的一個問題，即一切法三世有的說法。一切有部認爲，一切有含有兩層意思，一是一切法體有，二是三世均有。三世中的現在有不成問題，過去、未來有，許多部派就不贊成。《俱舍論》對此總結說，按心必有境的原則，旣對過、未有所認識，那也一定有作爲認識對象的過、未之法（境）。這就是《俱舍論》總結提出的二理之一。

衆賢對這問題也有發揮，即抓住二理之一的這一理爲重點，在《顯宗論》開頭，對有部以外各家不同說法，一一列舉，並藉口《法集經》說佛是預先知道這些不合理說法的，總計有四十四條，都是有部不贊成的重要說法。其中最後一條是「心亦緣無境」，衆賢把這條作爲他所反對的最後一條，就表明他是强調「心必有境」，並把它作爲主張的重點的。實際上，這也就更正了以前不完備的說法，對「一切有」說作了重新的檢討，比《大毗婆沙論》說得更清楚了。有此一番更正，也就證明過去的說法是不完備的。

《順正理論》經過「心必有境」這番論證，從而把一切有的「有」更加推廣了。衆賢認爲，除了實在的有算「有」外，假有也算「有」。他首先對實在的「有」加以區別，說有的「有」是體用兼備的，有的則僅有體而無用。從用的方面講，有的有功能，有的無功能。其次，在假有中，他認爲有些假有是直接依實有而施設的，如瓶是假有，但瓶所依的水土等材料則是實有。有些假有是依「假」而施設的，如軍隊、樹林是假有，但它們是依個體的樹、人等集合而成，樹與人的本身就是假有，像人是五蘊和合的，五蘊則是假有。兩種假有中，不管是那一種，一概都是有。所以，「有」在廣義上可以包括一切，因爲心必有境，有此心就有此境。問題是：如果泛泛地說有，則假有也是有，如果僅指眞實的有，則有又須分別眞假。

由於把實有的體用分開來講，又把用分爲有功能、無功能，所以實有的範圍還是相當大的，而且通用於三世。過、未法是有體無用，如過去「業」已得了果的，將來就不會再有作用了，但它的體還得承認其存在，而且還屬實有的範圍。這種解釋，則無一不有，無時不有，實有的範圍，就相當廣闊了。

新說除對「有」的發展外，其他方面也有發展，如關於色法的「極微」理論等。「極微」，有部原來的說法是從智慧上將法分析到不能再分析的程度，就是極微，這種極微不僅肉眼見不到，就是所謂「天眼」也看不見，即已不屬於眼根的境界。這種說法，就可以被人斥爲假有而非眞有。《順正理論》對此有了新的

解釋，它認爲個別極微眼見不到，但由七個極微構成的單位——「阿耨」，則是可以看到的，而非假有。「阿耨」按說不是極微了，爲甚麼還叫極微呢？他們認爲阿耨是同類和集的極微，而非異類和合的聚，極微總是在固結狀態中才能存在，沒有不和集的單獨體，所以阿耨是能感覺到的實有。而且仍然是極微。這種發展，承認極微的物質存在，比較接近於唯物論的說法了。

又如，新有部配合二諦來講實有假有，實有屬勝義諦有，假有是世俗諦有，而對假實的分別，則認爲假依於實。如瓶是水土等材料構成，瓶爲假有，而水土等則爲實有，所以假有分析到最後還是與實有有關，假依實立。因此，世俗有原是勝義有的一分，世俗諦依勝義諦而立，這樣，便把二諦統一起來了。這也是對舊說的一個發展。

再如，新有部關於法有可以作爲心的境界這一問題上也有發展。有個新說，認爲此法爲彼法所緣（六因四緣中的所緣緣），那麼無論甚麼時候它都具有所緣的性質。現在時能成爲所緣緣自無問題，但過、未無能緣之心，怎能有過、未所緣之境呢？新有部對此的解釋是：過、未沒有心存在，能緣是沒有，但過、未這個法仍然有，而且仍然具有心之所緣的性質，一旦心生起了，可以它爲所緣，心不生起，它也仍然存在，視爲所緣。因此，這種所緣就是抽象的、潛在的，如同薪在未燒時也是燃料一樣，因爲它隨時可以燃燒。

衆賢以上這些新說，許多地方與勝論派無意中接近了。比如，勝論派講極微，也認爲集聚起來的極微才成爲種種現象，這樣就承認了極微的客觀存在。又如，勝論派觀察世界萬事萬物，而得出六種抽象的句義。這六句義是最高的範疇，外延最大，內涵最小。如「實句義」就是捨去了具體事物的屬性而得出的抽象實體——地水火風空時我方意等九實。新有部最後把概念說得也很抽象（如所緣緣只是個抽象的東西），即接近這種句義的形式。衆賢的老師悟入也寫了一部《入阿毗達磨論》，表面上是爲初學者學習的，實際也是針對《俱舍論》而發的議論。它把有部的最高範疇歸爲八句義：五蘊、三無爲法（五蘊是有爲法，不包括無爲，所以把三無爲加進去），這很明顯是針對《俱舍論》說五蘊是假有，無爲是半假有而說的。悟入把五蘊三無爲都當成實有提出，他的說法更靠近勝論了。不僅如此，他在對句義的意義上，也與勝論相似，勝論講解脫實踐分爲兩個部分，一是應知，二是應行，首先是知，要理解六句義。悟入把最高範疇歸爲八句義，因之，在實踐上也看成是應該理解的全部了。

由上述看來，新有部發展的趨向是接近勝論派的，勝論派的唯物傾向比較多些，新有部的這一趨勢也就是向唯物論靠近了一步。因而它和唯心論色彩濃厚的大乘的界限也更明顯。後世印度佛學以外各派看待大小乘，也都是從這一點來作區分的。

附帶說一個問題：世親對《順正理論》爲甚麼抱著不置可否的態度？因爲那時世親已在晚年，又改宗了大乘，對這些屬於小乘內部是非的問題，不再關心了。他寫《俱舍論》階段，還篤信有部，想對有部加以改革，改宗大乘後，就放棄這一計劃了。不過，他的弟子輩如安慧、陳那等，在註解《俱舍論》時，並未放棄對《順正理論》的駁斥。中國曾有這樣的傳說：安慧作《雜集論》，是把註解與本文（《集論》本文是無著造）糅合在一起的，「雜」不是拚湊，而是天衣無縫地糅合，其目的，據說即是爲《俱舍論》辯護的。中國玄奘一系的學者還做過這樣的工作，即盡量找出《雜集論》對《俱舍論》說法加以辯護的地方。實際上，《雜集論》是否爲《俱舍論》辯護的，還可以研究。但從這裏可以看出，世親的弟子輩，並未對《順正理論》放鬆過攻擊。如中國現存玄奘門下普光的《俱舍論記》有好多處就是反駁《順正理論》的。

〔參考資料〕 印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》。

黃寺

中國藏傳佛教格魯派寺院的通稱。以其寺院之樑柱、屋瓦等皆為黃色而得名。北京雙黃寺及瀋陽黃寺即是其例。

(一)**北京雙黃寺**：位於北京安定門外，現黃寺大街路北。原分東、西兩寺，以兩寺相連，同垣異構，人稱雙黃寺。其中，東寺，建於清．順治八年（1651），寺址原為普靜禪林之舊址。原稱黃寺，俗稱喇嘛廟，後因西邊建有西黃寺遂稱東黃寺。康熙三十三年（1694）、乾隆二十九年（1764）均曾重修。寺正殿前有碑亭二座，東碑為順治八年時所立，西碑即康熙年重修黃寺碑記。有清一代，東黃寺一直是屬於理藩院直接管理的京師大喇嘛廟之一，然寺宇今已不存。

西黃寺，順治九年（1652）世祖為達賴五世進京朝覲而建的駐錫之所，後亦為班禪六世來京駐錫之處。雍正元年（1723）重修。現存殿宇有山門、大殿及配殿各二、碑亭各一，佛像則已全無。1987年嘗整修，並在東牆外修建一排仿藏式平房。現改闢為中國藏語系高級佛學院。

乾隆四十五年，為乾隆帝祝壽的班禪六世駐錫於西黃寺。同年班禪六世在京病逝，乾隆帝勅令在寺後樓前建塔，收藏其衣冠及經咒，塔名清淨化城塔，俗稱班禪塔。此塔由三進院落組成，塔高二十公尺，塔形仿印度佛陀伽耶式，四角各有塔式經幢一座，幢身下層繪刻經文；中央主塔為藏式喇嘛塔（即瓶形塔），正面佛龕內有浮雕三世佛，龕旁分雕八尊菩薩；須彌座（基座）高三公尺，呈八角形，各層均飾有卷草、蓮瓣等多種花紋，座的八面各雕一幅佛傳故事。此塔玉身金頂，為多種藝術風格之結合，雕刻又極為精美，實為清代佛塔建築藝術之傑作。

(二)**瀋陽黃寺**：位於遼寧省瀋陽市和平區皇寺路，正式名稱為實勝寺，俗稱黃寺或皇寺。清太宗崇德三年（1638），皇太極為紀念征服察哈爾蒙古而創建。雍正四年（1726）重修，係清入關之前，盛京最大的喇嘛寺院。

全寺占地面積五千五百餘平方公尺，現存寺宇為兩進院落，中軸線上有山門、天王殿、大殿等建築，兩側有鐘鼓樓、瑪哈噶拉樓、建經堂及僧房等。大殿為主建築，黃琉璃綠剪邊瓦頂，殿內供奉有釋迦牟尼、彌勒、無量壽等佛像，及十八羅漢、八大菩薩等。天王殿後有二亭，亭上石碑以滿、蒙、漢、藏四種文字記述瑪哈噶拉（梵Mahākāla，意譯大黑天）的鑄造及遷移過程。瑪哈噶拉樓，位於大殿西南，為兩層歇山式木結構建築，其內部原本供奉瑪哈噶拉之純金像，該像重達千兩，係清太宗皇太極征蒙古時所掠獲者，今不存。又，瑪哈噶拉樓下有喇嘛塔，仍保存完好。

◉附一：清聖祖玄燁〈重修東黃寺碑記〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

朕惟像教之傳，由來已久。其闡發宗風，宣揚梵諦，大都以清淨慈惠，倡導顓蒙，與帝王弘濟羣生之至意亦有合焉。普靜禪林在京城之北，法侶攸萃，薰唄莊嚴，當順治年間，有西域緇流，以祝國佑民為請，爰奉俞旨，創建茲剎，歷有年矣。朕時巡偶至，顧視棟宇傾頹，因發內帑，命員外郎永保、海倫庀材鳩衆，葺而新之。夫三乘以勸善良，五戒以防淫慝，溯厥本源，洵足躬飭砥俗，裨益化成。是役也，豈徒為方外飾觀而已哉？工竣，勒文記之，並賜額以昭示於永久云。（康熙三十三年御撰）

◉附二：清世宗胤禛〈西黃寺碑文〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

雍正元年正月，喀爾喀澤布尊丹巴胡士克圖，四十九旗札薩克、七旗喀爾喀、厄魯特衆札薩克汗、王、貝勒、貝子、公、額駙，札薩克台吉、塔布囊等合詞奏言：「臣等荷聖祖仁皇帝教誨養育，如天覆地載之恩，歷六十二年。殊域窮荒，溥遍周浹。以子以孫，世世蒙賴，無所申其報效，區區之忱不能自已。臣等同心一力，合貲凡四萬三千兩，造三世諸佛像

八座塔番藏經。京城北郭外有原爲達賴修蓋之黃寺，請以贏財葺而理之。丹青黝堊，煥然以新，供佛像、寶塔、藏經於茲寺。臣等感激攀慕之情，庶盡涓埃。」朕惟皇考聖祖仁皇帝以天下爲一家，以萬國爲一體，深仁厚澤，所以嘉惠藩服者，淪入於肌膚骨髓而不可忘也。諸藩王等詞語懇切，具見誠悃。遂允所請，命親王大臣往董厥役。工既告竣，勒文豐碑以揚皇考功德之隆，以表藩服忠愛之篤，用昭垂於久遠。自今以始，爾諸藩王等其益修乃政事，撫乃臣庶，睦爾鄰封，俾民物蕃滋，疆宇寧泰，恭順述職，永享我朝太平之福，斯則皇考陟降之靈日鑒在茲，爾諸藩王等其敬念之無斁焉。是爲記。

◉附三：清．剛林〈實勝寺碑文〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

幽谷無私，有至斯響；洪鐘虛受，無來不應。而況於法身圓對，規矩冥立，一音稱物，宮商潛運。故如來利見迦維，託生王室，憑五衍之軾，拯溺逝川；開八正之門，大庇交喪。於是，元關幽鍵，感而遂通；遙源濬波，酌而不竭。既而方廣東被，放肆南移。周魯二莊，同昭夜景之鑒；漢音兩明，並勒丹青之飾。自茲遺文間出，列利相望，其來蓋亦遠矣。至大元世祖時，有喇嘛帕斯八，用千金鑄護法嘛哈噶喇，奉祀於五台山，後請移於沙漠。又有喇嘛沙爾巴胡土克圖，復移於大元裔察哈爾林丹汗國祀之。我大清國寬溫仁聖皇帝，征破其國，人民咸歸。時有喇嘛墨爾根載佛像而來，上聞之，乃命衆喇嘛往迎，以禮舁至盛京西郊，因曰：「有護法，不可無大聖。猶之乎有大聖，不可無護法也。」乃命工部，卜地建寺於城西三里許，構大殿五楹，裝塑西方佛像三尊，左右列阿難、迦葉、無量壽、蓮華生八大菩薩，十八羅漢。繪四怛的喇佛城於棚廠，又陳設尊勝塔、菩薩塔，供佛金華嚴世界。又有須彌山七寶八物，及金壺、金鐘、金銀器皿俱全。東西廡各三楹，東藏如來一百八龕託生畫像，並諸品經卷，西供嘛哈噶喇。前天王殿三楹，外山門三楹。至於僧寮、禪寶、櫥舍、鍾鼓音樂之類，悉爲之備。營於崇德元年丙子歲孟秋，至崇德三年戊寅歲告成，名曰「蓮華淨土實勝寺」。殿宇弘麗，塑像巍峨，層軒延袤，永奉神居，豈惟寒暑調、雨暘若，受一時之福利，將世彌積而功宣，身逾遠而名劭，行將垂示於無窮矣。

大清崇德三年戊寅秋八月吉旦立。

國史院大學士剛林撰滿文，大學士羅繡錦譯漢文，弘文院大學士希福譯蒙古文，道木藏古式譯圖白忒文，筆帖式赫德書。

黃心川（1928～　　）

江蘇常熟人。1946至1948年就讀於杭州之江大學文學院，1958年畢業於北京大學哲學系（副博士研究生），曾任北京大學講師、世界宗教研究所研究員（教授）、南亞研究所副所長；現（1993）爲亞洲太平洋研究所所長及研究員，兼任南亞文化研究中心主任。主要著作有《印度近代哲學家辨喜研究》、《印度哲學史》、《印度近現代哲學》、《印度佛教哲學》及多篇論文，嘗主編《世界十大宗教》等書。爲華人學術圈，少數專攻印度哲學的學者之一。

〔參考資料〕 藍吉富編《當代中國人的佛教研究》。

黃念祖（1913～1992）

現代中國大陸之著名居士。法號龍尊，亦號心示、樂生，別號老念、不退翁。自幼早孤，母親梅太夫人篤信佛教，淨行超倫。居士性自純孝，常隨侍母親梅太夫人與舅父梅光羲居士聽經聞法，參謁耆宿大德，聞習薰陶，志趣超羣。

二十歲，就學於北京大學工學院。大學期間學業成績優秀，性格開朗活潑，擅長排球、滑水等運動。假期中，某夜自讀《金剛經》，深體「無住生心」之妙，受大震動，從始至終

多次感覺如醍醐灌頂，身心內外清涼潤澤，興起「以凡夫心致臻此境，唯有念佛與持咒」之念，從此對學佛生起大崇敬心。

二十三歲，於開灤煤礦工作，一次夢中遍覓「家」不可得，忽成一片虛空，初有省。

抗戰期間，於國難中，學佛益加精誠。曾皈依當代禪宗大德虛雲老法師。於密教皈依紅教大德諾那祖師嫡傳弟子蓮花正覺王上師與白教大德貢噶上師，後於1959年繼承蓮花精舍金剛阿闍黎位，受諾那上師衣鉢與王上師遺囑。

三十二歲，抗戰勝利後，經梅光羲老居士引薦，拜謁禪淨大德夏蓮居老居士，深蒙獎掖，成入室弟子。夏老居士出入儒佛顯密禪淨各宗，融會貫通，尤於禪淨要旨，窮深極微。壬申之歲，摒棄萬緣，掩關三載，會集《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》（以下簡稱《大經》）。居士親聞夏老居士講解此經，詳做筆記，並隨侍二十餘年，於禪淨密各宗深得法要，因六十年代初，曾撰寫《大經玄義提綱》一冊，呈夏老居士鑒核，深蒙印可，並以註解宏揚此經之大事相囑。

四十歲，於天津大學任教授，精誠修法讀經，忽一日觸機成偈，呈夏老居士鑒覽，肯定其開悟，稱為唯一心許弟子。又呈王上師評鑒，亦確定為開悟無疑。又深得貢噶上師印可。

文革動亂中，居士經歷種種磨鍊艱危，而修持無片刻鬆懈，相反愈加勇猛精進，所獲眞實利益不可勝記，正如懸記「唯艱難困苦備嘗之矣，方可成就。」數次遇死，均安定持誦，將生死置之度外，遂安然度過。尤其一次遭遇龍捲風，周圍房屋全部掃光，而居士泰然無損，安然直立於原地，獲得殊勝境界。經過文革，歸來已非舊時人。

1979年，摒除俗務，廣集中外經論，苦心參研，構思醞釀，經歷二載。於1981年閉門謝客，一心註解《大經》，於該年完成初稿，第二年完成二稿。由於連年帶病突出，體不能任，遂於1983年輟筆，專心修法，祈佛加被。1984年春，不顧醫生勸告，奮力完成三稿。歷時六載，竣稿付印，1987年《大乘無量壽經解》流通於海內外，海內外佛子普沾法雨，深獲眞實利樂。筆耕同時，還先後在中國佛學院，北京居士林、廣化寺多次弘法，開設淨宗講座。

1990年，為進一步弘揚《大經》，普被三根，居士著手撰寫《大經白話解》，經常廢寢忘食，同時還慈悲接引，隨機設教，終日勞頓，後於1992年三月二十七日凌晨示寂往生。臨終前欲言不能之際，但釋然一笑，全無牽掛。

1992年四月七日荼毗，遺骨潔白，獲五色堅固子數百粒。

居士生前主要著述有《大乘無量壽經解》、《淨土資糧》、《谷響集》、《華嚴念佛三昧論講記》、《心聲錄》，尚未完成的有《大乘無量壽經白話解》、《淨修捷要報恩談》等。（取材自《香港佛教》第三八七期）

黃庭堅（1045～1105）

北宋洪州分寧（江西省修水縣）人。字魯直，號涪翁，又號山谷道人。嘗受知於蘇軾，與秦觀、張耒、晁補之並稱「蘇門四學士」。又與蘇軾並稱「蘇黃」。英宗治平四年（1067）進士及第。官祕書省校書郎，參加修撰《神宗實錄》。紹聖（1094～1097）外知宣州，又改鄂州。後屢遭貶謫，崇寧四年卒於宜州（廣西宜山），享年六十一。宋高宗時，追諡「文節」。

氏擅長詩、文、詞、草書。早年好作艷辭，僧人法秀呵斥之云：「汝以綺語動天下人淫念，不懼入泥犁耶！」氏聞言悚然悔謝，銳志學佛。嘗訪謁晦堂、死心諸禪僧，又為清涼國師、大嚴禪師、定應大師、法雲秀禪師等作贊，更為翠巖眞、雲居祐、大溈喆、翠巖悅諸禪師之語錄作序，並為黃龍心、福昌信、法安、智悟等人作塔銘。又，據《居士傳》卷二十六所載，氏年四十餘過泗州僧伽塔時，曾對佛發大誓願：「願從今日盡未來世，不復淫欲」、「不復飲酒」、「不復食肉」云云。其著作，

後人編爲《豫章黃先生文集》。此外，其所創江西派詩風，不僅影響當時文壇及南宋而已，亦頗受日本室町時代五山僧的垂青，對日本漢文學的發展影響頗大。

◉附一：〈發願文〉（摘錄自《豫章黃先生文集》卷二十一）

菩薩獅子王，白淨法爲身，勝義空谷中，奮迅及哮吼。念弓明利箭，被以慈哀甲，忍力不動搖，直破魔王軍。三昧常娛樂，甘露爲美食，解脫味爲漿，遊戲於三乘，住一切種智，轉無上法輪。我今稱揚，稱性實語，以身語意，籌量觀察，如實懺悔，我從昔來，因癡有愛，飲酒食肉，增長愛渴，入邪見林，不得解脫。今者對佛發大誓願：

「願從今日盡未來世，不復淫欲；願從今日盡未來世，不復飲酒；願從今日盡未來世，不復食肉。設復淫欲，當墮地獄，住火坑中，經無量劫；一切衆生，爲淫亂故，應受苦報，我皆代受。設復飲酒，當墮地獄，飲洋銅汁，經無量劫；一切衆生，爲酒顚倒故，應受苦報，我皆代受。設復食肉，當墮地獄，吞熱鐵丸，經無量劫；一切衆生，爲殺生故，應受苦報，我皆代受。願我以此，盡未來爾，忍可誓願，根塵清淨，具足十忍，不由它教，入一切智，隨順如來。於無盡衆生界中，現作佛事，恭惟十身洞徹，萬德莊嚴。於刹刹塵塵，爲我作證設經，歌邏羅身，忘失本願。唯垂加護，開我迷雲，稽首如空，等一痛切。」

◉附二：〈觀世音贊六首〉（摘錄自《豫章黃先生文集》卷十四）

海岸孤絕補陀巖，有一衆生圓正覺。八萬四千清淨眼，見塵勞中華藏海，八萬四千母陀臂，接引有情到彼岸。涅槃生死不二見，是則名爲施無畏，八風吹播老病死，無一衆生得安隱。心華照了十方空，即見觀世音慈眼，設欲眞見觀世音，金沙灘頭馬郎婦。

自心海岸孤絕處，戒定慧香補陀伽，觀身實相淨聖尊，自度衆生大悲願。一一漚漚鏡本空，八萬四千垂手處，夢時捉得水中月，親與獼猴觀古鏡。

聖慈悲願觀自在，海岸孤絕補陀巖，貫花纓絡普莊嚴，度生如幻現微笑。有一衆生起圓覺，即現三十二應身，壁立千仞無依倚，住空還以自念力。

以法界印印諸善根，以平等印普印諸業，八萬四千母陀臂，諸佛承我稱提刀；八萬四千清淨眼，衆生依我成正覺，補陀巖下白花風，月照海漩三昧底。

聖慈悲願觀自在，小白花山住道場，海漩三昧覺澄圓，三十二應施無畏。有一衆生發大心，願度我身及含識，萬仞峯前撒手過，觀音豈復異人乎？

敬禮補陀巖下水邊，十方三世無不現前，願我亦證空覺極圓，處處悲救火中生蓮。

〔參考資料〕《宋史》卷四四四〈黃庭堅列傳〉；《居士傳》卷二十六；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》第三篇第八章。

黃龍派

禪宗臨濟下的一個支派，由於此派的開創者慧南在隆興（今江西南昌市）黃龍山舉揚一家的宗風，後世就稱它爲黃龍派。慧南（1002～1069）是臨濟下八世，信州玉山（今江西玉山縣）人。出家受具後，依泐潭懷澄學雲門禪。懷澄令分座接納學人，名振諸方。後來，臨濟宗人雲峯文悅對他說：「澄公雖是雲門之後，法道異矣。」又說：「雲門氣宇如王，甘死語下乎？有法授人者死語也，死語活人能乎？」因指點他去參石霜楚圓。他整裝往謁，經過楚圓的鉗鎚得悟，爲楚圓所印可。後來在同安（今福建同安縣）崇勝禪院開法，既而移住廬山歸宗寺。有開示說：「道遠乎哉？觸事而眞！聖遠乎哉？體之即神！」於是拈起拄杖說：「道之與聖，總在歸宗拄杖頭上，汝等諸人何不識取！若也識得，十方刹土不行而至，百千三昧無作而成。」他這樣指點出臨濟宗「

觸目而眞」的見解是再顯豁沒有的了。不久，他又移住筠州（今江西高安縣）黃檗山，有開示說：「道不假修，但莫汙染。禪不假學，貴在息心。心息故心心無慮，不修故步步道場。無慮則無三界可出，不修則無菩提可求。」宋・景祐三年（1036），在隆興黃龍山振興禪宗，自言「黃龍出世，時當末運，擊將頹之法鼓，整已墮之玄綱」，法席盛極一時。有《黃龍慧南禪師語錄》（又稱《普覺禪師語錄》）及《黃龍慧南禪師語錄續補》（日本兩足院東晙輯）各一卷行世。嗣法的弟子有八十三人，其中黃龍祖心、寶峯克文、東林常總等，門葉繁茂，形成了黃龍一派。

慧南初學雲門，因文悅的點拔，明白了懷澄以死句教人，已非雲門舊範，後從臨濟得入。但接引學人還是參用雲門宗風的。因之門庭嚴峻，人喻之如虎。他所設的三轉語是很有名的：遇到學人來參請時常問：「人人盡有生緣，上座生緣在何處？」又正當和學人往復問答爭辯時却把手伸出說：「我手何似佛手？」又向前來參請的宗師問其所得時，却把脚垂下說：「我脚何似驢脚？」如此三十餘年，天下叢林稱之爲「黃龍三關」。南州居士潘興嗣常問其故，他說：「已過關者掉臂逕去，安知有關吏；從關吏問可否，此未過關者。」可見他設三關的機用，是要學人觸機即悟而不應該死於句下的。

祖心（1025～1100），南雄始興（今廣東始興縣）人，十九歲時出家，先到衡山參雲峯文悅，停留三年，辭去；文悅指點他到黃檗去參慧南，住四年，又辭去。其間，他在石霜閱《傳燈錄》，見僧問多福禪師如何是多福一叢竹公案，頓有所悟，於是再回黃檗，慧南許爲入室。後來令分座接納，慧南示寂後，繼任黃龍住持。法嗣有四十七人，而以黃龍悟心、靈源惟清爲上首。

克文（1025～1102），陝府閿鄉（今河南閿鄉縣）人，出家後學經論，繼到黃檗參慧南得悟。慧南示寂後，在洞山開堂。法嗣有三十八人，而以兜率從悅、泐潭文準、清涼德洪（即慧洪）爲上首。慧洪（1071～1128），江西瑞州（今江西高安縣）人，博聞强記，才氣縱橫，著《禪林僧寶傳》、《林間錄》、《智證傳》等。

常總（1025～1091），南劍州（今福建南平縣）人，出家受具後，到歸宗依慧南，前後往返七次，經過二十年，盡得玄奧，旣而應請住泐潭，不久又移住東林。元豐五年（1082），朝命住相國寺的智海禪院，固辭。其門法席甚盛，徒衆有七百餘人，法嗣多到六十一人，而以泐潭應乾、開先行瑛爲上首。

慧南下法流最廣的祖心、克文、常總三系，其中除祖心系靈源惟清六傳到明庵榮西（日本人，後回國開立臨濟宗）而絕外，其餘大都傳一、二世而絕。黃龍一派從興起到衰歇，只一百六、七十年而已。（黃懺華）

〔參考資料〕《禪林僧寶傳》卷二十二；《五燈會元》卷十七；《續傳燈錄》卷七；《指月錄》卷二十五；《禪宗正脈》卷九；《佛祖綱目》卷三十六；《釋氏稽古略》卷四。

黃檗山

㈠位於福建省福清縣西南三十里：以山多產黃檗，故名。別稱南山。唐・貞元五年（789），六祖慧能之弟子正幹開創此山，建立一寺，稱爲般若堂。八年後，大開堂宇，改號建福寺。未幾，成爲臨濟一派之大道場，至宋代最爲繁興。後幾閱星霜，逐漸衰落。

明・洪武二十三年（1390），莆陽周心鑑請大休禪師革新一山之制規，重建殿宇。不幸，至嘉靖三十四年（1555）遭倭寇之亂，堂宇盡爲灰燼，田地殆歸烏有。隆慶初年，中天正圓於黃檗荒址結茅菴，並力圖恢復舊觀。萬曆二十九年（1601），並奏請賜藏經，未蒙命而病歿。其後門人興壽、興慈等繼其志，復因相國葉文忠公之上奏，乃獲賜「萬福禪寺」之號。萬曆四十二年，勅賜藏經全部與帑金三百兩，遂募化重建諸堂。崇禎二年（1629），隆

宓、隆瑞等繼其業，同年秋，與諸檀越商議，乃請金粟密雲圓悟禪師主其席。六年冬，費隱通容繼任。九年夏，隱元隆琦承之，寺門之興建至此全備。

又，隱元於明末渡日弘傳黃檗教義，並仿萬福寺而開創宇治大和山，名為黃檗山萬福寺。其後，大和山遂成日本黃檗宗本山。

(二)位於江西省瑞州府武寧縣西南：一名鷲峯山。唐末，希運禪師仿其出家地——福州黃檗山，稱之為黃檗山，建寺曰黃檗寺。此後，四方學徒望風雲集，據稱往來者常逾千人。宣宗亦嘗臨幸該山，與希運觀瀑作詩。自此黃檗宗風頓盛江表。希運之後，有法濟、志因、惟初、惟勝、道全、永泰等相繼住持。南宋高宗紹興九年（1139），賜名報恩光孝禪寺。明代中葉，寺毀。思宗崇禎二年（1629），常愚，炤通等重加修復。後又有熊汝德獻四周林地並重修寺宇。

〔參考資料〕 (一)《景德傳燈錄》卷九；《宋高僧傳》卷二十；《釋氏稽古略》卷三；《普照國師年譜》；《黃檗山志》；《大明一統志》卷七十四；《大清一統志》卷三二五；《福建通志》卷六。(二)《黃檗禪師傳心法要序》；《隆興佛教編年通論》卷二十六；《佛祖歷代通載》卷十六；《釋氏稽古略》卷三；《大清一統志》卷二三八；《元一統志》卷九。

黃檗宗

日本禪宗三派之一。江戶前期在日本成立。宗祖為中國明代禪僧隱元隆琦。本山是京都府宇治市的黃檗山萬福寺。所傳法門係「禪淨一致」之明代禪。

隱元隆琦，復興唐僧黃檗希運之宗風，住持中國福建省黃檗山萬福寺，後應日本長崎崇福寺逸然性融之邀，於明・永曆八年（日本・承應三年，1654）渡日至長崎。深得後水尾上皇的信任，受賜寺地，於山城（京都府）宇治建黃檗山萬福禪寺，開創黃檗宗。

興隆於日本的黃檗禪風，原屬臨濟禪，但其禪風與宋代傳入日本之禪有異，係採用明代的念佛禪，以唐音（明音）讀誦經典，其他法具法服、法要儀式、伽藍樣式等亦為明代的風習。故對日本之臨濟禪而言，另有其不同的特色，因此，乃與臨濟宗分離，另成一宗。於享保七年（1722）的黃檗宗法度中，首次出現「黃檗派」或「黃檗衆」的名稱。此時教團擴大，至延享二年（1745）時，共有末寺八九七寺。

隱元之後，經其弟子慧林性機、獨湛性瑩，以及木庵性瑫於江戶創瑞聖寺、即非如一於豐前（福岡、大分縣一帶）開福聚寺、高泉性潡的中興等，門風大盛，為日本禪宗界一新風氣。後來，黃檗宗禪僧在法系方面，分為紫雲、廣壽、龍興、獅子林、東林、華藏、漢松、萬松、直指、海福、佛國等十一派。其中，木庵的紫雲派又有萬壽下、長松下等十二分派，獅子林派又有七派，佛國派又分三派，漢松派及廣壽派各有二分派。故黃檗宗共由三十二派構成。。

又，萬福寺歷代住持皆是中國渡日之僧，至十四世龍統元棟於元文五年（1740）四月住持開始，轉由日本人住持。明治初期，黃檗宗嘗一度與曹洞、臨濟二宗合併為臨濟宗。明治九年（1876）再度獨立。明治十一年，多多羅觀輪就任首任管長，施行宗內統轄。至大正十一年（1922），三府三十縣內計有四七七所末寺，其宗勢至現在亦無太大變化，宗教活動仍然盛行。

◉附：〈黃檗宗對日本的影響〉（摘譯自鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》第三篇第一章）

(一)黃檗宗的傳入：日本江戶時代，佛教正處於沈寂之時，當時許多中國僧衆至日本，對日本佛教有很大的刺激，尤其是隱元（1592～1673）至日本開創黃檗宗，更是日本佛教史上劃時代的事件。日本其他各宗之開創者皆為日本人，唯獨隱元一人為中國人，且其所創宗派仍持續至今，此點確實出人意表。

明末清初，為避亂而渡海至日本、歸化為

日本人的僧侶、學者、藝術家頗多，他們將明朝的文化帶到日本，對於日本文化有很大的影響。元和六年（1620），眞圓開創長崎興福寺；寬永五年（1628），覺海建立長崎福濟寺；寬永六年，超然創長崎崇福寺。此外，隱元隆琦、道者超元、木菴性瑫、即非如一等高僧，陸續抵達日本。當時，歸化日本者並非限於黃檗宗僧，亦有由於志在復興明室、不食清粟而亡命日本者，如朱舜水即其一例。

又，黃檗僧中頗多能繪畫及書法者，對日本當時的繪畫及書道有所刺激。另外，至日本者亦有醫師，爲中國醫學植根於日本奠下基礎。

此中，影響日本宗教界頗鉅者，即以隱元隆琦爲開祖而開創的黃檗宗。隆琦之後，住持黃檗宗萬福寺者，爲第二代木菴性瑫、第三代慧林性機、第四代獨湛性瑩、第五代高泉性潡、第六代千呆性侒、第七代悅山道宗、第八代悅峯道章等多位中國僧。在長崎所謂的「唐三箇寺」——興福寺、福濟寺、崇福寺，均爲中國僧人所開創。

當時日本的禪宗界，臨濟宗沒落爲貴族趣味的文字禪，曹洞宗教勢亦不振。此時，隱元及道者超元等中國僧侶之渡日，遂形成一股刺激力量，成爲日本禪宗革新的原動力。師事道者超元的盤珪，雖爲目不識丁的平民，亦提倡不生禪。在臨濟宗，爲禪宗燃起革新之火的白隱，爲近世臨濟禪奠立基礎。中國僧衆之渡日，不唯介紹傳播中國文化，對日本禪宗亦帶來頗大的影響。

㈡傳至日本的寺院與佛像：隱元隆琦至日本七年後，開創宇治萬福寺，寺名與明代黃檗山萬福寺相同。福建省的黃檗山稱爲古黃檗或唐黃檗，宇治黃檗山則稱新黃檗或今黃檗。宇治萬福寺開創之初，僅有總門、西方丈、執寮等少數建築物，隱元在此樹立新的宗風。其後，寺內又完成禪堂、東方丈、竹林精舍等諸堂，遂成爲一座壯觀的中國禪林。隱元並請福建泉州府雕塑佛像者范道生，造觀音、韋馱天、伽藍神、彌勒、十八羅漢等諸像。

明代以後的中國佛教，最受民衆信仰者爲觀音菩薩（慈航大士）。一般中國寺院，在大雄寶殿所奉祀釋迦三尊的背後畫有慈航觀音。現在黃檗山所藏的十八羅漢與彌勒菩薩像，即屬中國式的佛像。又，中國寺院天王殿中央的須彌壇上，大抵祀奉有布袋和尚。此布袋和尚被認爲是彌勒菩薩的化身。隱元模倣中國黃檗山萬福寺而建的宇治萬福寺，將明代中國寺院的建築樣式傳入日本，並由於范道生所造之彌勒菩薩像，而將中國的布袋和尚介紹至日本。

㈢黃檗版一切經：俗稱《鐵眼版大藏經》、《鐵眼藏》、《黃檗藏》。按，隱元之法嗣木菴性瑫的弟子鐵眼道光，有志於開板大藏經，後得觀音寺妙宇道人喜捨千兩，於是登黃檗山告知隱元。隱元乃給予自明朝帶來的方冊本《萬曆大藏經》，及存放此藏經的場所，以鼓勵鐵眼。鐵眼乃於京都二條開印經房，開始開板事業。經十一年歲月，終於延寶六年（1678）完成開板之業。此黃檗版大藏經，係依《萬曆大藏經》開板而成者，總數有一六一八部、七三三四卷，廣流布於天下。自隱元以來明末僧衆至日本者，將許多中國文化傳到日本，其中隱元開創黃檗宗，及鐵眼得隱元之鼓勵而開板黃檗版大藏經，則係影響之最大者。

〔參考資料〕 宇井伯壽《佛教汎論》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

黃懺華（？～1978）

近代佛教學者。廣東順德人。生年不詳。曾留學日本，歸國後，隨唯識學大師歐陽漸學唯識法相學。民國二十七年（1938）致力於中國佛學會的設立。歷任第一屆中國佛學會、中國佛教會常務理事，復旦、厦門大學教授等職，對唯識學及印度、西洋哲學皆有廣泛研究。一生著作甚多，所撰《佛學概論》、《中國佛教史》係我國學術界以西洋學術著作方式撰寫佛書的先驅。此外，另著有《印度哲學史綱》、《佛教各宗大意》、《金剛頂菩提心論淺釋

》等書。此上諸書，在台灣皆有翻印本。

黃檗清規

一卷。日本黃檗宗僧高泉性潡編集，木庵性瑫校閱。寬文十二年（1672）成書。收於《大正藏》第八十二冊。係倣效《百丈清規》之體裁，以敘述黃檗宗規則儀式之作。全書主要依據明代禪院之風習、立於教禪一致之立場而作。凡有十章：(1)祝釐章，(2)報恩章，(3)尊祖章，(4)住持章，(5)梵行章，(6)諷誦章，(7)節序章，(8)禮法章，(9)普請章，(10)遷化章。附錄有佛事梵唄讚、開山預囑語、塔院規約、古德語輯要及法具圖等。全編皆以片假名附上明音讀法。又，卷首、卷末分別附上隱元之序與跋。

黃檗無念禪師語錄

五卷。無念深有撰，明聞校訂。明·天啓五年（1625）刊行。本書卷一至卷三爲作者回答世人詢問禪學與生死問題的回信，卷四至卷五收〈醒昏錄〉、法語，酬問、牧牛圖頌，及無念的傳記資料等。《嘉興藏》（新文豐版第二十冊）所收，題爲《黃檗無念禪師復問》，然內容亦含〈醒昏錄〉。與上述《語錄》內容相同。

無念，名深有，爲明末著名禪師。深得憨山、袁宏道、李卓吾諸人之推崇。此書卷五收有憨山等諸人對無念之評詞，摘錄如次：

憨山〈本住法頌壽念師八十〉：「比來宗門寥落，野干亂鳴，殆不堪聽。所幸（無念）老師踞窟獅子，雖全身未露而爪牙無敢攖者。」

袁宏道〈法眼寺記〉：「余見天下衲子多矣，（中略）然求苦參密究，具宗門知見者，如吾友無念禪師實近日海內之優曇也。」

李卓吾〈無念上人誕辰〉：「有僧無念，學道精勤，衆人不知，目爲庸僧。我與念僧，相伴九載，知其非庸。」

黃龍慧南禪師語錄

一卷。宋·黃龍慧南撰，九頂惠泉編集。又作《普覺禪師語錄》、《黃龍錄》。收於《大正藏》第四十七冊、《禪宗全書》第四十一冊。係集錄黃龍派宗祖黃龍慧南之語要、偈頌等而成。

本書卷首載有錢密撰於南宋·紹興十一年（1141）三月五日之「黃龍四家語錄序」（《大正藏》所收無此序）。其次收有黃龍初住於同安崇勝禪院之上堂語十一條、遷住歸宗寺語錄十三條、筠州黃檗山法語十四條、黃龍山語錄十四條及偈頌四十首。卷末另附《黃龍慧南禪師語錄續補》，係日本京都建仁寺兩足院之高峯東晙所輯。內容取自《續燈錄》、《無示介諶禪師語錄》等書中集錄慧南之上堂示衆法語五十餘條，及蒐集《嘉泰普燈錄》、《五燈會元》、《林間錄》、《雲臥紀譚》等書，共含偈頌十二首。

編者惠泉爲黃龍四世之法孫，除編集本書外，復將黃龍慧南、晦堂祖心、死心悟新、超宗慧方等四家語錄彙爲一編，名爲《黃龍四家語錄》，該書收於《卍續藏》第一二〇冊。

黃檗山斷際禪師傳心法要

一卷。唐·裴休編。又作《黃檗禪師傳心法要》、《黃檗傳心法要》、《斷際禪師傳心法要》、《斷際心要》。係集錄唐·黃檗希運禪師於洪州鍾陵龍興寺說法之要旨，於大中十一年（857）付序成書。卷首有裴休所作之序文，其次收錄黃檗希運禪師前後三次之說法、答弟子問之六段說法、簡短之上堂語及三段問答等。

此外，裴休所集希運禪師之語錄，除本書外，尚有《黃檗山斷際禪師宛陵錄》一卷，係由裴休與黃檗之問答十五段，及上堂語一段所組成，內容爲對在家居士所闡示之禪門要諦，其中包含頗爲高深之教理與思想，故被視爲是理解黃檗禪風之重要資料。其與《斷際禪師傳心法要》合稱爲《傳心法要》，一併收於《大正藏》第四十八冊。

黑月（梵 kṛṣṇa-pakṣa，巴 kaṇha-pakkha，藏 zla-ba mar-gyi ṅo）

即印度曆法每月的前十五日。爲「白月」的對稱。音譯訖哩史拏博乞史，又稱黑分、黑半。印度人根據月的盈虧，將一個月分爲二部分，從滿月的翌日至新月的前日之前半月稱黑月，相當於中國陰曆的十六日至三十日；從新月至滿月的後半月則稱白月（或白分），相當於陰曆的初一至十五日。又因月有大小，故黑月爲十五日或十四日。

〔參考資料〕《立世阿毗曇論》卷六；《俱舍論》卷十一；《大唐西域記》卷二。

黑業・白業

黑業與白業的合稱。黑業是指其性不善之業，白業是指其性爲善之業。由黑業感得之果報爲黑報，由白業感得之果報爲白報。即以「不可意報」爲黑報，「可意報」爲白報。《中阿含》卷二十七〈達梵行經〉云（大正1・600a）：「或有業黑有黑報，或有業白有白報，或有業黑白黑白報，或有業不黑不白無報。」《大毗婆沙論》卷一一四亦云（大正27・589a）：「四業謂黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業、非黑非白無異熟業。能盡諸業。」

此中，不善業稱爲黑，色界的善業稱爲白，善與不善相雜稱爲黑白，無漏諸業稱爲非黑非白。即黑業感得不可意黑報，故稱爲黑黑異熟業，白業感得可意白報，故名爲白白異熟業，黑白業感得愛非愛相雜之果報，故稱爲黑白黑白異熟業，無漏業不招感果報，故稱爲非黑非白無異熟業。

〔參考資料〕《優婆塞戒經》卷七；《集異門足論》卷七；《阿毗達磨發智論》卷十一；《成實論》卷八；《瑜伽師地論》卷九、卷六十六；《大乘阿毗達磨雜集論》卷八。

黑繩地獄（梵 Kāla-sūtra，巴 Kāḷa-sūtta，藏 Thig-nag）

八熱地獄的第二處。位於等活地獄之下，衆合地獄之上，又稱黑耳地獄、黑地獄。乃造殺生、偷盜等罪業者所墮之處。

據《長阿含經》卷十九所載，此地獄縱廣各五百由旬，周匝有十六小地獄圍繞。若罪人墮此處，則遭獄卒所捉，臥於熱鐵上，以熱鐵繩縱横劃之。隨繩痕或以熱鐵斧截切，或鋸解，或刀屠，血肉散亂成千百段。又，左右有大鐵山，山上各建鐵幢，幢頭張鐵繩，罪人被驅至鐵繩上，隨令墮熱鑊中烹煮。苦毒辛酸，不可稱計。

〔參考資料〕《大樓炭經》卷二；《起世經》卷三；《起世因本經》卷二；《正法念處經》卷六；《大智度論》卷十六。

十三劃

傳衣

指禪林中，在傳教法予門下之優秀弟子時，為徵信而授與的法衣；又，傳法予弟子，也稱為傳衣。按禪宗為表傳法之信，謂自釋尊以來，各祖師均於傳法時兼授法衣（袈裟），然東傳至六祖慧能後，便不再傳衣，如《景德傳燈錄》卷三載，弘忍傳法予慧能時云（大正51・223a）：「昔達磨初至，人未知信，故傳衣以明得法，今信心已熟，衣乃爭端，止於汝身，不復傳也。」

關於釋尊傳予摩訶迦葉的袈裟，《景德傳燈錄》卷一載為金縷袈裟；《彌勒下生經》、《增一阿含經》卷四十四、《阿育王經》卷七、《大毗婆沙論》卷一三七等作糞掃衣；《大寶積經》卷一一四、《佛本行集經》卷四十六、《大智度論》卷二十六等載為上好衣；《西域記》卷九載為佛姨母所獻之金縷袈裟。

又，慧能以後雖不再傳衣，但至後世，禪者在付法予嗣法弟子時，或寺院住持傳位時，也都還有傳衣的風習。

〔參考資料〕《傳法正宗記》卷五；《歷代法寶記》；《景德傳燈錄》卷一、卷五；《雙峯山曹侯溪寶林傳》卷八；《傳燈玉英集》卷二；《勅修百丈清規》卷二〈住持章〉；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

傳戒

設立法壇，為出家的僧尼或在家的教徒傳授戒法的一種宗教儀式。亦稱開戒或放戒。就求戒的人說是受戒、納戒或進戒。佛教大、小乘的戒法有：五戒、八戒、十戒、具足戒和菩薩戒五種。比丘、比丘尼戒，必須具足一切條件——即一定僧數（中國十人、邊地五人）、一定範圍（結界立標）、一定程序（白四羯磨，即會議式），才能授受，故稱為受具足戒，略稱受具。

佛教初入中國時，並無傳戒儀式。據佛教史籍記載，當時度人出家，只為剃髮披服縵條，即無條相袈裟（見《釋氏要覽》卷上），以不滿五人，不能受具。大概只用三皈、五戒、十戒迭相傳授而已。到了曹魏・嘉平二年（250）時，曇摩（柯）迦羅（《高僧傳》卷一譯云法時）來到洛陽，見衆僧未秉戒法，乃就白馬寺譯出《僧祇戒心》（戒本）以備用。並請梵僧立羯磨法受戒。這是中國依律傳戒之始。魏・正元中（254～255）安息國沙門曇帝在洛陽譯出《曇無德羯磨》，才具備羯磨儀式。中國僧徒之受具足戒，一般傳說以朱士行為首（《僧史略》卷上），或即在此時。

東晉時（317～420），出家僧尼漸多，道安始提倡嚴肅戒律。他以為佛法東流未久，譯人對於受戒之法考校者少，先人所傳相承自以為是，至佛圖澄乃多所改正（見道安〈比丘大戒序〉）。道安時值喪亂，轉徙四方，常率弟子數百人，往來襄陽、長安等地。他所制定的僧尼軌範，有布薩（說戒）、悔過等法，可見其重視戒律弘傳之一斑。

中國尼衆之受具足戒實始晉代。晉穆帝升平元年（357），僧建請曇摩竭多於洛陽，依《僧祇尼羯磨》及《戒本》建立戒壇傳戒。當時沙門道場以《戒因緣經》為難，認為他傳戒結果不合法。曇摩竭多遂浮舟於泗河結壇，洛陽竹林寺淨檢尼等四人同於此壇從大僧受具足戒，這是中國尼衆受戒之始，稱為船上受戒（寶唱《比丘尼傳》卷一）。

其後劉宋・元嘉六年（429），有師子國（今斯里蘭卡）比丘尼八人至宋京（今南京）。當時景福寺尼慧果、淨音等以先所受戒不如法，戒品不全；適罽賓沙門求那跋摩經南海至宋，於南林寺建立戒壇，因請求重受。求那跋摩引證佛姨母波闍波提最初為尼因緣，謂戒本本從大僧而發，雖無僧尼二衆，無妨比丘尼的得戒。又以當時師子國八尼年臘未登，不滿十人，且令學宋語；求那跋摩另托西域船主難提於元嘉十年（433）復載師子國比丘尼鐵薩羅等十一人至，而先來諸尼已通達宋語；但這

時求那跋摩已經去世，恰巧同年僧伽跋摩到達宋京，慧果尼等始在二衆俱備的形式下，於元嘉十一年在南林寺戒壇，重受具足戒。這時次第受尼戒者達三百餘人（《比丘尼傳》卷二、卷三）。世傳漢代婦女阿潘出家但受三皈，晉時淨檢尼只在一衆邊得戒，都未爲全戒；故中國尼衆於二衆邊受具足戒的，以慧果、淨音等爲始（《僧史略》卷上）。

五世紀初，《十誦律》（404年譯）、《四分律》（410年譯）、《僧祇律》（416年譯）、《五分律》（423年譯）諸律部次第譯出，中國戒律典籍遂大體完備。最初盛行者爲薩婆多部（即說一切有部）之《十誦律》，其次《僧祇律》、《五分律》次第流行，隋、唐時代，《四分律》始廣行於世。

南朝宋、齊時代（420～501），律學巨匠志道、法穎等，皆盛弘《十誦》。志道（412～484）住鍾山（南京）靈曜寺，特長律品。北方先時（446）魏太武滅法，後雖復興，而戒授多闕。志道乃攜同契十有餘人至河南虎牢（今汜水縣北），於引水寺集合洛、秦、雍、淮、豫五州僧衆，講律明戒，更申受法。北魏僧戒獲全，實得其力（《高僧傳》卷十一）。法穎（416～482），敦煌人，精研律部，元嘉末（453）至宋都居新亭寺，受命爲都邑僧正；齊時復爲僧主。他於宋、齊二代在金陵盛弘《十誦》，被推爲七衆宗師。著有《十誦羯磨》並《尼戒本》（《高僧傳》卷十一）等。其門下出智稱和僧祐，都是後來知名律師。

梁、陳二代，受菩薩戒風氣盛行。梁武帝、陳文帝等均稱菩薩戒弟子。菩薩戒之弘傳始於羅什，敦煌寫本中有題羅什撰《受菩薩戒儀軌》一卷。至於受戒的作法則以曇無讖（385～433）在姑臧（今甘肅武威）爲道進等十餘人受菩薩戒爲嚆矢。梁武帝以戒典東流，人各應受，但所見偏執，妙法猶漏。乃撥採羣經，更造圓式戒壇，並詔慧超授菩薩戒。天監十八年（519）四月八日，自發弘誓，暫屏袞服，受福田衣（袈裟）於等覺殿從慧約受菩薩戒，太子公卿道俗男女從受者四萬八千人（《續高僧傳》卷六〈慧超及慧約傳〉）；一說武帝將受菩薩戒，命僧正推選戒師。僧正略舉法深、慧約、智藏三人，武帝意在智藏，遂從他受菩薩戒（《續高僧傳》卷五〈智藏傳〉）。後至隋代，文帝楊堅從曇延受菩薩戒，煬帝楊廣從智顗受菩薩戒，均稱菩薩戒弟子（《廣弘明集》卷二十二）。

北方在元魏時，多行《十誦》及《僧祇》。魏．法聰本學《僧祇》，後依曇無德羯磨得戒，始弘《四分律》；然是口傳，未載簡牘。門人道覆繼之，始製《疏》六卷（《僧史略》卷上）。北齊時代，慧光始弘《四分律》。他在北齊任天下僧統，世稱光統律師，著有《四分律疏》，並刪定《羯磨戒本》，盛行傳戒（《續高僧傳》卷二十一）。慧光弟子有法上、道憑、僧達、曇隱、道雲、道暉等十人。爲魏、齊二代僧統四十年，常爲衆僧授戒（《續高僧傳》卷八）。北周沙門慧遠，依法上僧統受具，光統律師十大弟子並爲證戒，時以爲榮（《續高僧傳》卷八）。

晉、宋以來，南方所立戒壇很多。東晉．法汰先於楊都（今南京）瓦官寺立壇，支道林於石城、沃州（今浙江新昌縣境）各立一壇，支法存於若耶（今浙江紹興）謝傅隱處立壇，竺道一於洞庭山（今江蘇吳縣太湖）立壇，竺道生於吳中虎丘立壇，宋．智嚴於上定林寺（在今南京）立壇，慧觀於石梁寺（在天台山）立壇，求那跋摩於南林寺立壇，齊．僧傳於蕪湖立壇。又有三吳戒壇（似與法獻有關）。梁．法超於南澗（在今南京）立壇，僧祐於上雲居、棲霞、歸善、愛敬四寺（俱在今南京）立壇。到唐初爲止，自渝州（今重慶）以下至江淮（江蘇、安徽）之間，通計戒壇有三百餘所（道宣《關中戒壇圖經》）。這些戒壇形制如何已不可考。至唐．乾封二年（667）道宣於長安淨業寺建立戒壇，始有定式。其制凡三層，下層縱廣二丈九尺八寸，中層縱廣二丈三尺，上層畟方七尺。其高度下層三尺，中層四尺

五寸，上層二寸，總高七尺七寸；周圍上下有獅子神王等雕飾（《戒壇圖經》）。

戒場本無建築屋舍之必要，只要隨處有結界標示即成。道宣《四分律行事鈔》卷上之二云（大正40・17c）：「外國戒場多在露地，如世祭壇郊祀之所。」但爲防風雨起見，古來大抵是堂內受戒與露地結界受戒並行的。道宣以後，戒壇的建立遍於全國，如廣州光孝寺、嵩山少林寺（義淨重建）、長安實際寺、嵩山會善寺（一行建）、洛陽廣福寺（金剛智建）、羅浮山延祥寺、廬山東林寺、長安大興善寺、洪州龍興寺、撫州寶應寺、交城石壁寺、魏州開元寺、五台山竹林寺、泉州開元寺、吳郡開元寺等都有戒壇。戒壇名稱亦有種種不同：嵩山會善的名「五佛正思惟戒壇」（《金石萃編》卷四十九）、洛陽廣福寺的名「一切有部石戒壇」（《不空三藏表制集》卷三）、交城石壁禪寺的名「甘露義戒壇」（《金石續篇》卷九）、建安乾元寺的名「兜戒壇」（《宋高僧傳》卷十二〈大安傳〉）。

唐代宗永泰元年（765），命長安大興善寺建方等戒壇，所需一切官供。又命京城僧尼各置臨壇大德僧人，永爲常式。臨壇大德之設始此（《僧史略》卷下，此十臨壇大德，即後世受戒時之三師七證）。其後會昌、大中年間（841～859）臨壇大德見於僧傳者有長安聖壽寺慧靈及福壽寺玄暢等。當時還有內臨壇（宮中戒壇）、外臨壇（一般寺內戒壇）大德及內外臨壇大德之稱。玄暢即當時有名的內外臨壇大德（《宋高僧傳》卷十六、卷十七）。

宣宗大中二年（848）、懿宗咸通三年（862）又各命建方等戒壇。此與聲聞小乘教法有異。求戒者不拘根缺緣差，並皆得受；但令發大心領綱而已。此以稟順方等之文而立戒壇，故名方等戒壇。宣宗又以會昌法難時，僧尼被迫還俗者達二十六萬零五百人，在俗期間不免犯過，現欲再受出家，必先懺衆罪，後增戒品，若非方等，豈容重入？取其能周遍包容，故稱方等戒壇（《僧史略》卷下）。大中二年命上都、東都、荊、楊、汴、益等州建寺立方等戒壇，即爲僧尼再度者重受戒法（《佛祖統紀》卷四十二）。到了大中十年（856），又命僧尼受戒給牒。這是中國僧尼受戒給牒之始（《釋氏稽古略》卷三）。

宋・太平興國三年（978）永智於杭州昭慶寺立萬壽戒壇，後允堪重建，爲江南著名戒壇（俞樾〈杭州昭慶寺重建戒壇記〉）。允堪自慶曆、皇祐（1041～1053）以來，還於蘇州開元寺、秀州（今嘉興）精嚴寺建造戒壇傳戒（《稽古略》卷四）。眞宗大中祥符二年（1009），命昇州（今南京）崇勝寺建壇，名承天甘露戒壇。翌年又在京師（開封）太平興國寺立奉先甘露戒壇。天下諸路皆立戒壇，凡七十二所。京師慈孝寺，別立大乘戒壇。使先於諸方受聲聞具足戒（比丘戒），後至此地僧受菩薩戒（《佛祖統紀》卷四十四）。此爲後世三壇次第傳戒的開端。

明代中葉，封閉戒壇，受戒軌則遂遭廢弛（《百丈清規證義記》卷七）。至萬曆間，如馨於南京靈谷寺，重興南山，開壇傳戒，三昧寂光繼之，重立規制，開律宗道場於南京寶華山。弟子見月讀體參照古規，撰輯《傳戒正範》、《毗尼止持會集》，遂爲近代傳戒的典則。同時三峯法藏撰有《弘戒法儀》一卷，盛傳戒法於江南；清初終南山超遠加以補充，成《傳授三壇弘戒法儀》一書。見月弟子書玉弘律於杭州昭慶寺，撰《二部僧授戒儀式》及《羯磨儀式》，有了這些著作，傳戒的體制乃漸備。又清初廣東弘贊，著有《比丘受戒錄》和《比丘尼受戒錄》；樂山老人著有《增刪毗尼戒科》、智旭著有《重治毗尼事義集要》等書，俱行於世，爲各地傳戒時所依用。到了清末，湘僧長松以各地傳戒遵守戒科不一，謂「遵三峯者不少，亦因樂山頗多，集吳越間專遵華山更廣矣」（〈戒科刪補集要敍〉）。因依毗尼刪補合輯《弘戒法儀》、《增補毗尼戒科》、《傳戒正範》諸本，成《戒科刪補集要》，盛行於湘鄂之間（葦舫〈中國戒律宏傳概論〉

，見《海潮音》第十五卷第七號）。

古代傳戒唯屬律宗寺院之事，近世禪寺、敎寺亦相率開壇傳戒。有些不定期傳戒的寺院，常於數月前分寄「報單」，實貼各寺山門，使遠近周知。

一般備戒之法都是連受三壇。凡新戒入寺求戒須交一定戒金，以充戒堂燈燭香花、戒牒、同戒錄等費用。登記後男女新戒分別編入戒堂。以三人爲一組（叫做「一壇」），次第編號，登壇受比丘戒時，即依此序而行；初壇沙彌戒和三壇菩薩戒，皆另集體授受。每傳一壇戒法，事先都要經過隆重演習，稱爲演儀，然後正式傳戒。據《傳戒正範》所載：初壇授沙彌戒前請戒懺悔儀，有淨堂集衆法、通啓二師法、請戒開導法、驗衣鉢法、露罪懺悔法、呈罪稱量法等。二壇授比丘戒前請戒懺悔儀，有明習儀法、請戒開導法、通白二師法、敎衣鉢法、審戒懺悔法等。三壇授菩薩戒前請戒懺悔法，有通白二師法、請戒開導法、開示苦行法等。

初壇傳戒儀式，於法堂或其他適當場所舉行。至時鳴鐘集衆，待新戒齊集法堂，引禮作白敎新戒請師開示。傳戒和尙即爲開導受十戒意義，並行三歸羯磨。次爲說沙彌十戒戒相（沙彌尼同），一一問以盡形壽能持否？衆答「依敎奉行」，初壇告畢。

二壇傳戒儀式，在戒壇舉行。即爲比丘、比丘尼授具足戒。受戒之時，鳴鐘集新戒於法堂，迎請戒師入戒壇。十師入壇拈香禮佛畢，繞登壇上就座。傳戒和尙依律命羯磨師作單白羯磨，差敎授師下壇與諸沙彌詢問遮難。敎授師對新戒先說衣鉢名相，隨問「今此衣鉢是汝自己有否」？新戒答「有」，即向師白受衣法，再口誦偈咒，身著袈裟。然後敎授師次第詢問十三重難，及十六輕遮；新戒必須一一肯定回答。這是在受戒前實施審查受具者是否犯有衆罪以決定允許加入僧團的遺制。這時問的遮難，在戒律程序上爲預審，壇上正式受戒時，據此一一重問。

問畢，傳戒和尙即開導明授戒體法。次依白四羯磨（三讀表決法）儀式，爲諸沙彌授比丘戒。受具足戒已，傳戒和尙又擧四重禁即淫、殺、盜、妄四重戒或四不應作事，說明任犯一禁即失去比丘資格。比丘本（依用《四分律》）有二五〇條戒相，比丘尼有三四八條戒相，俱以四重戒爲根本，故戒壇上只宣四重戒，其餘枝葉戒相，命受具者下壇後學習。

三壇傳戒儀式，一般多就佛殿擧行（若新戒多，丹墀中亦可）。正中敷一高座，供本師釋迦牟尼佛位，左上高座供尊證師十方諸佛，羯磨師文殊菩薩，敎授師彌勒菩薩及同學等侶十方菩薩位。右上高座候所請菩薩戒法師。受戒之日，鳴鐘集新戒於佛殿，請師入壇儀式與二壇略同。以前一般在受菩薩戒之前，和尙爲已受比丘、比丘尼戒者開示之後，即令每人燃香於頂，或九炷（菩薩優婆塞、優婆夷），或三炷（菩薩沙彌），或十二炷（菩薩比丘），謂之燒香疤（編按：台灣之在家衆，多燃於臂而不燃於頂）。燒香於頂之起源，相傳始於元世祖至元二十五年（1288），釋志德主天禧寺，每與七衆授戒燃香於頂，指爲終身誓。此爲中國漢族佛徒燒香疤之始（見談玄《中國和尙受戒燒香疤考證》）。但燃頂之法爲羯磨所無。

大衆齊集，菩薩戒師即開導三聚淨戒，即菩薩戒法：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。次起座拈香作梵，二阿闍黎同音，敎受戒者奉請釋迦如來爲得戒和尙，文殊師利菩薩爲羯磨阿闍黎，彌勒菩薩爲敎授阿闍黎，十方一切如來爲尊證。繼之敎以懺悔三世罪業及發十四大願。最後依《梵網經》宣說菩薩十重四十八輕（若授在家菩薩，六重二十八輕）戒相，授受問答方式與受比丘戒時略同。儀式完畢，戒師作禮下座，新戒歸堂，三壇完畢。

戒期完畢，由傳戒寺院發給「戒牒」及「同戒錄」。從前宋代僧尼出家時領取度牒（出家僧籍證明書），受戒時領取戒牒（受戒證明書，具有法律效力），都由政府頒發。傳戒寺

院只發一種「六念」。受戒時須呈驗度牒，才能受戒（《慶元條法事類》卷五十道釋令）。

到了明．洪武、永樂間（1368～1424）三次下令，許僧俗受戒之人，抄白牒文隨身執照，凡遇關津把隘之處，驗實放行（見明．如馨《經律戒相菩薩軌儀》）。戒牒的作用遂成爲僧尼旅行的護照。清初廢止度牒，僧尼出家漫無限制，各地亦傳戒頻繁，而戒牒改由傳戒寺院發給，其內容和形式遂極不一致了。（林子青）

◉附一：王景琳〈寺院的傳戒與受戒〉（摘錄自《中國古代僧尼生活》二）

(一)傳戒受戒前的準備

寺院的傳戒，像《水滸傳》中文殊寺那樣爲魯智深單獨選擇吉日良時傳戒剃度的情況，並不普遍，顯然是由於趙員外乃文殊寺大施主，長老不願駁其面皮，才這樣破例的。一般來說，寺院的傳戒一年中有兩次，一次在春季，一次在冬季。春季多在二月初八開堂，冬季多在十月十八日開堂，但也有些寺院的傳戒是不定期的。

在傳戒之前，寺院往往要事先發出文告，公佈舉行傳戒儀式的日期，這個文告稱作「報單」，其格式及內容大致是這樣的：

本寺謹擇×月×日，開新戒堂，傳授千佛大戒。凡欲求戒者，預備三衣、鉢具、經律等，宜早來山，進堂演習律儀，毋使臨期倉促。特此預聞。

××寺監院某甲告白

這是一張寺院傳戒的「宣民告示」。所謂「開新戒堂」，即是吸收新人入寺受戒爲僧。這張報單常於傳戒前數月就張貼於寺院山門之外了。也有的寺院爲了廣招僧徒，擴大本寺的影響，避免讓那些因不知開新戒堂日期的人們誤了受戒，還把報單遠近張貼，廣爲宣傳。有的報單還寫上傳戒住持的法名。當然，也有的報單寫得十分簡約，僅註明「今冬傳戒」或「今春傳戒」等字樣，下屬「××寺」。

凡新求戒入寺者，除了按照報單的要求，須準備三衣、鉢具、經律等寺院生活必需品，即《水滸傳》中寫到的趙員外爲魯智深訂作的僧帽、僧衣等，還要交納一定的戒金。戒金主要用於戒堂燈燭香花、戒牒等項開支，如清代入寺就須交納銀子一兩五錢六分。戒金，也就是老百姓所說的「攢單銀」。如果受戒前已經在寺院中充當過「行者」，服過雜役，「攢單銀」可以減半。寺院要求出家人自籌三衣等物，並交納攢單銀，既有經濟上的原因，同時也含有考察求戒者皈依佛門之心誠與不誠、堅與不堅的意思在內。據說，戒金是不能用現成銀兩置辦或由他人代辦的，而需由求戒者親身乞化得來。《一夢漫言》說，華山見祖未出家前，聽說獅子岩大力、白雲二位高僧，精修淨業，持守戒律，德行甚高，極爲嚮往，遂親至獅子岩苦求二僧爲自己傳戒。大力爲其誠心所感，命其置辦衣鉢等物。華山見祖友人闇初得知，欣然幫他籌備。不想白雲以爲如此出家，受戒太易，惟恐日後持戒不堅，故一定堅持要華山見祖去沿門乞化。這個故事說明「攢單銀」本是作爲對求戒者的一種考驗而產生的，但在流傳過程中，却漸漸失却了這一層意義，只剩下經濟因素了。

對於欲求戒出家的人來說，自籌了衣鉢等物，肯交攢單銀，並不意味著就一定可以受戒爲僧，寺院在傳戒之前，還要進行一定的甄別與選擇。

按照佛教教義，除地獄中諸鬼因作惡太多，只能終日受苦，無暇皈依之外，其他一切願意皈依佛門的衆生皆可成爲僧團成員。可是這種不分各色人等，三教九流一律不加區分的傳戒受戒之法在現實中並不能行得通，往往會造成寺院人員的混雜，難免遭受社會的譏嫌。所以，在普度衆生的原則下，寺院還需進行出家資格的審查。其審查內容大致包括：小於七歲，七歲以上但生活不能自理者，不予傳戒；年過七十，起臥需人照料者，不予傳戒。一般奴隸、賊、負債人不予傳戒。但如果奴隸徵得了

主人的同意，賊人痛改前非，負債人還清債務，使不再屬於「禁令」所禁之列，仍然可以出家受戒。

㈡傳戒受戒的程序

傳戒，是相對寺院而言的；受戒，則是就求戒出家者說的。但從儀式上來看，二者實爲一回事。傳戒與受戒在寺院生活中都屬於莊嚴隆重的大事之一，其間的每一程序都極有講究。

傳戒之前，寺院首先要設立戒場，對於傳戒的場所進行裝飾。如果戒場設在露天，就需在繞場四周設立結界標示，並在四角懸旛，地面上噴灑香水。但更多的情況還是設在大殿、法堂或僧堂。戒場上除了佛像外，最主要的器物有香案、香燭、香花、各種法器以及住持、戒師、收弟子的師父等的座位。從晉代時起，不少大寺院還專門修建用於傳戒的戒壇，如唐・乾封二年，道宣於長安淨業寺建立戒壇。據《戒壇圖經》所載，其戒壇共建三層，最下層縱廣二丈九尺八寸，高三尺；中層縱廣二丈三尺，高四尺五寸；上層畟方七尺，高二寸；建築四圍上下還雕飾有獅子神王等圖紋。此後戒壇的建築，多以道宣所建爲定式。

傳戒受戒的具體程序，因時代的不同，地域的不同，頗有差異。如唐宋時，出家人往往先要到寺院中服各項勞役，此時可以垂髮而不剃髮，並可從師受沙彌戒。待政府規定的度僧之日到來，經過審查、甄別，得到官方給予的度牒，就取得了僧人資格，可以剃度爲僧，以後還可接受比丘戒。這套程序到元代就被廢弛了，明末則開始有了連受三壇的所謂「三壇同受」制度，並一直延續下來。不過，需要指出的是，這些差異僅僅體現在傳戒步驟的先後不同及一些細枝末節上，傳戒中一些重要的步驟仍是大體相同的。

寺院的傳戒基本分爲四類，即居士戒（包括「五戒」、「八戒」兩種）、沙彌戒（又稱「十戒」）、比丘戒（又稱「具足戒」）、菩薩戒（又稱「三聚淨戒」）。其中惟居士戒屬於寺院爲在家修行的男女信徒舉行的傳戒儀式，其他三戒即所謂出家僧人「三壇同受」的戒律。初壇傳沙彌、沙彌尼十戒，二壇傳比丘、比丘尼具足戒，三壇傳菩薩戒，一般傳戒皆連受三壇。

剃度

在初壇傳戒儀式之前，還有一項必須先行舉行的儀式，這就是剃度，即俗稱的「削髮」。剃度是出家僧人與居士、俗人外貌上最爲不同的顯著標誌。只有經過剃度的人，才具有可以接受三壇之戒的資格。剃度也意味著一個人已被僧團所接受，故而佛門中對削髮剃度看得甚重，一般都在隆重的場合下進行。

剃度，標誌著出家人告別紅塵，遁入空門之始，由塵世——君主統治之世出世——進入寺院，在封建家天下的社會裏，被認爲是君主對自己臣民的極大恩賜。所以出家人在削髮剃度的儀式上，首先要拜謝君主的「開啓功德」。這時，寺院中的衆僧與新出家人要面北而立，由主持傳戒的戒師（又稱戒和尚）祝頌道：

「皇帝萬歲臣統千秋，天下太平法輪常轉。伽藍土地增益威光，護法護人無諸難事。十方施主福慧莊嚴，合道場人身心安樂。師長父母道業趨隆，剃頭沙彌修行無障。三途八難咸脫苦輪，九有四生俱等覺岸。」

然後衆人一起唸佛號，新出家人則向戒師唱唸道：「大德一心唸：我某甲今請大德爲剃頭受戒阿闍黎。願大德爲我作剃頭受戒阿闍黎。我依大德故，得剃頭受戒，慈愍故。」這番唱唸，一般要唸得字正腔圓，音調悠長。唱唸之後，才可由戒師爲之主持剃除鬚髮。

人的身體在成年後仍不斷生長的，惟有鬚髮。佛教認爲，不斷生長的鬚髮具有競爭之意，能誘發人的競爭之心，使人內心不得清淨，故而做僧人先要剃去鬚髮。而鬚髮，尤其是頭髮，在中國傳統觀念中却是受之於父母，萬不可摧殘毀壞之物。《三國演義》中曹操馬踐青苗，爲嚴肅策紀，曾以削髮代頭。可見頭髮在漢民族心目中的重要價值了。佛教要求剃去鬚

髮，自然也不能漠視這一漢民族特有的心理定勢與習俗，而要益發把儀式搞得正式、莊重。削髮之前，戒師要先手鳴引磬，率受戒者走出堂外，向北三拜，辭謝君主；復三拜，辭謝父母，以示自己從此即將脫離塵世，一心修行了。佛門稱削髮爲剃度，意即剃髮使人得以超度，由此岸度往彼岸，故要在辭別此岸之君主、父母之後，才能動刀爲受戒者削去鬚髮。

削髮時，受戒者當換上僧服，先向戒師合掌跪拜。戒師則手持淨瓶，以手指沾香湯，輕輕在受戒者頭頂滴上三滴，據說這樣可使受戒者心底清涼，煩惱不侵，摒除去俗人的氣味。剃度和今日剃光頭不僅意義不同，方式亦有差別。在戒師動刀前，先要將受戒者頭頂中心的少許頭髮挽成一個小髻，然後舉刀從下周旋剃上。待僅存頭頂小髻時，戒師將再次手持淨瓶，口唸偈語，每唸一句，在場的僧衆即隨聲應和一句。如此唸和三遍之後，戒師當對受戒者道：「我已爲你削除頭髮，唯有頂髻猶存，你可最後愼重考慮再下決心。如不能忘身進道，忍苦修行，少髮猶存，仍與俗侶相同，放你歸家，尙不爲晚。」如果受戒者回答：「決志出家，後無悔退。」戒師就將受戒人引至他日後的師父（教授阿闍黎）面前，合掌跪下，並把戒刀交其師父，由師父執刀道：「最後一結謂之周羅，唯師一人乃能斷之，我今爲汝除去，汝今許否？」答云：「可爾。」隨之，師父手起髮落，誦「落髮偈」，並授其袈裟。受戒者應頂戴而受，受了再交還師父。經過三次授與，受戒者在師父幫助下，穿著袈裟，即行禮佛，並繞壇三匝。最後禮謝僧衆及戒師與師父。這樣，就可以正式登壇受戒了。

初壇傳戒

新受戒者，在寺院中也叫「新戒」。新戒經過剃度，寺院一般先傳沙彌戒（如新戒爲女性，則爲沙彌尼戒），也就是「三壇傳戒」中的第一戒——初壇傳戒。初壇傳戒儀式，多於露天設戒場或於法堂內舉行。開壇時，要鳴鐘集合衆僧，含新戒齊集戒場，由新戒請師開示。這時，戒師即爲新戒開導受十戒的意義，然後迎請十方三寶一切菩薩及護法龍神，這叫「請聖」。請聖時，戒師要當堂鳴尺道：

「善男子，汝既能依教奉行，欲受此根本十戒者，理須迎請三寶，慈悲證盟，次屈萬靈，威神鎭衞。汝起立合掌，隨我言音，作觀遠想，一心啓請。」

於是，戒師一一道所請之聖，新戒應以十分虔誠的口吻，答「弟子××一心奉請」。請聖畢，即令新戒進行懺悔。懺悔後，由羯磨師（法事的主持僧）或戒師（亦可由師父）向新戒問「遮難」。佛教以爲俗世有十三重難，十六輕遮，在傳戒時，當依次向新戒詢問，新戒則必須如實回答。所謂十三重難、十六輕遮的具體內容，不同的寺院、不同的教派有不同的說法，但其中不少重要的內容，却各派皆同。一般在傳沙彌戒中，不必將十三重難、十六輕遮一一問道，而只問其中重要的即可，如：

汝曾盜現前僧物否？
汝曾於六親男女中行淫否？
汝曾汚破僧尼梵行否？
汝曾於父有病時捨去不顧否？
汝曾於母有病時捨去不顧否？
汝曾於師長有病時捨去不顧否？
汝曾殺害發菩提心衆生否？
……

戒師發問時，新戒須長跪在地，雙手合十，低頭凝目，答以「是」或「否」。

經過問遮難，下一項便是「授皈依」。「授皈依」也叫「受三歸」，即歸依佛，歸依法，歸依僧。「佛」指佛祖，「法」指佛門教義，「僧」指繼承、宏揚佛教教義的高僧。「歸依」意爲投靠，表示自己從此將以全部身心投靠於佛、法、僧。授皈依的本質實爲信仰問題，但也須通過儀式加以體現。授皈依時，新戒仍須合掌長跪，戒師則面對新戒，舉唱：

「皈依佛，皈依法，皈依僧。皈依佛無上尊，皈依法離欲尊，皈依僧衆中尊。皈依佛竟、皈依法竟、皈依僧竟。如來至眞等正覺，是我

大師，我今皈依。從今以往，稱佛爲師，更不皈依邪魔外道。慈愍故。」

戒師每唱唸一遍，新戒也要隨聲唱唸一遍，並隨禮一拜。這樣反覆三遍之後，即算是完成皈依了。

如果說剃度主要是從人的外貌上標誌著由俗人到佛教徒的轉變，那麼，「受三皈」則主要是從人的精神、信仰上標誌著這一轉變的完成。受過三皈之後，新戒才算是眞正取得了登堂入室的門票，可以進一步受各種戒律了。也就是說，直到此時，才算正式開始進行初壇傳戒。這時，戒師要手持戒尺，以莊重沉緩的聲調，向新戒宣說沙彌的十戒戒相：

「善男子，汝既捨邪歸正，戒已周圓，若欲識相護持，應受十戒：

盡形壽不殺生，汝今能持否？

盡形壽不偷盜，汝今能持否？

盡形壽不淫欲，汝今能持否？

盡形壽不妄語，汝今能持否？

盡形壽不飲酒，汝今能持否？

盡形壽不塗飾香油，汝今能持否？

盡形壽不聽視歌舞，汝今能持否？

盡形壽不坐高廣大床，汝今能持否？

盡形壽不食非時食，汝今能持否？

盡形壽不蓄金銀財寶，汝今能持否？」

「盡形壽」即終生的意思。每當戒師宣讀完一條戒相，新戒亦須應聲回答「能持」或「依教奉行」。

待十戒宣畢，初壇傳戒即完滿結束了，新戒將在衆僧帶領下，彼此慶賀寺院中又增添了新鮮血液。

受沙彌戒者，大都爲七歲以上，二十歲以下的年輕人。他們通過受戒建立起和戒師、教授阿闍黎（師父）的師徒關係，不僅在課誦修行上要接受二師的教誡，而且師徒間還有情如父子的相互敬重、事奉的關係。一般沙彌、沙彌尼年滿二十以後就可受具足戒，成爲比丘或比丘尼了。往往授其具足戒之師，仍然由原來爲之剃度的戒師和教授師父擔當。除非傳沙彌戒時的師父還俗或離寺，或圓寂，或師資無緣，才另請授具足戒之師。（中略）

二壇傳戒

二壇傳戒即傳比丘戒。經過二壇傳戒的僧人，在男就取得了比丘、在女就取得了比丘尼的資格。較之初壇傳戒，二壇傳戒要更爲隆重正式，程序也更加嚴格，它要求具足一切條件，從新戒來說，首先必須諸根具足，也就是身體有殘缺、患聾盲及其他惡病的人不能受戒，還須身心淸白，面目慈善，剃髮披袈裟，受過十戒，具備了衣鉢，並能從內心中乞求受戒；從寺院來說，則要求在一定的場所（結界立標），經過「白四羯磨」（又稱「一白三羯磨」），有一定數量的僧人參加，才能傳戒，所以比丘戒又稱「具足戒」。

二壇傳戒在大的寺院中多於戒壇舉行，中、小寺院多在大殿或法堂、僧堂舉行。傳戒時需要有「十師」在場，即所謂「三師七證」。三師包括戒師（也叫戒和尙，擔任授戒的主師）、羯磨師（羯磨阿闍黎，主持「白四羯磨」，授戒儀式）、教授師（教授阿闍黎，即師父，對新戒傳授威儀作法）；七證是指七位作證人的和尙。如果在邊遠地區或人煙稀少的地方，僧人不多，但至少也要有五師在場。

傳具足戒時，寺院鳴鐘召集全院僧衆，新戒則聚集法堂，其他閒雜人員一律不得入內。傳戒開始，先迎請戒師登上戒壇，其餘九師隨之拈香禮佛之後，也繞壇登壇就座。戒師命羯磨師作「單白羯磨」，然後由教授師對新戒說衣鉢名相，並問：「今此衣鉢是汝自己有否？」新戒回答說：「有。」即口誦偈語，穿起袈裟。接下是「問遮難」。傳具足戒中的問遮難，是確定新戒是否具有受戒資格的一項重要審定程序，雖然新戒資格是早已經過事先審定的，但作爲一種儀式或習俗，寺院在傳戒時仍要問一番，而且傳具足戒的問遮難，一般也不得將這十三重難、十六輕遮簡化或省略，要次第一一問來，新戒則當一一回答。這十三重難是：(1)邊罪難；(2)犯比丘尼；(3)曾於白衣或沙彌

時，盜聽他之說戒羯磨，詐稱爲比丘者；(4)學佛志性無定；(5)黃門、五種不男；(6)殺父；(7)殺母；(8)殺阿羅漢；(9)破僧；(10)出佛身血；(11)非人難；(12)畜生難；(13)具男女二性之人。十六輕遮是：(1)不知自己之名；(2)不知和尚之名；(3)年不滿二十；(4)不具三衣；(5)不具鉢；(6)父不聽（允許）者；(7)母不聽者；(8)負債人；(9)爲他人奴者；(10)爲官人者；(11)非爲男子者；(12)身患癩病；(13)身患癰疽；(14)有白癩者；(15)有乾痟者；(16)顛狂病人。問遮難之後，傳戒和尚爲新戒闡明比丘戒法，並舉行白四羯磨儀式。三師之一的羯磨師向僧衆告知某某將受具足戒（一白），然後連問三次（三羯磨），如僧衆沒有異議，則准予新戒受比丘戒，從此正式受戒成爲比丘。

二壇傳戒的最後一項內容，爲宣佈具足戒戒條。具足戒戒條內容極其繁複，大致起來，有廣略二說。就廣而言，其戒條無邊無量；就略而言，比丘戒有二五〇條，比丘尼戒有三四八條。但在宣佈具足戒戒條時，不須像初壇傳戒時，說沙彌十戒那樣，當堂一一詢問「能持否」，而是由戒師舉出四重戒，即(1)不殺生，(2)不偷盜，(3)不淫欲，(4)不妄語。說明這四戒是具足戒諸多戒條中的根本大戒，今後倘若犯其中任何一戒，則失去比丘資格。至此，二壇傳戒便宣告結束。

一般受具足戒滿五年的僧人，才可以離開教授師，自己單獨修道，遊行各寺院。而年滿十八歲欲受具足戒的女性還要受一種「式叉摩那戒」。受此戒的人稱爲「學戒女」或「學法女」，經兩年以後，才可受具足戒。式叉摩那戒共有六戒，女性出家人多受此戒的原因，據《十誦律》說：「六法者，練心也。試看大戒（即具足戒）受緣；二年者，練身也，可知有無胎。」這就是說，式叉摩那尼之所以要受二年六戒（又叫「六法」），一是考察其是否具有受具足戒的緣份，二是在兩年中查明其腹中是否有孕。這是爲防止有孕者受具足戒成爲比丘尼，所以寺院才規定出家女在成爲比丘尼前一定要先經過式叉摩那尼階段。但在佛教戒律較完備之後，沙彌尼到比丘尼間的這兩年守式叉摩那戒，就僅是一種習慣了。

三壇傳戒

三壇傳戒指傳「菩薩戒」，又叫「三聚淨戒」。「聚」是種類的意思，即三種清淨的戒規，其中包括：(1)攝律儀戒：攝律儀戒的核心是要求受戒者遵守佛教制訂的各種戒律，如五戒、八戒、十戒、具足戒，積善防惡。(2)攝善法戒：攝善法戒要求受戒者修善法積功德，多做好事。(3)攝衆生戒（也叫「饒益有情戒」）：要求受戒者教化濟度衆生。三聚淨戒屬於大乘佛教的戒律，凡修菩薩行的佛教信徒都要受三聚淨戒，而漢化寺院主要都是信奉大乘佛教的，所以自明代始，傳菩薩戒就成爲所謂「三壇連受」的一項重要內容。

有必要說明的是，從初壇傳戒到二壇傳戒，從修行層次上說確是高了一級的，但三壇傳戒却不意味著比初壇或二壇有修行層次上的高下差別。它是出家五衆（沙彌、沙彌尼、式叉摩那尼、比丘、比丘尼）和在家修行的居士（優婆塞、優婆夷）的通行戒，而且可以根據自願，從師受菩薩戒，不是必須受的。

三壇傳戒儀式，因受此戒者不光是出家人，還包括在家修行的佛教徒，往往同時要爲衆多的新戒授受，故多採取集體傳戒形式，並多在佛殿等較大的場所舉行。一般在佛殿正中供奉釋迦牟尼佛位；左上高座供尊證師十方諸佛、羯磨師文殊菩薩、教授師彌勒菩薩及同學等侶十方菩薩位；右上高座候所請菩薩戒法師。傳戒之前，亦須鳴鐘召集衆位新戒來到佛殿，儀式開始與初壇、二壇傳戒情形相似，先請戒師入壇，由戒師宣講三聚淨戒的內容與意義，然後，戒師拈香作梵，教新戒諸人奉請釋迦牟尼爲得戒和尚，文殊師利菩薩爲羯磨師，彌勒菩薩爲教授師，十方一切如來爲尊證。在這方面，三壇傳戒與初壇、二壇不同。初壇、二壇所請戒和尚、羯磨師、教授師皆爲寺院中前輩僧人，而三壇所請則爲所信仰的神佛菩薩。奉

請之後，進行三世罪懺悔及發十四大願，最後宣說菩薩戒相，其間傳受問答方式基本與傳比丘戒相似。

不過，三壇傳戒也有一項初壇、二壇所不曾有的習俗，這就是「燒香疤」。一般在受菩薩戒之始，要由戒師爲受戒者燃香於頭頂。菩薩優婆塞、優婆夷應在頭頂燃九炷香（編按：台灣之在家衆多僅燃於臂而不燃於頂），菩薩沙彌、沙彌尼燃三炷香，菩薩比丘、比丘尼燃十二炷香。以後，燃香之處不再長出頭髮，而留下鮮明的疤痕，使人一見即知此人受過菩薩戒，並可由此疤痕的數目，判斷其身份。

三壇傳戒時燒香疤的習俗僅僅見於漢化寺院，相傳此習俗是由元世祖至元二十五年（1288）開始的。當時釋志德住持天禧寺，他每次爲七衆（包括出家五衆及在家修行二衆）傳戒，都用香燃於新戒的頭頂，並把燒香疤視爲是終身信奉佛教的一種誓約。這種通過皮肉之苦以表示信教之虔誠的作法，很能投合人們欲經受艱難困苦以達到幸福之彼岸的心理，較之空洞地發表誓願，也更具有經受考驗的意義，故而越來越多地被衆多漢化寺院所接受，並盛行開來，至今一些寺院中還可看到舊時出家的僧衆頭頂上仍留有白色的疤痕。直到1983年十二月，大陸中國佛教協會通過的「關於漢族佛教寺廟剃度傳戒問題的決議」指出，燒香疤「並非佛教原有的儀制，因有損身體健康，今後一律廢止」，才廢止了這一習俗，使之成爲了歷史。

發放戒牒

凡是經過傳戒儀式受了戒的僧人，都可領取戒牒作爲受戒的證明書。唐宋時期的戒牒是由政府部門發給的，清代以後則改由傳戒寺院發放。戒牒具有身份證的作用，實際上常充當僧尼旅行的護照。每逢遇到關津隘口，僧尼都可憑著戒牒，交驗通行。倘僧尼到其他寺院掛單安單，也要把戒牒交與寺院內知客查看，持有戒牒的僧尼，可在他寺任意去留，而無戒牒的僧尼，至多只留一宿二餐，第二天一早就會被打發上路。

與戒牒相應，僧人出家受戒，還有所謂「度牒」。度牒是政府部門對於依法批准出家的僧尼所發給的出家人僧籍證明。度牒和戒牒在發放程序上，一個是在出家人出家之前向政府部門申請領取或買取的，如宋・元豐十年每道度牒售價百三十千，南宋・紹熙三年漲到八百千。也有些度牒是由政府部門賜予的。而戒牒却是在出家人出家之後由寺院或政府發給的，且不能買賣。度牒與戒牒，雖爲二物，但其作用和來源却皆與寺院登記僧尼的名籍有關，上面一般都詳細記載著僧尼的俗名、原籍、年齡、師名、所屬寺院名，和塡發官署等。戒牒還要註明所受之戒名，有的還有三師七證的簽字。

度牒在清代初期就被廢止了，戒牒也由政府部門頒發改爲傳戒寺院發放。因清代各地傳戒頻繁，戒牒的形式與內容都差別很大，然其作用，一仍其舊。

以上所說的寺院傳戒情況，主要指出家僧衆的傳戒受戒習俗。在爲出家僧人舉行的「三壇傳戒」以外，寺院還要爲在家修行的居士舉行傳戒儀式。居士戒分「五戒」（即不殺生、不偸盜、不淫慾、不妄語、不飲酒）與「八戒」（在五戒基礎上加上不坐高廣華麗之床、不裝飾打扮及觀聽歌舞、不食非時食）兩種，其傳戒儀式除無須剃度一條以外，其餘皆與傳沙彌戒相類似。

當這一系列戒律與傳戒儀式剛剛在漢化寺院中以一種制度形式出現的時候，對於廣大僧衆來說，都是一種無形的强制性的力量，迫使他們改變原有的生活習慣，去接受另一種新的生活方式，去習慣於這一切陌生的、全新的儀式制度。但隨著佛教教義的廣泛傳播，寺院的日益興盛，寺院中傳戒活動的頻繁，這種傳戒受戒儀式不僅愈加爲人們所熟悉，而且成爲人們自覺自願去遵守執行的了，這樣，才形成了不同於世俗世界的獨特的寺院生活。

◉附二：1977年佛光山萬佛三壇大戒日程表

△戒壇日期表

⑴出家戒

開堂　國曆十一月三十日

初壇沙彌戒　國曆十二月十六日

二壇比丘戒　國曆十二月二十四日

三壇菩薩戒　國曆十二月三十一日

⑵在家戒

開堂　國曆十二月二十四日

三皈五戒　國曆十二月二十九日

菩薩戒　國曆十二月三十一日

△戒期功課時間表

三板　四時十五分

四板　四時三十分

早課　五時至六時

早粥　六時至六時三十分

作務　六時三十分至七時三十分

背誦課業　七時三十分至八時三十分

講戒　八時三十分至十時

演禮　十時至十一時三十分

午齋　十一時四十分至十二時三十分

背誦課業　十四時至十四時五十分

演禮　十五時至十六時三十分

晚課　十七時至十八時

藥石　十八時十分至十八時三十分

禮懺　十九時三十分至二十時三十分

開示　二十時四十分至二十一時四十分

養息　二十二時

◉附三：印順〈傳戒〉（摘錄自《華雨集》四）

出家的，要受沙彌（女性名「沙彌尼」）十戒，比丘（女性名「比丘尼」）具足戒，才能完成僧格，成為僧伽的一員。這是成立僧伽根本，出家的第一大事，所以在「律部」犍度中，「受具足」是第一犍度。在南傳佛教區，發心出家的，只要師長及大眾同意，就可以集眾為他受戒，幾點鐘就完成了，是隆重而又平常化的。由於我國是大乘佛教，所以出家受戒的，還要受（通於在家的）菩薩戒，合稱「三壇大戒」。不知什麼時代開始，我國是舉行大規模的集團受戒，有五十三天的，有三十五天的（極少數是七天的）。時間長而人數多，成為中國特有的盛大戒會。

佛教在印度，由於僧眾的分化，出家所依據的「律部」，也就大同而有些差別。傳到我國來的，東晉時譯出了五部律，所以早期中國僧寺所依的戒律，是並不統一的。在流行中，《四分律》漸呈優勢。探究律部而大成的，是以《四分律》為宗的唐初（終南山）道宣律師，為以後中國出家眾所尊重。經唐末衰亂，北宋時有台州允堪、杭州元照，探究發揚，使南山律中興起來。宋代的寺院，分禪寺、講寺、律寺，可見當時是有「依律而住」的僧伽。痛心的是元代信佛，特重「西番僧」（即喇嘛），弄得僧制廢弛，經懺法事氾濫。到明初，佛寺就分為禪寺、講寺、瑜伽應付經懺的敎寺，而律寺沒有了。雖還有傳戒的，沒有了律寺，當然沒有「依律而住」的「六和僧」。直到明末清初，有古心律師，在金陵（南京）弘傳戒法。弟子三昧光，與弟子們移住寶華山（今名）隆昌寺，每年傳戒，一直到近代。論傳戒，寶華山第一！雖不能促成僧伽的清淨，但到底維持了出家的形象，功德是值得肯定的！然依三昧光弟子，見月律師《一夢漫言》所說：見月提議「安居」，同門都嫌他標新立異。可見這一個專門傳戒的集團，對戒律是沒有多少了解的。傳戒而不知戒，當然會流於形式。我是民國十九年冬，在禪、講、律並重的名利天童寺受戒的，戒和尚是上圓下瑛大和尚。由於我國是集團受戒，人數眾多，所以在三師七證外，有好多位引禮師（女眾的名「引贊師」）；引禮師的領袖，稱為開堂、大師父。論到正式傳授戒法，沒有引禮師的事，但是平常管敎戒子的，大師父的地位，好像非常重要。我是出了家就去受戒的，佛門中事，什麼都不懂。引禮師要我們記住「遮難文」，主要是記住：「無，無，非，非，非；非，非，無，無，無」（可能有些記錯了）。就是問一句，就答一句

「無」，或答一句「非」，依著問答的次第答下去，不能答錯就是。引禮師教導我們，如答錯了，是要楊柳枝供養（打）的。等到正式受戒，就是答錯了，沒關係，好在三師們都沒有聽見。我莫名其妙的記住，又莫名其妙的答覆，受戒就是要這樣問答的。後來讀了「律部」，才知「問遮難」，等於現代的審查資格。如有一條不合格的，就不准受具足戒，所以一項一項的詢問，稱爲「問遮難」。能不能受戒，完成受戒手續，這是最重要的一關。這應該是要根據事實的，而引禮師卻教我們要這樣回答！這樣，來受戒的沒有不合格的，原則上人人上榜，那又何必考問？有形式而沒有實際意義，在受戒過程中，沒有比這更無意義了！不知寶華山怎樣？近來台灣的戒會怎樣？又如佛制：出家的要自備三衣、一鉢，如沒有衣鉢，是不准受戒的。所以要問：「衣鉢具否？」引禮師教我們說：「具。」其實我國傳戒，衣鉢由戒常住（向信徒募款）辦妥，臨時發給戒子。常住早準備好了，還要問「衣鉢具否」，不覺得多此一問嗎？我受戒時，常住給我一衣（「七衣」）一鉢；受比丘戒時，臨時披了一次三衣。「五衣」，我沒有再接觸過（這本是貼身的內衣）；「大衣」，是到台灣來才具備的。現在台灣傳戒，戒子們都有三衣一鉢，比我受戒時好得多了。不過，常住預備好了，何必多此一問？不！這是受戒規制，不能不問。脫離了實際意義，難怪在受戒過程中，儘多的流於形式。形式化的傳戒受戒，可說到處如此，有何話說！不過我覺得，在戒期中，引禮師管教嚴格，還挨了兩下楊柳枝，對一個初出家的來說，不失爲良好的生活教育！

台灣佛教，本從大陸傳來，夾雜些羅祖下的道門（齋教）。受了日本五十年的統治，出家中心的佛教，變得面目全非。光復後，民國四十一年，中國佛教會發起，首次在大仙寺傳授「三壇大戒」，以後每年傳戒一次，出家中心的佛教，從此有了轉機。這一傳戒運動，白聖老法師的功德不小！傳戒的流於形式，由來已久，到處皆然，是不能歸咎於誰的。在白老指導下，有新的發展，也有值得注意的事。

(1)**「二部受戒」**：比丘尼受具足戒，劉宋以來，一向是從大德比丘受的，現在舉行二部受，可說是「律部」古制的恢復。在印度，比丘僧與比丘尼僧，稱爲二部僧；住處，是完全分別居住的。由於佛世的女衆，知識低一些而感情又重，難免不如法。爲了維護比丘尼僧的清淨，所以這樣的立制：受比丘尼戒的，先由大德比丘尼（在尼寺）如法受戒。接著到比丘僧住處（寺院），請大德比丘們再依法傳授，也就是由大德比丘加以再審查、核准，這是二部受戒的意義。台灣舉行律制的二部受戒，應該是大好事。不過台灣舉行的「三壇大戒」，受戒的男衆、女衆，一來就住在同一寺院裏，與古制不同。既然共住一處，倒不如直接向大德比丘受，也可省些手續。否則，又只有二部受戒的形式，沒有二部的實際意義！

(2)**「增益戒」**：曾受具足戒的，再來戒會受一次具足戒，稱爲增益戒。依佛法，通於在家出家的菩薩戒，受了戒不妨再受，可以增益戒的功德。但受出家具足戒的，如犯重而破戒的，逐出僧團，不准再出家受戒。如犯了或輕或重的戒，可依律制懺悔，隨所犯的輕重而給以不同的處分、出罪（與大乘的懺法不同）。「懺悔則清淨」，回復清淨比丘或比丘尼的僧格，精進於修行得證。所以受了出家的具足戒，再受增益戒是不合律制的。雖然提倡出家的增益戒，女衆來受戒的會更多，傳戒的法會更盛大，但這只有法會盛大的形式而已。

這兩點，我也只是聽說，可能與事實不符！

◉附四：〈得戒〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

得戒又稱發戒。爲「捨戒」的對稱。即指發得律儀、不律儀、非律儀非不律儀等三種無表色。無表色，指於身中相續恆轉，有招致樂果及防非止惡，或招致苦果及防善止善之功能的無見無對之色法。

依《俱舍論》卷十四所述，發得律儀之相有三種：(1)靜慮律儀（定共戒），係由得有漏之四根本、四近分靜慮地之心時得之。(2)無漏律儀（道共戒），係依未至、中間及四根本靜慮地而得無漏之心時得之。此二者皆屬隨心轉之戒。(3)別解脫律儀（即七衆所持之戒），乃由他人之教力而得之，可分二種，一從僧伽得比丘、比丘尼及正學戒，二從補特伽羅得其餘五種戒。

關於得戒之因緣，小乘有部提出十種得具足戒之緣，謂之「十種得戒緣」。此即(1)自然得：謂佛與獨覺無師自然得戒。(2)見諦得：又作見道得，謂五比丘由入正性離生而得戒。(3)善來得：譬如佛見耶舍之機已熟，稱之為「善來比丘」，彼乃即座得戒。(4)自誓得：謂大迦葉因信受佛陀為大師而得戒。(5)論議得：謂蘇陀夷由與佛陀問答論議而得戒。(6)受重得：又作「敬重得」、八敬得，謂佛陀之姨母大愛道比丘尼，由敬受八尊重法而得戒。(7)遣信得：又作「遣使得」，謂法授尼遇障難不能到佛處，然由佛遣音信而得戒。(8)邊五得：又作「五人得」，謂邊國僧侶少，不能從律制之三師七證受時，以四僧衆一羯磨師作法授戒。(9)羯磨得：又作「十人得」，謂依規定行羯磨作法授戒。(10)三歸得：謂六十賢聖三度聽聞三歸依而得戒。

《十誦律》卷五十六、《雜心論》卷三、《俱舍論》卷十四、《順正理論》卷三十七、《顯宗論》卷十九等所載，大抵均與此上所述相同。然亦有異於此者，譬如法藏部《四分律》卷三十二立五種得戒，即(1)善來得，(2)上法得，(3)三歸得，(4)八敬得，(5)羯磨得。此中，上法得即自然得、自誓得，善來得即見諦得，羯磨得包含論議得、遣信得、邊五得、十人得。

大衆部《摩訶僧祇律》卷二十三以下，揭示四種得，即(1)自覺得，(2)善來得，(3)十衆得，(4)五衆得。此中，自覺得攝見諦得、自誓得，十衆得攝論議得，遣信得。化地部之《五分律》卷十五以下，亦立五種得戒，即(1)自然得，(2)善來得，(3)三歸得，(4)八不可越得，(5)羯磨得。此中，「自然得」包含見諦得、自誓得；「八不可越得」即八敬得；「羯磨得」包括論議得、遣信得、五人得、十人得。

此外，《毗尼母論》、《摩得勒伽論》等書也有不同說法，茲不枚舉。

此上所述，是關於「律儀」之得戒情形。其次是「不律儀」之得戒。此指非律儀之惡戒。得此等戒之無表色有二因，一即生於以殺生等為家業之不律儀家，以初現行殺等之加行而得；二是非生於不律儀家，初受殺等之業，而自期當以此事業為活命時，即得此惡戒之體。

第三種得戒，「非律儀非不律儀」。此指處中之善戒惡戒。得此無表有三種原因：(1)由因而得，即初施園林等物而植諸福田時，即得善之無表；(2)由受而得，即誓言自未禮佛則不先食，或於六齋日等常施食等，亦得善之無表；(3)由重行而得，即由殷重之作意而行善行惡時，發得善或惡之處中無表色。

大乘法相宗所說與有部大致相同，亦用《俱舍》所述十種得戒。天台家依《梵網經》論圓頓大戒，認為是從十二門戒儀而受得。

傳供

即捧持茶、鉢、湯、素菜等各式供物，由數人遞次傳送至佛或祖師像前。如《敕修百丈清規》卷一〈祝釐章〉聖節條（大正48．1113b）：「住持上茶湯，上首知事遞上。」一般都在大法會時舉行。又稱「遞上」或「供遞」。《敕修百丈清規》卷二〈報本章第三〉之佛降誕條（大正48．1115c）：「住持上香三拜，不收坐具，進前上湯進食，請客侍者遞上，燒香侍者捧置於几。」

日本真言宗稱之為「奠供」，其儀則為：先唱四智讚，後遞送供物。又，奠供的茶湯稱為奠茶湯，或稱奠茶、奠湯。關於供茶湯的先後次序，係午前先供湯、後供茶，午後則次序

反之。

〔參考資料〕《黃檗清規》；《禪林象器箋》〈祭供門〉。

傳法

指由爲師者將法門傳授弟子。又作付法。《南海寄歸內法傳》卷一〈晨旦觀蟲〉條云（大正54·208b）：「師弟相承用爲傳法。」亦指師資傳法的儀式。佛教宗派中，常有祕傳或口傳的法義、儀式，其中以密教與禪宗特別重視傳法。(1)密教中，有傳授大日如來祕法之灌頂，稱爲傳法灌頂或受職灌頂。受此灌頂，則被視爲與大日如來同等階位，擁有將密教教示他人的資格。(2)禪宗中，又稱此爲嗣法。即將過去七佛及釋迦如來，乃至達磨大師所傳之佛法傳予弟子，並由師家授與弟子袈裟及文件（法卷）以爲佐證。

此外，日本淨土宗稱五重相傳的傳授爲傳法，以授與血脈印信等作爲傳法的證明。

◉附：Holmes Welch著·阿含譯《近代中國的佛教制度》第六章（摘錄）

「法」這個字有多種含義。它主要指正當行爲的規範；主宰宇宙的律法；一切現象可經分析而得的要素。因此，法是佛理或眞理之義。傳法即是傳對眞理的領悟。第一次傳法據說發生於靈鷲山頂。當時佛陀想拈花傳法，他只是微笑不語，一位弟子大迦葉也笑了。佛陀於是說道：「我有正法眼藏、涅槃妙心，實相無相，微妙法門，付囑摩訶迦葉。」然後他將自己的袈裟及鉢交給大迦葉。這故事也許是中國人杜撰的。它變成師徒之間一種特別關係的模式，在師徒之間，法不經由文字，直接「以心印心」。中國人後來訂出一套代代連綿不斷的宗譜，從大迦葉直到菩提達摩。菩提達摩於西元六世紀來到中國，成爲中國第一代祖師，也就是中國禪宗的初祖。在此後五世紀間，禪宗宗譜發枝抽葉。禪師們不再單傳獨授，而開始傳法給一位以上的弟子。於是禪宗內又衍生出派別。六祖慧能（638～713）是最後一位領得衣鉢，證明他已得法的人。近三世紀間，改用證明文件代替衣鉢的風潮興起。證明文件稱作「法卷」。標準的法卷格式一開頭先記述佛陀在靈鷲峯頂拈花微笑的故事，然後循著法系，列出中國歷代大師之名。從該宗開山祖師開始，每一名字另外標上號碼，註明他屬於何代。例如，臨濟山義玄是臨濟宗開祖，因此臨濟宗的法卷上寫著：「第一代是臨濟義玄禪師。第二代廣濟存獎禪師。第三代……。」法卷末尾是段聲明，內文大致如下：「我從某某禪師受法，現傳法給你，是爲臨濟宗正統第五十代，釋迦牟尼佛以來第八十九代。」

這裏所傳的是對於法的領悟。法卷旨在證明其領悟是正統的，因爲它可遠溯到佛陀本人。因此擁有法卷者，有資格教導他人。方丈終歸也是老師，因此即將退休的方丈傳法給繼任者當作是權威移轉的印璽。事實上，他們相傳的是教導的權威。

傳法典禮往往在新方丈上任後立即舉行，地點在法堂。典禮完成了授權的程序。有些方丈早在典禮前，甚或新方丈選出前，即已傳法給繼任者。另外，法常常由和尚傳給和尚，而不涉及方丈一職。這種傳法只是當事者之間的事情，它象徵了對一種人際關係的認可。若某方丈以這種方式收了一位法弟子，後來又覺得再沒有其他人比這弟子更有資格擔任方丈，只要其他同僚贊同這弟子就可以變成他的接棒人。在這種情形下，就不需再次傳法給這位法弟子。在一些寺院，如果被任命者已經獲得以前任一位方丈所傳的法，就不必再領受一次。因爲他已獲得「印璽」。

除非該寺的法與方丈一職以其他方式連結——這些方式我們馬上就要談到——否則一般中國寺院都將法的傳授當作「官璽」。

在江蘇省，法卷不只是「印璽」，它還可以決定方丈一職的遞嬗。法的關係不再代表認可，在建立忠誠及決定一個和尚的事業上，它的力量已超過剃度關係。對於民國時代寺院佛

教爲何偏盛於江蘇一省，江蘇系統的特色或許能給予若干解釋——除非它在江蘇的興盛與法的系統無關，就像某些改革者所說的。

第一個特點是雙傳。外地的師父一次只傳法給一位和尚，在江蘇省，則由幾位師父同時傳給幾位弟子。這幾位師父都是一些寺院的傑出方丈，這幾位弟子以後也會在那裏當方丈。他們之間所傳的，被認爲是寺院之法。受法之後，弟子有權利也有責任擔任方丈。這是江蘇系統的第二個特點。它所提供的權力轉移是可靠的。老和尚不必因爲找不到願意繼位的人久久不能下臺。

舉個例子或許更能幫助讀者瞭解。金山在其他方面是其他寺院所效法的典範。以下是金山本世紀的傳法系譜。

（第44代）	（第45代）	（第46代）
1.慈本印觀	1.靜觀惟道	1.太滄心然
2.青權印開	2.蔭屛惟一	2.妙華心一
3.梅村印修	3.霜亭惟光	3.普修心一
4.宗仰印楞	4.取消	4.海定心一
5.融通印徹	5.若舜惟德	5.永清心一

第四十四代於1890年左右得法，從第四十三代的最後一位方丈退休後，他們開始輪番上任。1910年他們決定傳法。該年，他們收表上的下五位和尙爲弟子，這五位後來也奉派擔任要職。（中略）

民初有幾位高僧反對將法與方丈之職相提並論。虛雲接掌鼓山、南華、六榕等寺之時，即反對接法與傳法。太虛在南普陀作風相同。倓虛也在自己主持的各寺內採取相同作法。虛雲的一位朋友向我談到他自己的看法，他認爲同時傳法及方丈之職易於導致營私舞弊，致使私利凌駕公益，有時甚至金錢易主。倓虛也滔滔指出這些弊端。他的自傳末尾有篇文章，題名作「傳法不傳座」。

「我認爲無論任何一個地方，都應當公開的實行十方選賢制，不許以十方地方送人情，私相授受。關於法統方面，過去的祖師們，都是以心印心（凡有悟道的，必受祖師印證，方可自信。）如達摩祖師，在西土爲第二十八祖，到中國爲禪宗初祖；西土自釋迦佛至達摩祖師，都是以心印心；東土從達摩至六祖慧能大師，亦是以心印心，並以衣鉢相傳表信。六祖之前，悟道弟子，雖如麻似粟，而付法傳衣，必待其人，故衣鉢止於是單傳；六祖之後，因人信根已熟，衣鉢成爲爭端，故止於傳法，而不傳衣鉢。可是現在人，却把傳法事等閒視之，認爲是不足輕重的了。

不過傳法也是一件難事，在人羣廣衆之中，要有識人之明，如果不認識人，隨便以法與人，難免將來會出笑話的。眞正識自本心見自本性，以心印心的人固不必說，即以現時以法卷代代相傳的事情來說，就是一件很費斟酌的事。現在各叢林的制度，多半是傳法（卷）帶傳座，三個五個法子（方丈鷂）接過法之後，就成了未來的升座住持人，如一選擇不愼，便會弄出很多參差不齊的事情來。據我幾十年來的忖驗，認爲私自「傳法傳座」，是南北各叢林所以衰敗不能維持久長的一個最大緣因；也可以說是道法之中的一種流弊。因爲各寺廟主持人（老和尚法和尚）爲了將來承繼有人，也爲了當時想把握幾個人才，差不多都預先傳幾個法子，作爲現在的「方丈儲」（鷂），將來老和尚退座時，就由現在的「方丈儲」名正言順的升座爲正式方丈。當然，這在傳持佛法、維持寺務上，是不能加一非議的。然而，這其中有好多流弊：

第一：是傳法人的「感情過於理智」。本來出家人是講「法親眷屬」，以「法」爲親的，結果一般老和尙們，在傳法的時候，是因「感情用事」，不以「法」爲親，而以「情」爲親了。這種感情的結合，不是建立在同宗的鄉土觀念上，就是建立在隣庵的廟誼觀念上。基此之故，無形中讓人們竊竊私議著，成了某一幫或某一派。

第二：在老和尚傳法的時候，因無知人之明，往往大法子二法子，一傳四五個，當然這在

紹隆佛法上是應該的。可是到了後來，各位法子，誰都因自己手裏握有一紙法卷，認爲自己是合法的「方丈鶴」，對於做方丈是應職應分的。在老和尚方面來說，則既傳法亦傳座；在新和尚方面來說，則既接法亦接座。所以一旦到了升座當方丈的時候，你也爭，他也爭，結果弄得法子與法子；法子與老和尚之間，都有了不同的意見，甚至爭訟、鬥狠、悄悄升座、踉蹌下座、弄得笑話百出，有玷宗門。這兩種流弊，說起來比較還算輕一點的，還有一個最大的流弊是：

第三：在老和尚預備往下傳法的時候，有三個標準：(1)挑年輕人，歲數不比老和尚大的；(2)道德、聲望、資格一切都不如老和尚的；(3)凡事須聽從老和尚招呼的。一般的傳法標準，大多不外是這樣，（或者也許有極少數是例外）。上一代老和尚是這樣傳，下一代也是這樣傳，再下一代還是這樣傳，照這樣傳下去，則一代不如一代，所以弄得各宗門庭，不數傳而宗風不振。試看南北方有很多原先掛鐘板開十方的大叢林，傳來傳去，到現在都成了子孫廟了。雖然還有一支法卷往下傳，也只是師父傳徒弟，一種形式而已！挺大一個廟，裏面住三兩個人，外邊人誰也不能去過問；可是，一些眞正年高臘長、有道有德的大德們，却被冷落在一邊，沒人去理。這些位被冷落的大德們，或主座一方；或棲迹自修；同時也礙於各宗的法脈關係，眼看著有好些門庭衰敗下去，也不便於去問。多少年來，各地名山大刹，興衰遞邅，大多是受這種「傳法傳座」的影響所致。到現在爲止，國內大叢林，眞正不傳法，實行十方選賢制度，而能維持得比較長久的，只有少數的幾處，其他各地情形就不同了。」

本評論的作者倓虛，並不曾像太虛一般，從事改革運動。反之，他是保守人士，廣受敬重，在他看來，改革的目的在於保存佛教的精華，而不是革新。不過，我們當要記得他曾奔走大半輩子，致力於重振華北佛教——其時該地許多寺院正衰敗不興。顯然他並無多少機會留意江蘇大叢林法系的成功運作——這些寺院遠不是他所形容的，只「住兩三個人」。他與江蘇住持鮮少聯繫，而且很可能他前往拜訪時，被當作外邊人看待，因此儘管他發覺寺院很是興盛，對於權利由一小撮當地和尚壟斷仍表不滿。或者，我們也可以說他是爲了響應抗拒佛門內族閥主義或孝道的開放門戶運動。

無論倓虛將南、北寺院的衰敗歸咎於傳法帶傳座是否得當，他說此一作法非常普遍，並代表了由叢林轉爲子孫廟的一個過渡——或者說是權力圈縮小——誠屬實言。這一步使佛教又更偏離了印度佛教普遍、直接民主的理念，反却趨近中國作爲所有社會組織之模式的家庭觀念。

〔參考資料〕 《景德傳燈錄》卷三；《傳法正宗論》卷下；《內證佛法相承血脈譜》；《類聚三代格》卷二；《三代實錄》卷四十六。

傳道（1941～　　）

台灣省台南縣白河鎮人。俗姓朱。青年時期即親近開證、懺雲二師。服役期間因車禍等意外而切身體悟無常之眞諦。1964年依開證披剃，1966年受具足戒。此後數年，入佛學院研究佛學。先後畢業於戒光佛學院與白聖所創之中國佛教研究院。

師畢業後即開始其弘法事業。1973年接掌台南妙心寺務，此後，以該寺爲據點，大力推動正信佛法。並經常應邀至全省各地及馬來西亞、美國等地弘法。演講內容除啓迪學佛者之正知正見外，對於環保、社會關懷等利生事業亦大力推展。

師現任台南妙心寺住持、台南縣佛教會理事長、中華佛教百科文獻基金會執行祕書、高雄佛教堂董事長等職。著有《佛法十講》，並編印《朱玖瑩書法選集》、《心經・信心銘合訂本》，出版「人間佛教播種者——印順導師」、「朱玖瑩書法天地」等錄影帶。

師年輕時曾受教界長老白聖之傳統佛教教育之薰陶；掌理妙心寺務之後，又精研當代佛

學思想家印順之著述。因此，在佛學訓練方面，能糅合傳統與新式研究之特質於一身。此外，對一般學術文化亦甚爲措意，且頗用心於社會關懷，故其所推動之佛教事業，頗能與時代相契合。

〔參考資料〕 江燦騰《台灣佛教文化的新動向》；昭慧〈佛教環保勇將——傳道法師〉；温金柯〈訪傳道法師〉(《現代禪》⑩)。

傳燈❶

師資之授受正法、使法門相承不斷，猶如燈火之相續不滅，故稱傳燈。《祖庭事苑》卷八云(卍續113·225下)：

「如來爲他宣說法要，與諸法性常不相違，諸佛弟子依所說法，精勤修學證法實性，由是爲它有所宣說，皆與法性能不相違，故佛所言如燈傳照。」

又，《禪苑清規》卷七〈尊宿住持〉條云(卍續111·916上)：「代佛揚化表異知事，故云傳法。各處一方續佛慧命，斯曰住持；初轉法輪，命爲出世，師承有據乃號傳燈。」

此外，冠上「傳燈」之名，記錄師資相承次第之著述，稱爲傳燈錄，如禪宗的《景德傳燈錄》、眞言宗的《傳燈廣錄》、淨土宗的《淨土傳燈總系譜》等。

此外，眞言宗灌頂時，大阿闍梨稱作傳燈大阿闍梨；淨土宗傳法時，能化之師稱爲傳燈師，所化之衆稱爲傳燈佛子。

◉附：日種讓山著·芝峯譯〈禪的傳燈〉(摘錄自《禪學講話》前編第二章)

一讀禪宗祖師的語錄，隨處有著什麼「嗣法」、「傳佛心印」等名詞。這是讀禪宗語錄或傳記時特可注意之點；同時，這是和其他的宗派傳統，也有著異趣之點。釋尊曾語諸弟子曰：「見法者見我，見我者見法。」這在禪宗的祖師，也自一樣。這是唯一的人格轉換爲「法的人格」，方成功爲宗教人，方成功爲祖師。換句話講：人依法生，依法發光，而成人法不二的人格，才完備了祖師的資格。若將人與法分離而觀，人與法便都爲死物，在宗教上，即不具有何等的價值了。以普通的歷史眼光來看宗教上的祖師，大多數是與法分離而觀察的，這是完全被觀點所誤，不是宗教上觀察祖師的方法。宗教上觀察祖師的重點，全存在於「嗣法」一事。嗣法，是祖師的生命；嗣法的正否，於禪的法統上有著重大的關係。就是說：禪的正否與興衰，全維繫於嗣法，不專是法燈持續問題，且是修行的正否與禪的眞僞的分歧點，故尤須特別注意。

然而嗣法，第一須先透過證悟的第一關；次之進入體驗，達於圓熟之境才可；倘無所證悟，根本談不上「嗣法」或「傳佛心印」了。故禪的證悟，在宗教方面說：是更生的第一步；禪的方面說：是登祖師位的第一階段。所以唯觀嗣法而不觀其第一階段證悟的眞否，這不是完全的觀察方法。縱使怎地博得史實的正確，嚴密的考證，可是於證悟與嗣法方面稍不忠實，徒把握其外形，不能觸著其中心的生命，是會失却祖師之所以爲祖師的眞面目。尤其禪的重要，是在於師資的心心契合上授受的生命，因之相持續著以傳其法證者。所以一把這中心問題放過，便不能說明其法統；同時，也不能體味出禪的眞諦。(中略)

禪宗把釋尊的大法，恰如一器的水移入別一器中相傳而來的宗教，所以一提到禪的起源，自然連想到是始於釋尊的正覺。然所謂正覺，唯得到正覺的人方能體味到的神祕境，想用客觀的知識是得不到的；所以《法華經》說：「唯佛與佛，乃能究盡。」這正覺，是佛教各派的起發點；同時，也是終局的目的。佛教雖怎樣多歧，怎樣分裂，可是其主要點，無不存在於釋尊的正覺。然教下的各派，都努力地依據著經典來研究正覺的內容，摸索義理，想合理的把握其生命。恰如醫師診察病者的外表而希望明瞭其病源，綜合著各種現象來診斷似的。禪，是不依這種方法，依嫡嫡相傳而來的佛陀自內證的覺境，直覺地體味出來，這是比

較容易，且更較確實明晰。（中略）

上已述過禪的起源是在於釋尊的正覺，但其傳燈，除《大涅槃經》所記述外，禪之所謂禪的傳燈，是存在的了。至於傳燈在史學上，雖成為問題，然禪自有禪的傳燈大法授受的由來。相傳世尊一日於靈山會上，拈一枝金婆羅華示眾，時大眾皆默然不得其要領，唯獨迦葉尊者，破顏微笑。世尊曰：「我有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門，付囑摩訶迦葉。」即禪宗的開宗明義第一章的「拈華微笑」是。但其原意到底是怎樣呢？釋尊與迦葉的大法授受，舉行於這拈華微笑，心心交照之間，迦葉就在這裏成為傳燈的第一祖。在神祕方面說，恐怕是神祕中的神祕吧？雖然，禪的傳燈，如帝王行王位禪讓之禮，運用被象徵化了的物上而為傳承、從其所想像而發生，所以釋尊與迦葉，完全以公開的授受，共同著眞生命的開展，絲毫沒有隱祕，故決不是神祕的授受。把這視為神祕，是未透徹的第三者，因為自己的心眼未開的緣故。關於宗教的傳承，是靈的生命的傳承，在這個生命所有者之間，是自然首肯的。這也是禪宗的傳燈與其他宗派不同的特有之點。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷中；《續高僧傳》卷四〈玄奘傳〉；《南海寄歸內法傳》卷四。

傳燈❷

明代中興天台宗之僧人。衢州（浙江衢縣）人，俗姓葉。字無盡，號有門。初就進賢映菴出家，後隨百松眞覺聽講《法華》，又問楞嚴大定之旨。萬曆十五年（1587）入天台山，住幽溪高明寺，立天台祖庭，世稱幽溪大師。後於新昌石山寺講學之際，感天樂之瑞。年七十五，預知時至，手書「妙法蓮華經」五字，復高唱經題，泊然而寂。

師每歲修四種三昧，身先率眾，精進勇猛，註《楞嚴》、《維摩》等經，著述態度甚為嚴肅，每下筆必披戒衲。前後應講席七十餘期。著作有《淨土生無生論》、《阿彌陀經圓中鈔》、《淨土法語》、《觀經圖頌》、《楞嚴經玄義》、《楞嚴經圓通疏》、《性善惡論》、《天台傳佛心印記註》、《天台山方外志》等書。

◉附：石峻（等）編《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊（摘錄）

傳燈宣揚天台思想的主要著作有《天台傳佛心印記註》二卷、《天台山方外志》、《性善惡論》六卷等。其中《性善惡論》一種，著重闡發了宋以來天台宗所謂「性惡法門」的思想。其中心思想為：「蓋台宗之言性也，則善惡具，言修也，而後善惡分。乃本具佛界為性善，本具九界（指菩薩、聲聞、緣覺及六道：天、人、修羅、地獄、畜生、餓鬼）為性惡；修成佛果為修善，修成九界為修惡。」同時，他反覆强調天台宗性具善惡論與儒家性善、性惡之論的不同。

傳燈同時兼研淨土、禪宗。他所著《淨土生無生論》融會天台三觀之旨，闡揚淨土法門，又有〈淨土法語〉一篇，均受到明代淨土學者的高度稱讚。

〔參考資料〕《法華經持驗記》卷下；《淨土聖賢錄》卷五；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》。

傳光錄

二卷。日僧瑩山紹瑾述，編者不詳。書成於正安二年（1300），詳名《瑩山和尚傳光錄》，別名《瑩山和尚洞谷錄》。收在《大正藏》第八十二冊。本書由五十三章組成，內容係記述釋尊、摩訶迦葉至菩提達摩之印度二十八祖、第二十九祖大祖至天童如淨之中國二十二位祖師，以及日本道元、懷奘二祖等，共一佛、五十二祖之略傳及嗣法機緣，各章之末均附有七言二句或四句之頌。

本書長久以來被祕藏於能登之永光寺，加賀之大乘寺、松山寺等地，向不為世人所知，直到安政四年（1857），由近江彥根的清涼寺僧人仙榮開版印行，始得公諸於世。在日本曹

洞宗之書籍文物中，本書與道元之《正法眼藏》均甚受重視。

傳法院

北宋的譯經院。太平興國五年（980）二月，由於北印度天息災、施護等三藏法師來朝，中使鄭守均奉詔於開封太平興國寺之西建譯經院，七年六月竣工，分成三堂，中堂譯經，東序潤文，西序證義。八年詔改譯經院為傳法院，並在西側建印經院。宋室南渡後，臨安府（杭州）仍置傳法院，然僅掌內道場的法事。

傳燈錄

係禪宗歷代傳法機緣的記載，譬如燈火相傳，輾轉不絕，所以叫「傳燈錄」。簡稱燈錄。

燈錄之作，通途傳說起源於南北朝時代。略謂東魏靜帝興和年間（539～542）高僧雲啓至龜玆，遇天竺三藏那連耶舍，共譯出梵本《祖偈因緣》一種（即七佛至二十八祖傳法事），耶舍帶來東土傳播於高齊境內（一說此《祖偈因緣》係耶舍與萬天懿所譯，實際都是附會之談）。南朝梁簡文帝又派劉玄運去北方傳寫，詔寶唱編入《續法論》，因而此本又得流布於江南各地。到了唐德宗貞元年間（785～804）金陵沙門惠炬，將此《祖偈》帶往曹溪和西天勝持三藏重相參校（此說亦不盡可信），連同唐初以來傳法機緣集成《寶林傳》一書。昭宗光化年間（878～900）華岳玄偉復據此祖偈頌連同貞元以來出世宗師機緣，編為《玄門聖冑集》一書。五代後梁太祖開平年間（807～910）南岳三藏惟勁頭陀又根據此祖偈頌連同光化以後出世宗師機緣，集成《續寶林傳》一書。此後四十餘年乃有正式燈錄《祖堂集》一書之出現。

《祖堂集》二十卷，五代泉州昭慶寺靜、筠二師撰。此書撰於南唐中主保大十年（952），為禪宗現存最古的燈史。此書如昭慶寺省僜禪師序文所說，乃以宗旨的弘傳為主，關於史實，多有缺失。例如省僜之師保福從展在此書編撰之前二十五年（天成三年，928）就已死了，而本書却未載明。但從史料方面說，本書也有可貴之處，如大顛與韓愈的交涉，本書即為唯一文獻。又詳載海東宗師之傳承，保存了朝鮮禪史最古的史料。其後《景德錄》中新羅、高麗禪師見於目錄者，有三十餘人，而列傳的僅十二人，每人又只有幾十個字，本書則比較詳盡。此外對於傳法要一層也編得很好，特別是保存了好些歌行偈頌。舉其大者：如〈懶瓚和尚樂道歌〉、〈騰騰和尚樂道歌〉、〈關南和尚樂道歌〉、〈丹霞和尚弄珠吟〉等，都可和《景德錄》對勘，另外如〈孤寂吟〉、〈重義頌〉等則為《景德錄》所無。其次，本書未列西天二十八祖與震旦六祖之名，只從迦葉到慧能列了三十三代，這與敦煌本《壇經》連過去七佛到慧能三十九祖對照看，可見已用《寶林傳》二十八祖之說，與後來燈錄一致。本書高麗本目錄後說載有二五三人，實有二五七人，附傳不載目錄者十餘人，如牛頭六祖只有慧融（法融），神秀、普寂等都僅附見於牛頭山智威法師四世鳥窠傳中，大抵只錄南宗一系，其餘一概從略。所錄祖師慧能下有行思等八人，荷澤下至宗密止。馬祖下有大珠等三十二人，雪峯下有二十一人，這些人的卒年有僅見本書的。現存《祖堂集》刻本係高麗海印寺於高宗三十二年（1245）所刻。

《祖堂集》以後的傳燈錄，主要的有下列各種，約可分為五類：(1)通明法統，(2)別標宗旨，(3)局部人物，(4)局部地方，(5)譜牒。

(1)屬於通明法統的有下列諸種：

《景德傳燈錄》三十卷，宋．釋道原撰於景德元年（1004）。道原為天台韶國師之嗣，法眼清涼益之孫，故本書記青原系諸家特別詳細。其內容大抵取材於《寶林傳》、《祖堂集》諸書，自七佛至大法眼之嗣為止，凡五十二世一七〇一人。記天竺二十八祖至中土三十二祖弘忍三卷（卷一至卷三），道信旁出法嗣金陵牛頭子孫，以及弘忍旁出北宗神秀子孫一卷

（卷四），第三十三祖慧能及其法嗣一卷（卷五），南岳法嗣八卷（卷六至卷十三），青原法嗣十三卷（卷十四至卷二十六），其中第二十五、二十六兩卷，又皆法眼子孫。禪門達者，雖不出世而有名於時者一卷（卷二十七），諸方廣語一卷（卷二十八），讚頌偈詩、銘記箴歌二卷（卷二十九至卷三十）。本書著者爲吳僧道原，淳熙間龔明之撰《中吳紀聞》卷二，亦同此說；惟延祐本有紹興二年長樂鄭昂跋，忽謂此書本住湖州鐵觀音院僧拱辰所撰，此乃好事者杜撰之說，不足爲據。

《天聖廣燈錄》三十卷，宋・李遵勗撰。李氏爲臨濟宗蘊聰弟子，師楊億（臨濟宗元璉弟子）爲文。本書撰於仁宗天聖七年（1029），其去景德（1004～1007）只有十餘年，與《景德錄》比較，各宗世次增加無幾，不過章次略有變動，人數及語句略有擴充而已。其內容爲：自釋迦佛至中土三十三祖慧能七卷（卷一至卷七），慧能法嗣二卷（卷八至卷九），南岳法嗣第四世至第十世九卷（卷十至卷十八），青原法嗣第七世至第十世六卷半（卷十九至卷二十五上半），南岳法嗣第七世至第八世一卷（卷二十五下半至卷二十六上半），青原法嗣第七世至第十二世四卷半（卷二十六下半至卷三十）。

《傳燈玉英集》十五卷，宋・王隨撰於景祐元年（1034）。這是《景德傳燈錄》的刪節本，作者爲臨濟宗省念的弟子，對道原書很有研究，因書卷帙浩繁，恐學者難得其要領，「遂擇乎精粹，撮其機要」，刪爲十五卷。惟此書已大部份遺失，現僅存卷二、卷三、卷五、卷六、卷八、卷十、卷十二、卷十四、卷十五等九卷，且多殘缺。

《建中靖國續燈錄》三十卷，目錄二卷。宋・釋惟白撰（書成於建中靖國元年，1101年之前），他爲雲門宗雪竇顯法派法雲法秀的弟子。本書分五門敍述：一曰正宗門，二曰對機門，三曰拈古門，四曰頌古門，五曰偈頌門。其內容爲：釋迦佛至汾州太子院昭禪師止共五十一祖屬正宗門一卷（卷一），青原第八世至第十五世，又南岳第十一世至第十五世對機門二十五卷（卷二至卷二十六），雪竇重顯等拈古門一卷（卷二十七），雪竇重顯等頌古門一卷（卷二十八），法泉佛慧等偈頌門二卷（卷二十九至卷三十）。全書所載計四十八世（大鑒三十三至南岳下十五世）一千七百餘人。徽宗建中靖國（1101）距仁宗天聖（1023～1031）約七十年，作者意在續道原之作，故名《續燈錄》。

《聯燈會要》三十卷，宋・釋悟明撰於淳熙十年（1183）。此書撰成已距建中靖國（1101）八十餘年，作者意在合北宋三燈爲一書，而補八十餘年來前代燈錄所未收之臨濟、雲門二宗各家，但自汾陽昭、雪竇顯而下，材料較少，只編了十分之二三。其內容爲：西天七佛至東土六祖與四祖道信旁出法嗣牛頭一至七世二卷（卷一至卷二），五祖弘忍旁出一至四世，與六祖慧能法嗣一卷（卷三），慧能法嗣南岳二世至十八世十五卷（卷四至卷十八），青原二世至十五世，與應化聖賢亡名尊宿十一卷（卷十九至卷二十九），銘頌詩歌一卷（卷三十）。

《嘉泰普燈錄》三十卷，目錄三卷，宋・雷庵正受撰。此書撰於南宋寧宗嘉泰年間（1201～1204），上距建中靖國約百年，距淳熙不過二十餘年，但作者未見《聯燈》，所以在他的上皇帝書中只提到北宋三燈。因《天聖》、《建中》二錄於帝王公卿師尼道俗一概不錄，他以爲「燈雖曰續，如照之不普何？」所以不論僧俗，凡三燈所不取者，莫不旁收，而達到普的目的。費時十七年，成書三十卷，其內容爲：東土六代祖師、曹溪分派宗師，三宗正傳宗師、聯芳宗師、傳廣二燈遺錄及未詳宗師、南岳第十世（臨濟六世）至十七世（臨濟十二世、黃龍六世），青原第十世（雲門四世）至十五世（洞山十一世），示衆機語共二十一卷（卷一至卷二十一），聖君賢臣二卷（卷二十二至卷二十三），應化聖賢與未詳法嗣一卷

（卷二十四），諸方廣語、拈古、頌古、偈讚、雜著六卷（卷二十五至卷三十）。

《五燈會元》二十卷，目錄二卷，宋・釋大川普濟撰（撰年不詳）。前出五燈各三十卷，中多重複，普濟删繁就簡合五燈爲一，故名會元，此如史書以宋、齊、梁、陳諸史之合爲《南史》也。《會元》後於正受的《普燈》約五十年，各卷宗派分明，其法更爲進步。元、明以來士大夫之好談禪悅者，均喜其方便，無不家有其書。其內容爲：西天七佛至東土六祖一卷（卷一），四、五、六祖法嗣及西天東土應化聖賢一卷（卷二），南岳讓至五世，青原思至九世六卷（卷三至卷八），八世至十二世法眼宗一卷（卷十），南岳下四世至十五世臨濟宗二卷（卷十一至卷十二），青原下四世至十五世曹洞宗二卷（卷十三至卷十四），青原下六世至十六世雲門宗二卷（卷十五至卷十六），南岳下十一世至十七世黃龍派二卷（卷十七至卷十八），南岳下十一世至十七世楊岐派二卷（卷十九至卷二十）。

以上六燈均爲宋代的作品，元朝至元間（1335～1340）千越雲壑瑞禪師，作《心燈錄》甚詳盡，因爲書中引丘玄素所製塔銘，以龍潭崇信出馬祖下，這樣就把雲門宗、法眼宗劃歸南岳去了。當時有人反對，所以此書就不得流傳（見《五燈會元》釋廷俊序），只有行秀作《祖燈錄》六十二卷，現亦不存。

《祖燈大統》九十六卷，卷首附《祖燈辨訛》二卷，清・淨符撰。本書直以菩提達摩爲中國禪宗的始祖，至今凡三十八世，無論隱顯，一概不以旁正區分。其間師資授受，莫不皆正其淆僞，淸其源委，世系編年，鱗次櫛比。合五宗以將少林，是之謂「祖燈大統」。其內容爲：《祖燈辨訛》二卷（卷首），七佛、西天祖師之一至三，三卷（卷一至卷三），西天應化聖賢、東土應化聖賢之一至二、少林第一世至第七世之二，四卷（卷四至卷七），少林第八世至第二十世之一至六，五十二卷（卷八至卷五十九），少林第二十一世之一至四、至三十八世之三，附三十九世、四十世，未詳法嗣，三十七卷（卷六十至卷九十六）。

《五燈嚴統》二十五卷，目錄二卷，明・費隱通容（1593～1661）撰於明・永曆四年（1650）。作者臨濟宗人。作書之意，略謂禪法自上佛祖相傳以來，無不面稟親承，傳授有據，此之謂「統」。統爲道脈所關，不容假借，如《五燈續略》，以普明嗣興善，「殊不知興善未嘗得法於車溪」，而普明亦無從得法於興善。又如曹溪下二派，首列南岳，次記青原，《五燈會元》本來是這樣記載的，但《五燈續略》一反其說，以青原居首，南岳居後，這也是不合的。又如《景德傳燈錄》，記天皇道悟嗣石頭，復以龍潭崇信爲嗣，致謂雲門、法眼二宗出自青原，「一時稽核未詳，遂成千古疑案」。今據丘玄素、符載、歸登諸人所撰碑與權德輿〈馬祖塔銘〉，改以天皇嗣石頭，下出慧眞；以天王嗣馬祖，下出崇信。凡此種種，均作者所嚴爲甄別的禪統。其內容爲：序文、凡例等一卷（卷首），西天七佛至東土六祖，四、五、六祖旁出法嗣與西天東土應化聖賢二卷（卷一至卷二），南岳懷讓二世至五世二卷（卷三至卷四），青原行思一至七世與宋世玉晉二卷（卷五至卷六），南岳下二世至九世二卷（卷七至卷八），南岳下三世至八世潙仰宗一卷（卷九），南岳下八世至十二世法眼宗一卷（卷十），南岳下四世至十五世臨濟宗二卷（卷十一至卷十二），青原下四世至三十四世曹洞宗二卷（卷十三至卷十四），南岳下六世至十六世雲門宗及未詳法嗣二卷（卷十五至卷十六），南岳下十一世至三十四世臨濟宗八卷（卷十七至卷二十四），青原下三十五世至三十六世曹洞宗一卷（卷二十五）。

作者尙有《五燈嚴統解惑篇》一卷，撰於永曆八年（1654），此書對禪統嚴加甄別諸問題，詳細辨析，附於全書之末。

《續傳燈錄》三十六卷，目錄三卷，明・圓極居頂（？～1404）於洪武年間（1368～1398）撰（載於靈谷寺《居頂文集》及《圓庵

集》）。作者意在續道原書，所以傳承之序，斷自《景德傳燈錄》以後，從大鑒下第十世起至二十世止。作者認爲「五家宗派互相激揚，同出大鑒」，故不以五家宗派分裂諸師，而專標大鑒世次以統攝各家宗派，這是本書的最大特色。本書多取材於《五燈會元》、《佛祖慧命》、《僧寶傳》、《分燈錄》、《禪門宗派圖》以及諸師語錄等書。其內容爲：大鑒下第十世汾陽善昭至彰法悟顯二卷（卷一至卷二），第十一世石霜楚圓至延慶法珠四卷（卷三至卷六），第十二世黃龍慧南至南台善圓五卷（卷七至卷十一），第十三世法雲惟白至甘露明廣五卷（卷十二至卷十六），第十四世天童正覺至安石王荊公五卷（卷十七至卷二十二），第十五世長靈守卓至雲溪文慶四卷（卷二十三至卷二十六），第十六世徑山宗杲至龍華高四卷（卷二十七至卷三十），第十七世虎丘紹隆至天童如淨三卷（卷三十至卷三十三），第十八世至二十世公安祖珠至諸菴肇三卷（卷三十四至卷三十六）。

《增集續傳燈錄》六卷，明・南石文琇撰於永樂十五年（1417）。居頂撰《續傳燈錄》於洪武年間，倉卒成書，取材太略。如大鑒下第十八世至二十世，凡三世只得四十一人有機緣語句，其他皆空名而已；而四十人中，且多差誤，其餘諸師言行亦嫌其太略。作者今於《續傳燈錄》所收外，又增集之，於永樂十五年完成，名曰《增集續傳燈錄》。又大鑒下第十七世雖已收於《五燈會元》，而亦有收不盡者，作者又別集爲一編，名曰《五燈會元補遺》，附於第六卷末。本書內容爲：大鑒下第十八世天童密庵咸傑至竹林庵一卷（卷一），第十九世靈隱松源崇岳至半山嵩山晁一卷（卷二），第二十世天童天目文禮至慶壽中和璋一卷（卷三），第二十一世育王橫川如珙至慶壽海雲印簡一卷（卷四），第二十二世紫籜竺原妙道至迹庵環一卷（卷五），第二十三世至二十五世天童了堂唯一至唯庵德然一卷（卷六），《五燈會元補遺》大鑒下第十七世靈隱東谷光至未詳承嗣丁安人半卷（附錄）。

《繼燈錄》六卷，明曹洞宗僧元賢（1578～1657）撰於永曆五年（1651）。《五燈會元》所收止於南宋理宗紹定年間（1228～1233），其後雖有續燈繼收，但續燈止於宋末元初。再後有淨柱的《五燈會元續略》，元、明兩代諸師，賴此得傳，不過所收未備，此元賢所以有《繼燈》之作。舊分宗派爲五，迄明僅存曹洞、臨濟二宗。臨濟宗《會元》止於十七世，曹洞宗《會元》止於十五世，故本書所錄臨濟從十八世起，曹洞從十六世起。關於五宗次第，作者認爲《景德錄》及《正宗記》，俱先青原而後南岳，大川作《五燈會元》乃私己宗，以南岳先青原後，又恐旁人爭論，復以法眼先臨濟，紊亂已極。今一依舊例，仍以青原下曹洞爲先。本書內容爲：青原下十六世至二十九世曹洞宗一卷（卷一），南岳下十八世至二十七世臨濟宗及未詳法嗣五卷（卷二至卷六）。

《五燈會元續略》四卷，明・遠門淨柱撰於崇禎十七年（1644）。因作者爲曹洞宗人，故本書所續僅限於曹洞、臨濟二宗。《會元》所載曹洞終於十四卷，臨濟終於二十卷，先盡者先續，故作者以曹洞宗置第一卷，二卷以下方爲臨濟宗。其次，《會元》載圓悟法嗣，首大慧宗杲，次虎丘紹隆，作者亦以大慧法裔居先，虎丘法裔居後，至於黃龍忠、育王裕、護國元，則附於大慧法裔之列。其內容爲：青原十五世至三十六世曹洞宗一卷（卷一），南岳下十六世至三十四世臨濟宗三卷（卷二至卷四），作者尚有《續燈補遺》一種，未見流通。

《續燈存稿》十二卷，目錄一卷，清・施沛彙集、通問編定於康熙五年（1666）。普濟撰《五燈會元》，列大慧居虎丘先，翠峯居頂撰《續傳燈錄》，又列虎丘居大慧先。淨柱撰《五燈會元續略》，置曹洞宗於臨濟宗之上，通容撰《五燈嚴統》，又置臨濟宗於曹洞宗之先。作者認爲他們都是各尊自出之祖，是不適當的。因此本書按時代先後，仍以臨濟列於曹洞之先。大慧移置虎丘之下。其內容爲：紋文

、小札與凡例一卷（卷首），大鑒下第十八世至三十四世臨濟宗十卷（卷一至卷十），大鑒下第十六世至三十六世曹洞宗一卷（卷十一），未詳法嗣一卷（卷十二）。

《續燈正統》四十二卷，目錄一卷，清・性統撰於康熙三十年（1691）。大慧下第十六世至十八世，已載於《會元》，惟不甚詳備，並且臨濟子孫俱出於大慧、虎丘二師，所以本書仍從大慧下第十六世起，以表源流所自。其內容為：序文與凡例一卷（卷首），大鑒下第十六世徑山宗杲與虎丘紹隆臨濟宗一卷（卷一），大鑒下第十六世至三十五世臨濟宗三十三卷（卷二至卷三十四），大鑒下第十六世至三十七世曹洞宗六卷（卷三十五至卷四十），未詳法嗣一卷（卷四十一），補遺一卷（卷四十二）。

《五燈全書》一二〇卷，目錄十六卷，清・超永撰於康熙三十二年（1693）。作者根據普濟的《會元》與清代海寬的《續續》二書，刪其繁蕪，增所未備，費時約三十年，收錄人數有七千餘，可謂集燈錄之大成。其次，本書所收南岳青原法嗣，俱止於三十七世，並根據《五燈嚴統》的條例章次仍以天王嗣馬祖，天皇嗣石頭，不無有誤（當時智楷說他復歸奉憲所毀之僞書——指《五燈嚴統》——改名《五燈全書》，紊倫亂譜，靡所不至，並寫信勸誡他，他不接受，智楷乃撰《正名錄》十四卷，凡二支五宗禪法之授受，用甲子為編年，考其州郡分野，人代先後，專門訂正本書的錯誤）。其內容為：序文、凡例與目錄一卷（卷首），七佛至東土祖師應化聖賢與旁出法嗣四卷（卷一至卷四），六祖下二世至南岳下第六世四卷（卷五至卷八），青原下第一世至第七世三卷（卷九至卷十二），南岳下第二世至第九世四卷（卷十三至卷十六），溈仰宗一卷（卷十七），法眼宗三卷（卷十八至卷二十），南岳下第四世至十五世臨濟宗五卷（卷二十一至卷二十五），青原下第四世至第十七世曹洞宗五卷（卷二十六至卷三十），雲門宗六卷（卷三十一至卷三十六），南岳下第十一世至三十一世臨濟宗二十四卷（卷三十七至卷六十），青原下十八世至三十六世曹洞宗三卷（卷六十一至卷六十三），南岳下第三十二世至三十四世臨濟宗五卷（卷六十四至卷六十八），南岳下第三十五世至三十七世隨錄臨濟宗四十卷（卷六十九至卷一〇八，附補遺），青原下三十七世隨錄曹洞宗十卷（卷一〇九至卷一一八，附補遺），未詳法嗣二卷（卷一一九至卷一二〇，附補遺）。

⑵屬於別標宗旨的有下列諸種：

《水月齋指月錄》三十二卷，明・瞿汝稷撰於萬曆二十三年（1595）。瞿氏為明儒管東溟的學生，此書為儒者談禪之作。此書之作如以手指月示人，因指而見心月（喻出《楞嚴經》），所以不叫做燈錄，而名曰《水月齋指月錄》者。本書不徒為禪宗傳法歷史，且兼有使人因此而見道之意。其內容為：西天七佛、西天祖師至東土六祖四卷（卷一至卷四），六祖下一至二世及二、四、五、六祖旁出法嗣及未詳法嗣三卷（卷五至卷七），六祖下第三世至十六世二十三卷（卷八至卷三十），徑山宗杲語要二卷（卷三十一至三十二）。

《續指月錄》二十卷，清・聶先撰。明・瞿汝稷所撰《指月錄》，從上七佛起至六祖下第十六世止，宋孝宗隆興（1163～1164）後虎丘紹隆與徑山宗杲均無傳錄。本書續瞿書之後，自隆興二年（1164）六祖下第十七世起，至清・康熙十八年（1679）六祖下三十八世止約五百年。虎丘二十一世法孫廣山[illegible]岩撰《虎丘徑山二祖長少倫敍考》一篇，謂《五燈會元》列徑山於虎丘之先，因普濟為妙善四世孫，推尊其祖之所致；但《嚴統》諸書亦仍《會元》之舊，實為傳誤。考諸塔碑年譜，實虎丘為兄，徑山為弟，《指月續錄》列虎丘法嗣於徑山之前，頗為得體。其次，五宗自宋末以後惟存臨濟、曹洞二宗，錄中仍本舊說，臨濟先於曹洞，臨濟世次，根據南澗《續燈》、《南岳單傳》諸書，洞宗世次，根據洞宗《續燈》、洞

宗《世譜》、《傳燈正宗》諸書，皆各有所據。關於諸師名號，一本傳燈定式，名繫於號，號繫於寺院庵額，額繫於郡邑。惟郡邑之名，則隨時改易（宋之平江爲清之蘇州，臨安爲杭州，慶元爲寧波），以便查考。再其次，瞿錄雖自六祖下十六世止，但於十六世還有遺漏，作者特錄大藏機緣中凡一句一義可傳者另成《瞿錄補遺》一卷，置於卷首。又自南宋以後，凡有未表師承者，另列《尊宿集》一卷，置於卷末。又將諸山召對機緣，編成《奏對》一卷，爲現存本所無。其內容爲：六祖下十六世臨濟、曹洞、雲門三宗《瞿錄補遺集》一卷（卷首）六祖下十七世臨濟、曹洞、雲門三宗一卷（卷一），六祖下十八世至三十四世臨濟、曹洞二宗十七卷（卷二至卷十八），六祖下三十五世臨濟、曹洞二宗與《尊宿集》二卷（卷十九至卷二十）。

⑶屬於局部人物的有下列一種：

《居士分燈錄》二卷，明・朱時恩撰於崇禎四年（1631）。禪法盛時，有主化者必有分化者，大迦葉、東土六祖、五家宗派爲主化者，維摩詰、龐道玄、張無盡、宋景濂等人爲分化者。作者旣撰《佛祖綱目》四十一卷，復輯居士中師承有據及應化再來者七十二人爲《分燈錄》二卷。其內容爲：維摩詰等二十八人附韓愈等九人一卷（卷上），李端願等四十三人附文彥博等二十八人一卷（卷下），又補遺呂岩眞人一人，附張伯陽一人。

⑷屬於局部地方的有下列諸種：

《錦江禪燈》二十卷，目錄一卷，清・通醉撰於康熙十一年（1672）。本書採集規式略依《指月》、《寶積》諸書之例，歷代宗支，同擧大鑒爲源，不析爲五。其內容爲：東土六祖至大鑒下第五世旁出法嗣一卷（卷一），大鑒下第五世至四十世十四卷（卷二至卷十五），高僧神僧五卷（卷十六至卷二十）。

《黔南會燈錄》八卷，附補續，清・如純撰於康熙四十一年（1702）。燈錄舊例，止收上堂、小參、示衆、機緣、拈頌、法語等類，不載雜著空名。惟貴州地遠人稀，不能摹效此種體例，凡在苦心力行之內，無論有錄無錄，雜著一概併收。宗派雖云有五，而元、明以來惟存臨濟、曹洞二宗，黔南以臨濟子孫爲多，屬於曹洞者只有數人而已，均於卷中注出來源。黔地宗風，興於明末，自燕居、語嵩、雲腹三人入黔爲始。燕居德申爲行字當頭，所以本書自行字起至實字止。無論是否黔人，凡在黔語句一概收錄。其內容爲：敍文、源啓、凡例一卷（卷首），臨濟三十二世天童下至第三代平陽下止三卷（卷一至卷三），天童第四代漢月下至破山下止三卷（卷四至卷六），曹洞三十一世雲門下第四代，臨濟三十五世天童第五代破山下至續補止二卷（卷七至卷八）。

⑸屬於譜牒的有下列諸種：

《禪燈世譜》九卷，明・吳侗集、道忞編修於崇禎四年（1631）。吳集多錯漏附會，道忞乃博考傳燈諸錄，取其師承有據者，按宗圖纂爲世譜。有嗣代未詳者，只附於宗末。其內容爲：三十三祖世系圖，諸祖旁出法派系圖一卷（卷一），南岳法派世系圖一卷（卷二），潙仰宗世系圖、臨濟宗世系圖一卷（卷三），黃龍法派世系圖一卷（卷四），楊岐法派世系圖一卷（卷五），虎丘法派世系圖一卷（卷六），雲門宗法派世系圖及雲門宗雪竇顯法派世系圖上一卷（卷七），雲門宗雪竇顯法派世系圖下、法眼宗法派世系圖及大鑒下第十世未詳法嗣一卷（卷八），青原法派世系圖、曹洞宗法派世系圖、曹洞宗壽昌徑法派世系圖、曹洞宗雲門澄法派世系圖一卷（卷九）。

《佛祖宗派世譜》八卷，清臨濟宗僧悟進（1612～1673）撰於順治十一年（1654）。禪宗自大鑒後出南岳、青原兩家，四傳而有潙仰宗，五傳而有臨濟宗，六傳而有曹洞宗，七傳而有雲門宗，九傳而有法眼宗。宗派雖各不同，而源流則一。諸家史錄，自《燈錄》、《會元》以後，不無訛漏。作者參考《傳燈》、《宗圖》、《續集》諸書，詳定五宗原始次第，除卷五、卷六而外，其餘各卷與《禪燈世譜》

大致相同。其內容爲：佛祖正脈至諸祖旁出一卷（卷一），南岳至溈仰一卷（卷二），臨濟至楊岐一卷（卷三），黃龍至大慧一卷（卷四），虎丘至雪岩斷橋一卷（卷五），青原至曹洞一卷（卷六），龍潭至雲門一卷（卷七），雪竇至法眼一卷（卷八）。

《緇門世譜》一卷，清・明喜（臨濟三十四世）撰於康熙四十二年（1703）。五宗世次，作者認爲六祖下第五世同時出溈仰、臨濟兩宗（與悟進之說不同），第六世出曹洞宗，第七世出雲門宗，第九世始有法眼宗。因後人昧却源流，前後倒置，作者根據《傳燈錄》編集釋氏源流、五宗世譜定祖圖與五宗法派。其內容爲：㈠圖：祖圖。㈡宗：溈仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗。㈢派：溈仰派計二十字、臨濟派計二十字，曹洞下分少林祖庭、江西豫章兩派，少林派計七十字，豫章派計二十八字，雲門派計二十字，法眼派計二十字。

以上所舉五代以後迄於明、清主要燈錄凡二十四種，以明、清之際爲最多，明代除上述諸種外，還有《五宗救》一書，也很重要。因隆慶（1567～1572）、萬曆（1573～1620）間，僧廣通謂曹溪以後其奇名異相以羅籠天下學者，皆應毀之，自稱挽祖回風，直接六祖，似謂六祖而下，皆不可學。於是臨濟子孫三峯弟子潭古弘忍，乃於崇禎十年（1637）作《五宗救》一卷，起自釋迦終於臨濟天童三峯，凡六十九人，以盡臨濟一宗，其餘四宗，各繫其首建十二人。

禪宗自曹溪以下，分爲五宗。唐末五代以後，溈仰衰歇，所以燈錄作者，大抵均四宗兒孫（明、清之際，惟臨濟、曹洞獨存，這時燈錄的作者，又僅屬二宗法嗣）。其中又以臨濟爲最多。屬於臨濟者，居士有李遵勗、王隨等人，比丘有悟明、普濟、通容、通問、道忞、悟進、明喜等人；屬於曹洞者，比丘有淨柱、元賢等人；屬於雲門者，比丘有惟白、正受等人；屬於法眼者，比丘有道原等人。五宗雖同以明心見性爲宗旨，因爲接物應機方式各有不同，因此形成各別的學風。除反映於各宗燈錄形式組織上，並對本宗的傳承特別詳盡，與自宗學風有關的材料，無不詳細收錄，自法眼道原的《景德傳燈錄》而下，無不如此。

燈錄爲譜錄體，按世次記載，與歷代所撰高僧傳的傳記體例不同。它所錄的，不僅限於禪宗，而且二支五宗僅限南禪曹溪一系。這在燈史的發展過程中，無論內部外部，都曾發生過多少爭論的。其犖犖大者如下：

⑴**法統之爭**：首先是神會與普寂之爭。原來慧能與神秀均得法於弘忍，後來慧能行化於韶陽，神秀傳法於荊洛，本無軒輊。慧能死後，他的弟子神會在洛陽荷澤寺大宏慧能禪法，並序宗脈。從如來下西域諸祖外，東土六祖，以弘忍爲第五祖，慧能爲第六祖，均爲正嫡，不但把牛頭法融，連北宗神秀均視爲庶孽。北宗禪師當然極爲不滿，後來他又與神秀一系（針對北宗普寂之立神秀爲第六代）在滑台展開一場傳宗定祖的劇烈爭論。安史之亂，政府請他出來主持戒壇，賣僧尼度牒，作爲軍費。兩京收復以後，唐肅宗特爲他在荷澤寺修造禪宇，又詔入內供養。有了這樣的背景，他的傳宗定祖之說就被肯定下來，從此一般人都認爲南宗是禪法的正統了。這是禪宗內部的爭論。

其次是台禪二十四祖與二十八祖之爭。道原撰《景德傳燈錄》，據唐・釋智炬《寶林傳》諸書，以菩提達摩爲二十八祖。宋・釋契嵩於道原之後撰《傳法正宗記》與《正宗論》二書，自唐以來禪宗二十八祖世系，仍據《寶林傳》之說，並以《出三藏記集》與《達摩多羅禪經》作爲證明，謂二十四祖說之《付法藏傳》爲可焚。又在《景德錄》第二十七卷所載禪門達者十一人中有天台四祖智者大師，台宗人極爲不滿，因此發生爭論。南宋慶元、嘉定間（1195～1224）鎧庵吳克已撰《釋門正統》一書，攻《寶林傳》。以爲該書所載非特達摩、慧可事蹟與僧傳不同，而七佛說偈、世尊拈花等事亦最虛誕無稽。吳門子昉作〈止訛〉一篇，則專攻禪家二十八祖之說，以爲智炬的《寶

林傳》「妄陳於前」，契嵩的《正宗記》「謬附於後」，並於二十八祖中去其僞謬四名，仍根據《付法藏傳》，正二十四代。同時有神智從義者，亦攻禪宗二十八祖之說。至南宋理宗嘉熙間（1237～1240），釋宗鑑撰《釋門正統》八卷，仍用鎧庵書名，立釋迦、龍樹爲本紀，天台東土祖師爲世家，天台以外諸宗入載記。用正史的體裁，推崇本宗爲正統，不特禪宗被抑，其餘諸宗並貶爲偏位了。其後度宗咸淳間（1265～1274），釋志磐撰《佛祖統紀》五十四卷，雖稍變宗鑑書的體例，而以天台爲正統，其餘諸宗爲偏派，這種思想則是一貫的。所以台禪兩宗之爭，表面上是二十四祖與二十八祖的問題，而實質上仍是正偏的問題。不過他們的爭論，與神會普寂之爭的結局不同，兩邊旗鼓相當，不分勝負。

⑵五宗所屬之爭：禪宗自六祖慧能以下出南岳、青原二支派，其後衍爲五宗，均奉慧能爲不祧之祖，以應一花五葉之讖。五宗分屬於南岳、青原，一向均以爲南岳下出馬祖道一，馬祖下出百丈懷海。百丈下又分爲二枝：一爲潙山靈祐，潙山下出仰山慧寂，遂創立潙仰宗；一爲黃檗希運，黃檗下出臨濟義玄，遂創立臨濟宗。以上兩宗俱係南岳之後。其次青原下出石頭希遷，石頭下又分爲二枝：一爲藥山惟儼；一爲天皇道悟。藥山下出雲巖曇晟，雲巖下出洞山良价，洞山下出曹山本寂，遂創立曹洞宗。天皇下出龍潭崇信，龍潭下出德山宣鑒，德山下出雪峯義存。雪峯下又分爲二枝：一爲雲門文偃，遂創立雲門宗；一爲玄沙師備，玄沙下出羅漢桂琛，羅漢下出清涼文益，遂創立法眼宗。以上三宗遂屬青原之後本無問題，但因道原撰《景德傳燈錄》，誤以天皇道悟爲天王道悟；普濟撰《五燈會元》，據丘玄素碑文，於天皇道悟外，另出荊南城西天王寺道悟一人，嗣馬祖，其下出龍潭崇信。這樣便把本來屬於青原行思之下的雲門、法眼兩宗，改屬於南岳懷讓了。其後本覺撰《釋氏通鑒》（南宋末）、覺岸撰《釋氏稽古略》（元），均從其說，遂成千古疑案，爭訟不已。元・至元間，雲壑瑞作《心燈錄》，以龍潭崇信屬馬祖，以致爲人阻抑不傳於世。清・順治年間，費隱容撰《五燈嚴統》，以天皇嗣石頭，天王嗣馬祖，洞上諸人至訟官毀板。康熙初年，水鑒海於荊州城南建天王寺，白岩符又著《法門鋤宄》加以攻擊。聖感永撰《五燈全書》立〈天王章〉，盤山樸又著《存誠錄》加以駁斥。還有吳僧大汕著《證僞錄》一書，又專門攻擊《五燈會元》。自南宋迄於清代，這問題鬧了四五百年之久。其實丘碑可疑，昔人辨者甚多，大概它是在北宋雲門極盛之時，爲與雲門競爭者所僞造，乘道原皇王一字之誤，遂析城東天皇與城西天王爲兩人，其用意在將雲門、法眼兩宗改屬南岳一系，這不過是入主出奴之爭罷了（日本・一東撰《五派一滴圖》，改藥山也嗣馬祖，遂將五宗均改屬於南岳，這又更進一步了）。

⑶嫡庶之爭：此中復分爲四：

①青原、南岳先後次序之爭。道原《景德錄》卷五列三十三祖慧能法嗣四十三人，先青原行思，後南岳懷讓。普濟撰《五燈會元》，又先敍南岳（卷三），後敍青原（卷五）。至明・元賢撰《繼燈錄》凡例，遂攻擊《五燈會元》，說普濟有私意，因此在正文中他又先列青原世系，後列南岳世系，其後仍爭論不已。

②法眼與餘宗先後次序之爭。以五宗創立先後次第而論：潙仰、臨濟最先，次爲曹洞、雲門，最後乃爲法眼。而普濟《五燈會元》十至十六諸卷，反將法眼列於臨濟、曹洞、雲門之先，元賢斥爲紊亂已極。

③曹洞與臨濟先後次序之爭。《五燈會元》雖列法眼於臨濟、曹洞、雲門之先，而曹洞仍敍於臨濟之後。至明・崇禎間（1628～1644）淨柱撰《五燈會元續略》，又敍曹洞於臨濟之先。通容撰《五燈嚴統》凡例，斥淨柱爲「私尊其所自之祖，而顛倒其所續之書」，正文中仍敍曹洞於臨濟後。元賢撰《續燈錄》，又置曹洞於臨濟前。通問、施沛等撰《續燈存稿

》、性統撰《續燈正統》、超永撰《五燈全書》、聶先撰《續指月錄》、如純撰《黔南會燈錄》、悟進撰《佛祖宗派世譜》、明喜撰《緇門世譜》等書，仍以曹洞敍於臨濟之後。臨濟與曹洞先後之爭，實即南岳與青原先後之爭。

④大慧與虎丘先後次序之爭。大慧宗杲與虎丘紹隆俱爲南岳第十五世圜悟克勤的弟子，同出於臨濟，濟下兒孫大都屬於此二人之後，誰先誰後，應無多大問題。明悟撰《聯燈會要》卷十七南岳下第十六世，列大慧居虎丘先。正受撰《嘉泰普燈錄》卷十四至卷十五，以大慧列虎丘之後。普濟撰《五燈會元》卷十九，復列大慧先於虎丘，普濟爲大慧子孫（大慧下德光，光下如琰，琰下普濟），議者遂謂其「推崇自祖」所致（見繆彤〈題虎丘徑山二祖長少倫敍考〉）。居頂撰《續傳燈錄》卷三十一至卷三十二，又列大慧於虎丘後（此說見《續燈存稿》凡例，惟該書卷三十七克勤法嗣下，大慧仍列虎丘之先）。通容撰《五燈嚴統》卷十九至卷二十，仍列大慧於虎丘之先。超永撰《五燈全書》卷四十三至卷四十五，又列大慧於虎丘之後，清人聶先撰《續指月錄》因之，並由虎丘二十一世法孫虞山檗撰〈虎丘徑山二祖長少倫敍考〉一篇，肯定虎丘爲兄，徑山爲弟，斤斤不已。所以大慧與虎丘先後次序之爭，與臨濟、曹洞以及南岳、青原先後次序之爭同爲伯仲問題，也就是嫡庶問題。

在封建宗法社會裏，嫡庶問題是與正偏問題密切相關的。因此嫡庶之爭，實質上仍然是法統之爭，所以與神會、普寂之爭不同者，前者以衣鉢爭正統，此不過以嫡長爭正統罷了。

其次，燈錄又爲記言體。這種體裁對中國學術著述的影響極大。自燈錄盛行後影響及於儒家，朱子作《伊洛淵源錄》，黃梨洲作《明儒學案》，萬季野作《儒林宗派》等書，都是摹效此種體裁而作的。其次是它對於白話文學的影響。我國現代的白話其實是唐、宋時代的「普通話」所發展出來的口語。宋儒的語錄和所謂宋代通俗文（如話本、諸宮調、大鼓詞等）都是用白話文寫成的，至少是半文半白語言寫成的。最早的白話文並不是傳世的通俗文，而是唐代禪家的語錄。在九世紀左右，唐代禪家語錄如：《龐居士語錄》、《筠州黃檗斷際禪師傳心法要》、《黃檗斷際禪師宛陵錄》、《臨濟錄》、《眞際大師語錄》、《筠州洞山悟本（良价）禪師語錄》、《瑞州洞山良价禪師語錄》、《撫州曹山元證（本寂）禪師語錄》、《撫州曹山本寂禪師語錄》等書，即已流行。撰於十一世紀初年的《景德傳燈錄》，多半取材於這些語錄，因此燈錄的語言結構，和語錄沒有什麼不同。其後各家燈史，亦多半取材於語錄。所以禪師們的機緣語句，不但對我國唐以後白話文學的發展在當時就有很大的影響，而記載機緣語句的燈錄，還替我們保存了許多歷代的口語材料。

燈錄自五代靜、筠兩師撰《祖堂集》以後迄於明、清諸家的撰述，大抵均錄南宗一系。北宗神秀一系，多數燈錄均不收載，即載亦僅附於諸祖旁出中。因爲自神會、普寂滑台定是非以後，南宗頓教開始獨盛，而北宗漸門則逐漸衰歇，撰燈錄者，大抵皆六祖慧能的子孫，因此在歷代所撰的燈錄中，均貫徹一種南宗正統的思想，這是很自然的。其次，燈錄在禪宗內部，雖然獨認曹溪一系爲正嫡，以法融與神秀諸師爲旁祧，但在外部却盡情廣錄。歷代燈錄，除《天聖》、《建中》不載師尼道俗而外，自道原《景德錄》以至明清諸師撰述，不但收錄儒家如韓愈、李翱、范仲淹、富弼、文彥博、歐陽修、司馬光、周敦頤、胡安國、蘇軾、蘇轍、朱熹等人，而且連道家呂洞賓也收。均表現著一種三教合一的思想。這是曹溪獨承正統以後，他的子孫企圖進一步擴大本宗的勢力範圍，而與教下諸家（特別是天台）逐鹿。這從嚴格的學術體系上說，實是沒有必要的。（田光烈）

〔參考資料〕 馮學成（等）編《巴蜀傳燈錄》。

傳召法會（藏sMon lam chen po）

西藏佛教的法會。又名傳大召、大神變節、大祈願法會、元宵供。西元1409年，宗喀巴所創。

此法會係宗喀巴爲紀念釋尊、祝禱佛法流通，國家安穩，作物豐收而倡行的法會。法會期間，近郊的二萬餘名僧侶，聚集在拉薩的大昭寺，舉行二十一日的法會，且宣講、辯論佛法。其主辦權原屬格魯派，十六世紀格魯派與噶瑪噶舉派對抗，其後十九年由噶瑪噶舉派主辦。後由於達賴二世根敦嘉措的關係，格魯派再度獲得主辦權。到達賴五世洛桑嘉措時，法會中開始有辯經（辯論佛經之法義）之活動，並藉此活動自三大寺之僧徒中選取頭等格西。

◉附：周敦友〈傳召法會沿革簡介〉

「默朗」，俗稱傳召，意爲發願或祈願。有默朗欽摩和充曲之分，即傳大召和傳小召，意爲大祈願法會和會供法會。

默朗欽摩，始自西元1409年（明．永樂七年），爲藏傳佛教格魯派始祖宗喀巴所創辦。

宗喀巴，係青海宗喀地方人（現青海塔爾寺），青年時期遊學前後藏，廣學顯密教法。爲維護佛教戒律，針對當時藏傳佛教的流弊，倡導僧尼必須少欲知足，嚴守禁戒，從而深受地方政權的帕主、闡化王扎巴堅贊的崇敬。爲了更有效地實現振興佛教，嚴明戒學的目的，宗喀巴於明．永樂五年（1407）同扎巴堅贊商議，決定於1409年藏曆元月在拉薩大昭寺舉行大發願法會，集各教派僧衆共同發願振興佛法。扎巴堅贊特委派內烏齊宗本（縣官）朗嘎桑布負責維修大昭寺各殿堂、佛像等，重繪壁畫，製作各種幢幡寶蓋、法器、供器等。宗喀巴本人亦爲大昭寺「覺臥佛」（即文成公主下嫁時從長安帶進西藏的釋迦牟尼十二歲等身像）製作「五佛金冠」等莊嚴法物，費黃金五百兩。各種籌備工作於1408年全部完成。同年底，各教派僧衆一萬多人，信教羣衆數萬，雲集於拉薩。1409年藏曆元月初一至十五日在宗喀巴主持下，舉行了隆重的「大發願法會」。扎巴堅贊及其僚屬，每天輪流爲法會作施主。宗喀巴除每天帶領僧俗教徒念發願文、祈禱經等，還講《佛本生經》一座，以其博學多聞，辯才無礙的智慧，針對當時各教派的弊端，誘導信衆奉行十善，少欲知足，清淨自活，修戒定慧，爲與會僧俗所敬信。

藏曆元月十五日傳說爲釋迦牟尼「示現神變」節，是法會的最後一天。當晚舉辦了「擧阿曲巴」（意爲元宵供，俗稱花燈節），大昭寺周圍的八廓街上，陳列著酥油製作的各種供品，以示紀念。此後相沿成習，每年這天，八廓街三十多處擺滿了各類花燈供品。每樣供品都有牛皮雕刻著各種圖案，並用五彩調製的酥油，塑造成佛、菩薩形像，以及天女、護法神王、人物故事、鳥獸花草及充滿民族特色的圖案。千姿百態，造型優美、栩栩如生。其中最大的花燈高達十米。花燈之夜，羣衆繞佛、觀燈，載歌載舞，通宵達旦，徹夜不眠。數百年來相沿成習，已成爲拉薩人民的傳統節日。

由於首次法會的成功，奠定了格魯派的基礎，所以後來「格魯巴」就以這次法會作爲創派之始。這個法會，一直堅持舉行，幾百年來未曾間斷。

這個法會，起初是藏傳佛教各教派都可自願參加，後來格魯派成立，即主要由該派僧俗教徒舉行。二世達賴時期，後藏大貴族仁本巴．頓珠多吉，對格魯巴採取敵視政策。1498年武力佔據拉薩後，即將傳召法會交由嘎瑪嘎舉派（俗稱白教）主持，達十九年之久，並禁止三大寺及拉薩所有格魯派僧侶參加。1517年，帕竹法王將仁本巴勢力驅出拉薩後，1518年起，二世達賴更頓加措又主持這一傳召活動，以後一直爲格魯派主持。

宗喀巴發起舉辦的拉薩傳召法會，原來是純宗教性。但自從五世達賴羅桑加措於1642年建立甘丹頗章的「政教合一」政權以後，純宗教性的傳召法會逐漸增加了其他方面的內容。首先是將原來從藏曆元月初一至十五的傳召時

間，改爲藏曆元月初三至二十四日。爲鼓勵僧人學經和從中選拔有學識的僧人充實寺廟上層僧職，規定了三大寺學僧在傳召期間考取格西（善知識，類似現代的博士）學位，每年錄取十六名「格西拉讓巴」（頭等格西），列入前七名的由甘丹赤巴（格魯派承傳宗喀巴衣鉢的法主）率領遊行以示榮耀。

在元月二十四日傳召法會結束時增加「默朗朵甲」，意爲除祟驅鬼儀式。規定由甘丹赤巴主持，領同布達拉宮的朗杰扎倉和哲蚌寺阿巴扎倉的密教僧衆念驅鬼經，及由當時蒙古固始汗軍隊的元帥率領五百騎兵列隊遊行，燃燒「朵馬」，向拉薩河南岸鳴放火銃以示驅逐魔鬼。後來舉行這一儀式時，五百蒙古騎兵和元帥則由貴族的奴隸們來扮演。

元月二十五日清晨，參加傳召的僧衆還要舉行迎請未來佛（彌勒佛）强巴通眞儀式。即：將大昭寺內的銀質强巴佛像抬出繞八廓街，接受信衆朝拜。儀式完畢僧衆們即回各寺。

五世達賴規定在整個傳召法會期間，由哲蚌寺措欽協敖（俗稱鐵棒喇嘛）從元月三日起接管拉薩市政大權。在這一特權中又規定了各種烏拉差役，給農奴們增加了不少額外的苛捐雜稅。

「充曲」，即會供法會，俗稱傳小召。始於1682年。係第巴桑杰爲五世達賴羅桑加措舉辦的年祭。在每年藏曆二月下旬舉行，最初爲期五天，後來每一世達賴圓寂，即將法會延長一天。傳小召亦在大昭寺舉行，由哲蚌寺鐵棒喇嘛主持。除舉行各種佛事活動外，還要通過辯經，對措讓巴格西（二等格西）進行複試。最後一天舉行「充曲捨章」，意爲供寶會（即藏曆二月三十日）。這一天，布達拉宮要抬出錦緞繡成的、三十多丈高的大佛唐卡，供信衆朝拜。三大寺的僧侶們也要在這一天抬著珍藏的歷史文物、樂器、祭器、幢幡寶蓋等珍貴法物，列隊從大昭寺出發，繞拉薩古城一周，經布達拉宮、小昭寺重返大昭寺，表示以珍貴的寶物供佛，以招來一切祥瑞。供寶儀式完畢，會供法會即告結束。

傳法寶紀

一卷。唐・杜朏撰。爲中國初期禪宗史傳之一。所記述的人物，依次爲菩提達磨、惠可、僧璨、道信、弘忍、法如、神秀。

此書有敦煌寫本三種（伯希和第二六三四、三八五八、三五五九），爲法國國民圖書館所藏。第一種收錄在《大正藏》第八十五册及日人矢吹慶輝之《鳴沙餘韻》中，但除保存撰者自序、目錄及〈菩提達磨章〉之部份，餘皆亡佚。第二種僅存〈道信章〉之後部至〈法如章〉之前部，凡二十五行，餘並亡佚。第三種爲全本，收於日人神田喜一郎之《敦煌祕籍留眞》，及其論文〈關於傳法寶紀完帙〉之中（《積翠先生華甲壽記念論纂》），後來收錄爲白石虎月《續禪宗編年史》的附錄。

◉附：陳士强〈傳法寶紀鈎沉〉（摘錄自《法音》雜誌第五十九期）

《傳法寶紀》，一卷。唐京兆（長安）杜朏（字方明）撰。有敦煌寫本三種，現藏於法國國民圖書館。第一種保存了杜朏爲《傳法寶紀》作的序言、目錄及〈菩提達摩（亦作「磨」）章〉的部份，其餘的並皆亡佚。此爲收入《大正藏》第八十五卷的本子；第二種僅存〈道信章〉的後部份至〈法如章〉的前部份，凡二十五行，餘並亡佚。第三種爲全本。由日本學者神田喜一郎在1936年發現，1943年在《續禪宗編年史》上作「附錄」發表，後由柳田聖山校訂、注釋，編入《初期禪宗史書的研究》（法藏館1966年版）和《初期的禪史1》（1975年版）。今據柳田聖山校刊本，即《傳法寶紀》全本解說。引用時，若文字與《大正藏》本相同，則注《大正藏》的頁碼。

《傳法寶紀》全本未署撰時。日本一些學者認爲此書撰於唐玄宗開元初年（713），在《楞伽師資記》之前。但從兩書對唐睿宗李旦的不同稱謂來辨別，《傳法寶紀》實撰於《楞

伽師資記》之後。因爲《楞伽師資記》稱李旦爲「太上皇」，說明淨覺撰書時，李旦已讓位於唐玄宗，而他本人尚活著。而《傳法寶紀》〈神秀章〉之末則說，神秀死後，建塔安葬，「睿宗復出錢三十萬修崇焉」，旣稱李旦的廟號「睿宗」，說明杜朏撰書時，李旦已死。故李旦的卒年——開元四年（716）可以看作是《傳法寶紀》撰時的上限；再從《傳法寶紀》的行文來看，語氣平和，雖然推尊以神秀爲代表的北宗，但並無一詞貶黜以慧能爲代表的南宗，這表明當時還沒有發生慧能的弟子神會與北宗崇遠法師在滑台大雲寺無遮大會上，就宗旨的是非、法嗣的正旁所展開的公開辯論。因此，《傳法寶紀》撰時的下限，又可定爲開元二十二年（734）大雲寺無遮大會之前。大致撰於開元四年（716）至開元二十二年（734）之間。

《傳法寶紀》書首有作者自序，書末有〈論〉和〈大通神秀和上塔文〉。〈序〉云：

「我眞實法身，法佛所得，離諸化佛言說傳乎文字者，則此眞如門，乃以證心自覺而相傳耳。是故論（指《大乘起信論》）云：一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名眞如。（中略）自達摩之後，師資開道皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無繫說。今人間或有文字稱《達摩論》者，蓋以當時學人隨自得語，以爲眞論，書而寶之，亦多謬也。若夫超悟相承者，旣得之於心，則無所容聲矣，何言語文字措其間哉！（中略）斯道微密，罕得其門，雖依法不依人，依義不依語，而眞善知識何可觀止？今此至人無引，未易能名，將以後之發蒙或因景慕，是故今修略紀，自達摩後相承傳法者，著之於次，以爲《傳法寶紀》一卷。」（《大正藏》第八十五卷）

《傳法寶紀》是一部記述禪宗北宗（神秀派）傳法世系的著作。北宗自神秀以下僅四傳（普寂、義福等爲一傳；惟政、猛禪師等爲二傳；定心、志眞等爲三傳；照禪師爲四傳，此據《景德傳燈錄》卷四），法脈遂絕，自此以後，天下禪宗皆出於南宗。《傳法寶紀》便是北宗一派僅存的珍貴史書。

《傳法寶紀》所記述的人物依次是：東魏嵩山少林寺釋菩提達摩；北齊嵩山少林寺釋惠可；隋皖（皖）公山釋僧璨；唐雙峯山東山寺釋道信；唐雙峯山東山寺釋弘忍；唐嵩山少林寺釋法如；唐當陽玉泉寺釋神秀。

上述七人中，雖然除法如一人以外，其餘六人也見載於《楞伽師資記》，但《傳法寶紀》所記敍的許多關於人物的行迹始末及傳說故事，往往爲前書所未備。茲舉《傳法寶紀》全本中有而《大正藏》本闕、《楞伽師資記》中亦無的重大記載如下：

(1)全本說，菩提達摩是「大婆羅門種，南天竺國王第三子」，「爲我震旦國人故，航海而至嵩山」。從而否定了最早是從《壇經》（敦煌本）提出來的關於菩提達摩見過梁武帝，並與他就「造寺、布施、供養，有何功德」等展開的對話的說法。

(2)全本說，道育、惠可師事達摩六年，志取通悟，「大師當時從容謂曰：爾能爲法捨身命不？惠可因斷其臂，以驗誠懇。」作者在此文之後加小注說：「案餘傳（指《續高僧傳》）被賊斫臂，蓋是一時謬傳耳。」遂將惠可的「被賊斫臂」改成「求法斷臂」。

(3)全本在達摩以《楞伽經》授惠可，「學徒有未了者，乃手傳數遍云：作未來因也」之後，加小注說：「案餘傳有言壁觀及四行者，蓋是當時權化，一隅之說。[illegible]迹之流，或所採摭，非至論也。」公開批評由達摩的弟子曇林記錄而成的達摩《略辨大乘入道四行論》爲「非至論」。

(4)全本在達摩初到嵩山，「時罕有知者」，唯道育、惠可兩人奉師，「其後門庭日廣，時名望僧深相忌嫉，久不得志，乃因食致毒。」之後附小注說：「此惡人名字，世亦共聞，無彰人過，故所宜隱。」這爲後來的《歷代法寶記》、《寶林傳》、《景德傳燈錄》等明確肯

定投毒者是菩提流支、慧光設下了伏筆。

(5)全本只說北魏使者宋雲從西域回國，在葱嶺遇見達摩西歸，達摩對他說：「汝國君今日死。」「門人聞之發視，乃見空棺焉。」沒有說達摩是手提一履或脚著一履回國，另一只履仍留在棺內的，與《神會錄》、《歷代法寶記》、《寶林傳》、《景德傳燈錄》中的說法相異。

(6)全本只說惠可在「後魏．天平中，遊鄴衞，多所化度。僧有深忌者，又默鴆之。惠可知便受食，毒不能害。」沒有《續高僧傳》、《神會錄》中關於惠可被人誣陷，遭官府酷打，幾至於死的情節。

(7)全本說，道信「河內人，俗姓司馬氏。七歲出家，其師被粗枇，信密齋六年，師竟不知。開皇中，往皖（皖）公山歸璨禪師，精勤備滿，照無不至。經八九年，璨往羅浮，信求隨去。璨曰：汝住，當大弘益。遂遊方施化，所在爲寶。至大業度人，配住吉州寺。（中略）武德七年，至蘄州雙峯山，周覽林壑，遂爲終焉之地。居三十年，宣明大法。歸者荊州法顯、常州善伏，皆北面受法。（中略）每勸諸門人曰：努力勤坐，坐爲根本。能作三五年，得一口食塞飢瘡，即閉門坐，莫讀經，莫共人語。」永徽二年（651）命弟子於山側造龕，龕成坐化（當在九月），「春秋七十二」。此中關於道信的籍貫「河內」，他自開皇以來的經歷，教導門人的言論，均爲明藏本《續高僧傳》卷二十六〈道信傳〉所不載（麗藏本中無〈道信傳〉）。

(8)全本首次記述，弘忍「童眞出家，年十二事信（道信）禪師，性木訥沉厚，同學頗輕戲之，終默無所對。常勤作役，以體下人。」「上元二年（675）八月」卒，「春秋七十四」。而《楞伽師資記》雖然也說弘忍卒時「春秋七十四」，但它却認爲弘忍的卒年是在「咸亨五年（674）二月」。後代的一些史書，如《歷代法寶記》、《宋高僧傳》等雖然在月份上也有說「二月」、「十月」的，但一致採用「上元二年」之說。

(9)全本寫道：「釋法如，上黨人，俗姓王氏。幼隨舅任澧陽，因事青布明爲師。年十九出家，博窮經論，遊方求道。聞雙峯山忍禪師開佛知見，遽往師之。精澄十六年，法界圓照。（中略）既而密付法印，隨方行道。屬高宗升遐度人，僧衆共荐與官名。往嵩山少林寺，數年人尚未惻（測）。（中略）垂拱中，都城名德惠端禪師等人咸就少林寺，累請開法，辭不獲免，乃祖範師資，發大方便，令心直至。」「永昌元年（689）八月」卒，「春秋五十二」。這些事蹟雖然本於〈唐中岳沙門釋法如禪師行狀〉（收入《金石續編》卷六），但將它們編入禪宗史書的則是首次。

(10)全本說，神秀「大梁人，姓李氏。（中略）年十三，屬隋季王世充擾亂，河南、山東飢疫，因至滎陽義倉請糧。遇善知識出家，便遊東吳。轉至閩，遊羅浮、東、蒙、台、廬，諸名山嘉遁無不畢造。學究精博，采易道，味黃老及諸經傳，自三古微賾，靡不洞習。二十受具戒，而銳志律儀，漸修定惠。至年四十六，往東山歸忍禪師，一見重之，開指累年。道入眞境，自所證莫有知者。後隨遷適，潛爲白衣，或在荊州天居寺十餘年，時人不能測。儀鳳中，荊楚大德數十人，共舉度住當陽玉泉寺。（中略）久視中，則天發中使奉迎洛陽。（中略）王公以下，歙然歸向。」這些記載皆可補《楞伽師資記》、《宋高僧傳》等的闕失。

在北宗傳承方面，《傳法寶紀》的新奇之處在於提出了弘忍——法如——神秀的師資授受說，說達摩傳惠可，「惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通（指神秀）」，但杜朏並沒有提出絲毫的事實根據，而且從現存的所有禪宗史書也找不到同樣的記載。因此，杜朏所編的法如傳神秀的法系說是有疑問的。

〔參考資料〕 楊曾文〈傳法寶紀〉（《敦煌新本六祖壇經》附編）；柳田聖山《初期の禪史》第一冊；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

傳法灌頂

密教傳授胎金兩部祕法的灌頂。又稱阿闍梨灌頂、阿闍梨位灌頂、傳法阿闍梨位灌頂，或付法灌頂、傳教灌頂。即揀擇學德具佳堪受大任的弟子，引其入灌頂道場，執花投曼荼羅，後傳授兩部祕法，授予師位之灌頂。《大日經疏》卷三云（大正39・613a）：

「得傳教灌頂善解曼荼羅畫者，灌頂有二種，謂於弟子法中得灌頂已，漸次進修，乃至成就阿闍梨衆德。爾時，得阿闍梨歡喜，更為造漫荼羅作傳教灌頂，如法慰喻言，佛子汝已於祕密藏中，隨順修學具足明了，堪能教授於他。汝今已得善利，乃至諸賢聖衆亦皆稱歎。今已作灌頂竟，汝當以眞淨心傳持流布，使如來祕密藏久久不滅。如是隨其所應種種慰喻已，即應為人作漫荼羅阿闍梨也。（中略）乃至地波羅蜜滿足時，十方諸佛現前灌頂授佛職位，皆名得傳教灌頂也。已得傳教灌頂，不應作最後斷種人，應紹先師事業度諸弟子。」

依唐密及日本東密所傳，傳法灌頂的儀軌主要是以印法灌頂、作業灌頂、以心灌頂三種授法，即《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉所說（大正18・33a）：

「灌頂有三種，佛子至心聽，若祕印方便，則離於作業，是名初勝法，如來所灌頂。所謂第二者，令起作衆事。第三以心授，悉離於時方。令尊歡喜故，如所說應作，現前佛灌頂，是則最殊勝。」

此中，「印法灌頂」，又稱離作業灌頂。即有弟子誠心慇重深樂眞言行，但因資力較弱不能成辦衆事，彼師乃起慈愍心，觀彼心行，令彼離諸作業，或簡略作業，而傳授本尊之祕印。「作業灌頂」，又稱事業灌頂、具支灌頂。即先令弟子誠心禮悔七日，師亦於此期間為其持誦，七日期滿，設立壇場，備辦諸種香花供物，而後授以祕印。「以心灌頂」，又稱瑜祇灌頂、祕密灌頂。即師徒俱住瑜伽，不另於心外設壇場，而以心壇傳法。

現今所行的傳法灌頂之作法，主要是依照作業灌頂之儀軌，首先設三昧耶戒場、大壇、正覺壇。於三昧耶戒場，阿闍梨先授予弟子（又稱受者或新阿闍梨）佛性戒、四重戒、十無盡戒，其次令其嚼齒木占悉地成就相，接著以金剛線繫其臂，使離諸障難，然後授與金剛誓水，令其飲用少許，以除滅諸重障，內外俱淨而堪為法器。受者於心立誓不退大菩提願。其次於大壇，阿闍梨首先殷勤修習供養法，接著教授師以覆面具覆弟子面，口授三昧耶薩怛鑁之眞言，然後將其引入壇場，令執華投於大壇之敷曼荼羅上，以決定有緣之本尊。最後於正覺壇，阿闍梨以五智瓶水灌於弟子頭頂，授予其本尊之印明；然後依次授與白拂、寶扇、塗香、五股杵、金篦、法輪、法螺、明鏡等，淨除弟子內外塵垢，使成就如來體性、抉除無智之膜。受灌頂已，始成為具有傳法資格的阿闍梨。以上作法，又依經軌及流派而各有差異。

由於此灌頂授法是密教最極致之祕法，亦即繼紹阿闍梨位的儀則，故須選擇弟子之是器非器，並限定人數。《大日經疏》卷四說若不兼備信心、種姓清淨、恭敬三寶、深慧、堪忍無懈倦、尸羅淨無缺、忍辱、不慳吝、勇健菩提心、堅行願十德，則不堪為受法人。至於受法弟子的限數，《大日經疏》卷四云（大正39・624c）：

「偈中云或十或八七，或五二一四者是一期道場，作阿闍梨灌頂之限數。此中約超數取之，謂從一至二，從二超至於四，從四至五，從五超至七，從七至八，從八超至十人。是故一漫荼羅中不得同時為三人六人九人灌頂。蓋如來密意，阿闍梨不釋所由，又同大方等陀羅尼經，不得過十人已上也。過此以外，恐阿闍梨心量有所不周。當待後緣別為作法。又此十人以下者謂俱時發心，各捨內外所有供養三寶，同共成辨漫荼羅，故得同時作法。」

現行傳法灌頂即依此，以十人為限數，令其依次一一入壇。

〔參考資料〕《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》；《蕤呬耶經》卷上

〈阿闍梨相品〉;《大日經供養次第法疏》卷下;《大日經疏》卷十五;《大日經疏鈔》卷一;《大日經疏演奧鈔》卷三、卷四十九、卷五十一;《栂尾祥雲全集》第二冊〈祕密事相の研究〉;高井觀海《密教事相大系》。

傳法正宗記

九卷。宋・佛日契嵩撰。略稱《正宗記》,收在《大正藏》第五十一冊。書中記述禪宗傳法的次第,爲南宗禪盛行後的禪宗史籍。全書內容:卷一爲敎祖釋迦傳略;卷二至卷六敍述第一祖摩訶迦葉至第三十三祖大鑑慧能的傳記,並以此一傳承爲正統;卷七、卷八爲慧能門下一三〇四人之略傳;卷九收錄慧能以前各旁系二〇五人之事蹟。

本書於宋仁宗至和二年(1055)起稿,嘉祐六年(1061)完成,由觀察使李公奏進朝廷,翌年三月,與契嵩先前所撰之《輔教編》三卷共同入藏。又,著者另著有《傳法正宗定祖圖》一卷及《傳法正宗論》二卷。《定祖圖》圖示《正宗記》所載三十三祖及宗證諸師,且附其略傳;《傳法正宗論》分四篇,依準《達磨多羅禪經》等書,否定《付法藏因緣傳》之二十四祖說,而詳論二十八祖之別傳次第。此二者附於本書之後,合爲一部十二卷,稱爲《嘉祐集》。

◉附:陳垣《中國佛教史籍概論》卷五(摘錄)

《傳法正宗記》十卷、《正宗論》二卷,宋・釋契嵩撰。宋、元、明、清藏著錄。嵩所撰尚有《輔教編》三卷,晁氏及《宋志》、明、清藏皆著錄;又有《鐔津集》十九卷,明北藏著錄,前三卷即《輔教編》重出,蓋萬曆時續入藏者,明南藏及清藏無《鐔津集》。

《鐔津集》,《四庫》別集類五作二十二卷,蓋由弘治本出,即今《四部叢刊》三編所影印者是也。與藏本分卷不同,而內容次第無異;蓋同出於永樂本。惟《四庫提要》謂王士禎《居易錄》十七載《鐔津集》十五卷,當另一本。

《鐔津集》卷首有陳舜俞撰〈明教大師行業記〉,言:「嵩所著書,自《定祖圖》而下,謂之《嘉祐集》。」今卷末附錄諸師著述,有惠洪〈禮嵩禪師塔詩〉,見《石門文字禪》五,而《文字禪》十九有〈嵩禪師贊〉,附錄却未收。附錄又有無名序一篇,永樂、弘治兩次刊本,均疑爲著《湘山野錄》之瑩道溫作,而不知即《文字禪》二十三之〈嘉祐集序〉,亦可見明代僧徒之陋也。

契嵩生平

契嵩字仲靈,藤州鐔津人,今廣西梧州藤縣,熙寧五年卒,明教其賜號也。行蹟具陳舜俞撰〈行業記〉及《禪林僧寶傳》二十七。

《東坡志林》三言:「契嵩禪師常瞋,人未見其笑;海月慧辯師常笑,人未見其怒。予在錢塘,親見二人,皆趺坐而化,嵩既荼毗,火不能壞者五;海月比葬,面目如生,且微笑,乃知二人以瞋喜作佛事」云。

海月慧辯,與辯才元淨皆天台宗,明智祖韶弟子。海月熙寧六年卒,辯才元祐六年卒,其塔銘皆蘇子由撰,見《欒城後集》二十四。《東坡後集》十六有〈祭龍井辯才〉文,曰:「嗚呼!孔老異門,儒釋分宮,又於其間,禪律相攻。我初適吳,尚見五公,講有辯臻,禪有璉嵩,後二十年,獨餘此翁,今又往矣,後生誰宗!」

此翁謂辯才,辯、臻則海月慧辯與南屏梵臻也。臻亦天台宗,四明知禮弟子,視慧辯爲姪。釋可觀《竹菴草錄》〈諸宗立祖〉條言:「昔日南屏臻老,曾與嵩仲靈往復辯正」,即其人。蓋與嵩異派相攻者也,而東坡則並交之。

璉者,大覺懷璉,與嵩皆雲門四世孫,所謂同高祖昆弟也,《禪林僧寶傳》十八有傳,元祐五年卒。北宋雲門之盛,璉與嵩皆其中健將。是時天台與雲門旗鼓相當,工力悉敵,復有士大夫周旋其間,故特形其盛。天台派《佛祖統紀》十五嘗論之,曰:「智者之爲道也,

廣大悉備；爲其徒者自尊信之，未足以信於人，惟名儒士夫信而學焉，斯其道爲可信也。智者之世，有徐陵、柳顧言，荊溪之世，有梁肅、李華，明智之時，有晁以道、陳瑩中。是數君子，不特知道，又能立言以贊之，故智者之道愈光也。」

此明智名中立，與祖韶同賜號，而後卒五十餘年，亦得士夫之信仰者也。然吾以爲豈獨士夫贊之能致其光大，士夫毀之亦能致其光大也，特患人置之不論不議之條耳。何以言之？晁以道嘗言之矣，《景迂集》十四曰：「予嘗怪韓文公、歐陽公力排浮圖，而其門多浮圖之雄，如澄觀、契嵩輩，雖自能傳於後世，而士大夫今喜稱道之者，實二公之力爲多也。往年孤山智圓，凜然有名當世，讀書甚博，性曉文章經緯，師法韓文公，常責其學者不如韓能有功於孔氏；近則嵩力辯歐陽之謗，有古義士之風。是二人者，忘其讎而慕其善，又一反也。」

此所謂相反而實相成也。孤山智圓爲台宗之山外派，台宗有山家、山外之分，將另論之。智圓著書滿家，其文集名《閑居編》，取法乎韓，契嵩著書名非韓，而文實學韓。《鐔津集》十有〈上歐陽侍郎書〉，曰：「今天下之士，指閣下之門猶龍門，而閣下之門難升，又過於李膺。若某者，山林幽鄙之人，無狀以書奏天子，因而得幸下風，不即斥去，引之與語，溫然，乃以讀書爲文見問，此特大君子與人爲善，誘之欲其至之耳。」

嵩固非韓者也，何其聲之似韓也。然惟其似韓，故當時禪講雖不相能，嵩與辯又顣喜不同道，而辯竟有求嵩之事，是亦學韓之力也。《鐔津集》十五有〈慈雲式公行業曲記〉，式公者遵式，天台大師，慧辯之祖，而明智祖韶之父也。其文曰：「蒙識韶公幾三十年，晚山中與其游益親。韶公耆年淳重，名德之師也。嘗以大法師實錄命余筆削，始以敝文不敢當，及蒙奏書還，而韶公已物故，方感慨，今辯師益以錄見託，願成就其師之意。辯師端審善繼，又明智之賢弟子也，會余避言山中，囑之愈勤，顧重違其師之命，姑按韶公實錄而論次之，命曰《曲記》，蓋曲細而記其事也。」一行業記耳，何人不可爲，而必有待於嵩者，以其聲之似韓也。智圓而在，或無所求於嵩，嵩卒後一年辯卒，嵩而在，辯塔銘亦或無所求於子由也。因論嵩生平，而連類及之如此。

《正宗記》之內容及得失

《正宗記》爲傳記體，其書在《景德》、《天聖》二錄之後。於唐以來禪宗二十八祖世系，宗《寶林傳》，而求古籍以證明之，解釋之。嘉祐六年進之朝。

卷一爲〈始祖釋迦如來表〉。名爲表，實非旁行斜上之體也，蓋一世譜而已。

卷二至卷六爲迦葉至東土六祖大鑒止。

卷七、卷八爲〈正宗分家略傳〉。記大鑒以下至十二世，凡一三〇四人，其有行蹟可紀者，以見於《景德》、《天聖》二錄及《宋高僧傳》，故略其行事，只敍其世次。嵩爲大鑒十一世，然卷八記雲門之嗣，至嵩本師洞山曉聰而止，不及本身，亦猶《景德錄》道原之意也。

卷九爲〈旁出略傳〉。敍六祖以前旁支世系，凡二〇五人。又《宗證略傳》十人，皆本書所據各說之譯者著者，不分緇素，故裴休、劉昫在焉，以曾採裴撰〈圭峯傳法碑〉及《舊唐書》〈神秀傳〉也。

卷十爲《傳法正宗定祖圖》。繪三十三祖傳法故事，今藏本則有說無圖矣。

《正宗論》二卷，四篇，則闡明達摩之法，的有師承，以破神清《北山錄》及《付法藏傳》之說，曰：「後魏毀敎時，僧曇曜於倉皇中，單錄諸祖名目，亡於山野，會文成帝復敎，前後更三十年。當孝文帝之世，曇曜進爲僧統，乃出其所錄，諸沙門因之爲書，命曰《付法藏傳》，其所差逸不備，蓋自曇曜逃難致然也。」

其重要之根據，則在《出三藏記》之〈薩婆多部師承目錄〉及《達摩多羅禪經》。然二書只有達摩多羅，無菩提達摩，故《景德錄》

於菩提達摩下曰「本名菩提多羅」，《正宗記》改曰「初名菩提多羅，亦號達摩多羅」。又於《定祖圖》菩提達摩下註云：「其名稱呼不同，如達摩多羅，凡三四說。」其所以必須如此解釋者，蓋就已成之說而彌縫之、補救之，以求合於古籍，亦煞費苦心矣。

其必不可掩飾，如《寶林傳》所紀年代，十課八九，《景德錄》改而仍誤，《正宗記》則一概芟夷之，曰：「《寶林》、《傳燈》二書，皆書天竺諸祖入滅之時，以合華夏周秦之歲甲。然周自宣王以前，未始有年，又支竺相遠，數萬餘里，其中渺茫隔越，吾恐以重譯比較，未易得其實，輒略其年數甲子，而存其帝代焉。」

此亦堅壁清野之法，欲使人無所藉口也。然因史學常識不豐富，每以不誤爲誤。如卷五〈達摩傳〉註云：「《傳燈錄》諸書舊說，並云達摩來梁在普通八年，今按史書，普通祇七年，惟今王佑《長曆》甲子數或有八歲，可疑」云云。不知普通八年三月十一日，始改元大通，明著梁史。《長曆》列有八年，有何可疑，輕於立論，未免爲識者所笑耳。

年曆之外，《寶林傳》所載文獻多不足據，如梁武帝撰〈達摩碑〉及昭明太子撰〈達摩祭文〉等，《景德錄》均削而不載，蓋其愼也，而《正宗記》反採之。當《寶林傳》未復出時，吾不知其所本，今二文均見《寶林傳》八，乃知《正宗記》實本於此也。

《寶林傳》又有二十九祖可大師碑，題唐內供奉沙門法琳撰，中有「東山之法，於是流焉」之句，以內供奉授僧及稱禪宗爲東山法門事皆在法琳以後，此碑之僞顯然。《正宗記》採其中之傳說可也，據此碑以攻《唐僧傳》不可也。今《正宗記》六〈可大師傳〉後，評《唐僧傳》云：「《唐僧傳》謂可遭賊斷臂，與予書曷其異乎！余考法琳碑，師乃雪立數宵，斷臂無顧，投地碎身，營求開示。然爲《唐傳》者，與琳同時，琳之說與禪者書合，而宣反之，豈非其採聽之未至乎，故其書不足爲詳」云。此可見嵩於史料眞僞之鑒定法，殊未注意也。

然嵩不特攻《唐傳》，且並攻贊寧。《正宗論》四云：「初宣律師以達摩預之習禪高僧，降之已甚，復不列其承法師宗，蒙嘗患其不公。贊寧僧錄，繼宣爲傳，論習禪科，尊達摩之宗，及考寧所撰《鷲峯聖賢錄》，蓋亦傍乎《寶林》、《付法藏》二傳，非有異聞，其所斷浮泛，終不能深推大經大論，而驗實佛意，使後世學者益以相疑，是亦二古之短也。」

嵩蓋工於爲文，疏於考史，又往往爲感情所蔽，於僞史料既不能割愛，於前輩復肆意譏評。《四庫》〈鐔津集提要〉謂其恃氣求勝，東坡謂其常顰，未見其笑，蓋天生性格使然，無足怪矣。

《正宗記》板本

《正宗記》吾所見嘉興藏本、頻伽藏本、揚州磚橋刻經處本，《定祖圖》皆無圖，惟磧砂藏本，圖繪甚精。其卷首記云：「平江路磧砂延聖寺大藏經局，今依福州開元禪寺校定元本《傳法正宗記》一十二卷，重新刊板流通。其明教大師所上之書，及入藏劄子，舊本皆在帙尾，今列於首，庶期展卷，備悉所從。延祐二年乙卯五月日，住持傳法比丘淸表題。」

所謂福州開元寺本，即南宋．隆興二年甲申所刊者也，今藏本皆由隆興福州本出。據宋濂《宋學士全集》卷三十，有〈傳法正宗記序〉，云：「唐興，曹溪大弘達摩之道，傳布益衆，義學者忌之，而神淸爲甚，乃據《付法藏傳》所列，謂師子遭難，絕嗣不傳。猶以爲未足，誣迦葉爲小智，不足承佛心印，指禪經實後來傳會，難以取徵。而好議論之徒，紛紛起矣。宋．明教大師契嵩讀而痛之，博採《出三藏記》，洎諸家記載，爲《傳法正宗記》，以闢義學者之妄。其衞道之嚴，凜凜乎不可犯也。」是爲洪武甬東本，吾未之見，僅介宋序如上。

〔參考資料〕〈鐔津明教大師行業記〉；《佛祖歷代通載》卷十九；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄

》卷五；《禪籍志》卷上。

傳燈玉英集

十五卷。宋・王隨編。收在《宋藏遺珍》（上）及《大藏經補編》第十四册。係宋初道原所撰《景德傳燈錄》的删節本，完成於景祐元年（1034）。書成之後，奏請仁宗准許入藏，同年於印經院開版印刷。

關於本書之編纂緣由，該書後序中曾有說明：「臣早以餘暇，恭披是錄，精究義諦，偶達宗旨。而又顧緹縢之重，卷帙稍廣，諒參學之者，津擿頗難。因思佛門律論，尚資纂鈔，儒家史傳，具存紀略，遂擇乎精粹，撮其機要，删爲十五卷，題之曰傳燈玉英集。」

宋代以來，由於王室推行獎勵佛教的政策，因此，促成大藏經的開版與翻譯事業的復興。當時的士大夫也頗爲重視佛教。尤其在儒者之間，參禪之風頗盛。當時，《景德傳燈錄》（略稱《景德錄》）流傳於民間，禪的古則與公案也逐漸爲一般人所熟知。由於《景德錄》卷帙過於浩繁，因此，民間遂有簡略的删節本出現，這點可從《羅湖野錄》一書中，天鉢元禪師答覆趙清獻公的書信中有「節本傳燈三卷」一語得知。

編者王隨，《宋史》卷三一一有傳，據說他是因爲仰慕唐代著名的佛教居士裴休的爲人才歸入佛門。《續傳燈錄》卷一，以他爲汝州首山省念的法嗣，並爲之立傳。又，他與汝州廣慧元璉的法嗣楊億（《景德傳燈錄》的校閱者）、襄州谷隱山蘊聰的法嗣李遵勗（《天聖廣燈錄》的編者）等，都以通禪的在家居士而聞名於世。此外，明道元年（1032）重編的《雪峯語錄》中，有他撰寫的序文。

本書雖然是《景德錄》的摘錄本，篇幅且不及原書的一半。然而，由於删定年代與原本開版的年代極爲相近，較能保存《景德錄》原本的面目；因此，它是研究《景德錄》一書的重要資料。例如：本書卷六的魏府大覺，爲洪州黃檗的法嗣，但在現存的《景德錄》中，都是以他爲鎮州臨濟義玄的法嗣，就這一點而言，它與宋本的《景德錄》較爲一致。

本書佚失甚久。《至元法寶勘同總錄》卷十雖然著錄此書書目，但是全書內文則不爲人所知。因此被視爲「佚書」。近年來，由於在山西省趙城縣廣勝寺發現的《金藏》中收有此書，原書乃重現於世。可惜全本頗有殘缺，如卷一、卷三、卷四、卷七、卷九、卷十、卷十一、卷十三、卷十五的首部等都付諸闕如。

勤行

㈠謂勤於實踐佛法，相當於八正道中的正勤，六波羅蜜中的精進。《僧伽吒經》卷三（大正13・969c）：「欲求涅槃者，當勤精進。」《無量壽經》卷下（大正12・274b）：「何不棄世事，勤行求道德。」又，《大智度論》卷八十一（大正25・631c）：「菩薩於忍中身心勤行四波羅蜜，是名精進。（中略）有二種精進：㈠動相身心勤行，㈡滅一切戲論，故身心不動。」

精進有行善與不作不善兩義，而「勤行」即相當於前者。

㈡日本佛教界謂朝夕二時在佛前誦經迴向爲勤行。其儀式稱爲勤式，其內容由宗派之不同而有異。有些宗派於每朝粥後誦〈大悲咒〉，日中誦《觀音經》，晚間放參後誦〈楞嚴咒〉，有些則早朝誦〈楞嚴咒〉，日中誦〈尊勝陀羅尼〉；此外，也有宗派朝夕二時誦〈正信偈和讚〉。

另依《眞俗佛事編》卷五載，看經勤行不拘朝夕二時，亦可於晨、午、昏、夜半四時，或晨、午、昏三時，或晨、昏二時，或六時中之任一時。

〔參考資料〕 ㈠《翻譯名義集》卷四〈眾善行法〉；《釋氏要覽》卷中〈勤懈〉；《優婆塞戒經》卷一；《十住毗婆沙論》卷五；《佛遺教經》。㈡《十住毗婆沙論》卷五；《無量壽經優婆提舍願生偈》；《南海寄歸內法傳》卷四〈讚詠之禮〉。

嗣法

繼承法統。又稱傳法、嗣續。即繼承釋尊付法予摩訶迦葉之後，代代相傳至今的法統。《雲外雲岫禪師語錄》宗門嗣法論云（卍續124・1012下）：「參禪學道貴在續佛祖慧命，非榮身之事也。」

又，嗣承之師稱爲「嗣法師」，嗣法之徒稱爲「法嗣」，作爲嗣法的證明而授予的文件名爲「嗣書」。開堂時爲師拈香，酬法乳之恩稱爲「嗣香」、「嗣承香」、「嗣法拈香」。嗣法師示寂後，每年於其入寂日誦經獻香，稱爲「嗣法師忌」。日本曹洞宗僧侶須經剃度、立身、嗣法之階次後，始得爲一寺之住持。此中之「立身」，謂剃度後，經過五年以上的修行，而後在結制安居時擔任首座，以舉揚宗風者。又稱立職或立僧。

嗚嚕捺囉叉（梵rudrākṣa）

樹木之一種。又作烏嚧咤羅迦叉。意譯天目珠或金剛子。學名Elaeocarpus ganitrus，蓋以其核似大自在天的眼珠，故有天目珠之稱。此物大多用來作念珠。《慧琳音義》卷三十五云（大正54・542c）：「嗚嚕捺囉叉（中略）西方樹木子核，文以排核，大小如櫻桃顆，或如小彈子，有顆紫色，此名金剛子，堪作數珠，金剛部念誦人即用此珠，甚堅硬。」

此樹又名pañcamukha，爲「五面」之義，因其核猶如以線劃成五面，故有此名。有人將其視爲菩提樹，然此係誤傳。

園城寺

日本天台寺門宗之總本山。位於滋賀縣大津市。通稱三井寺、御井寺。相對於延曆寺之稱「山門」，本寺又稱「寺門」。山號長等山。相傳係大友與多王（弘文天皇皇子）於天武天皇十四年（686）所創建。清和天皇貞觀年間（859～876），圓珍中興此寺，作爲延曆寺別院，傳法灌頂道場，並出任此寺之「別當」（後改稱長吏）。其後，圓珍門徒與圓仁門徒互爭勢力，正曆四年（993），兩方爲天台座主職再起衝突，圓珍門徒撤離延曆寺，而以此寺爲根據地，山門與寺門分裂，爭鬥日盛。永保元年（1081）以後，本寺多次遭燒毀、破壞，後得皇室、貴族的外護始再復興。現存金堂、唐院（大師廟）、三重塔、二王門等堂宇。又，寺寶甚多，其中，尤以黃不動尊最爲著名。

圓仁（794～864）

日本天台宗山門派之祖。下野（栃木縣）都賀郡人，俗姓壬生。九歲從廣智習學，十五歲登比叡山，師事最澄。年二十三，於東大寺受具足戒。承和五年（838），奉詔入唐，從諸師修顯密諸學，又遊五臺山、長安等地。後遇會昌法難，乃於承和十四年返國，攜回經疏五八九卷。後奉敕修灌頂法，任傳燈大法師位，開創法華總持院。

仁壽元年（851，一說二年），師以五台山念佛三昧法傳授諸徒，並修常行三昧，奠定比叡山日後興隆的基礎。四年，任天台座主。師深受皇室崇信，嘗爲文德天皇及皇太子授兩部灌頂，又爲清和天皇、淳和太后授菩薩戒。貞觀六年示寂，世壽七十一。謚號「慈覺大師」。著有《金剛頂經疏》七卷、《顯揚大戒論》八卷、《蘇悉地羯囉經疏》七卷、《入唐求法巡禮行記》四卷等書。其中，《入唐求法巡禮行記》係瞭解唐朝佛教、政治、經濟的珍貴史料。又，師重整堂塔，大成台密，對文殊信仰、舍利會、梵語學、聲明道亦大有貢獻。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第十三章（摘錄）

慈覺大師名圓仁，俗姓壬生氏，下野人，年十五投傳教大師門下，深得其鍾愛，徹悟圓教之奧旨，兼受傳法灌頂。傳教大師最初在山上設置四種三昧時，讓慈覺大師創設常坐三昧堂（後成爲文殊樓院）。傳教大師圓寂後，慈覺按照先師的本願進住堂內，修行一行三昧，

打算十二年間深鎖山門，然因山衆的再三請求未能如願，便在六年後出外傳教。四十歲的時候，因感到身體疲憊，壽命不會太久，乃於山上北部幽深之地，進行三年的隱居修練。這個地方就是橫川首楞嚴院的根本如法堂。此後他身體逐漸恢復健康，在承和四年（837）由義眞和尚推舉，山上僧衆的擁戴，獲選入唐「請益」。第二年，楞嚴院製出九條式袈裟，而且在六波羅密、三德的九峯，以及兜率等的四院，設置安禪房舍，確定各處檢校人員，由安慧作總檢校，等待慈覺大師的歸國。

這一年，慈覺大師與遣唐大使藤原常嗣一起從難波出發，但因爲得不到順風在太宰府停留了兩年，承和五年（838）才解纜出發，七月二日到達揚州的海陵縣。大師本來就想巡遊天台山、五台山的聖蹟，尋求教法。但是當時的唐帝因故不許，僅在揚州與宗叡邂逅相遇，跟他學習漢梵二語，又跟全雅受灌頂，並得到金剛大教及曼荼羅，第二年想與大使一起回國。但因海上遇風又回到揚州。慈覺大師對於自己沒有達到入唐的本願而遺憾，稟請大使下了船。揚州刺史又讓他乘入唐使的第二只船。第二船又遇逆風漂蕩，大師再次回到登州海岸。他與徒弟惟曉等共同發誓，再次出遊，到了赤山的法華院，共同祈禱山神的保佑。由於州的軍將登咏的幫助，才得到許可去巡拜聖地。他們想去五台山，路過當州，從居士蕭敬中傳受教外之旨（禪宗）。到達五台山以後，朝拜了文殊菩薩聖容，許願建造文殊閣。八月，他們終於到了長安。皇帝詔勅其住在資聖寺。慈覺大師在長安期間，會見了元政、義眞、法全、元侃、寶月、義操、法潤等人。他在唐朝所受到的密灌，一般稱之爲「十三重的灌頂」。他還跟淨影寺的惟謹學習密教，與五台山的志達、玄鑒，以及醴泉寺的宗穎一起傳學圓教止觀的玄旨，並跟寶月三藏學習悉曇（梵字學）。慈覺在唐前後十年，漸漸思歸，正在準備回國之際，碰上會昌（唐武宗年號，破佛是五年，即845年）破佛的法難，因裝扮成俗人得免，離開京城，在承和十四年（847）從越州出發到達了太宰府。

慈覺大師回國以後，由於山上的請求，特別上奏天皇舉行灌頂。到淳和天皇駕崩，文德天皇即位後，又奏請仿照唐朝按照新密法設立皇帝本命的道場，修熾盛光法，祈禱寶祚的長久；並設總持院，置十四僧，以鎮護國基。在大師入唐前，按照仁明天皇（833～849）的本願已建設了定心院。在承和十四年，首次設置十禪師，而文殊樓院、法華三昧院、常行三昧院（在四三昧院之中）等，都到慈覺大師時才完成了先師所留下的這些遺業。此外，他首次在食堂設置天台大師供，在總持院發起舍利會，又效仿五台山竹林寺之風，修淨土院廟供，改傳法華懺法，興起不斷念佛。總之，傳教大師的事業，可以說都到慈覺大師時才得到完成，而叡山的基礎，至此才漸漸鞏固。仁壽四年（854），上奏天皇，以安慧、慧亮二人爲三部大法的阿闍梨。這是以朝廷之命設置傳法灌頂阿闍梨的開始。貞觀二年（860），慈睿、承云、性海、南忠四人，也受到這種任命。此外加上長意、常濟、元譽三人，合稱爲大師面授灌頂的九人。慧亮最初是義眞和尚之徒，慈覺大師歸國後慧亮歸於他的門下。世上尊他爲「大樂大師」。最初是西塔寶幢院的院主。九人之外，像遍照、安然、相應等人，也都是大師的上首弟子。遍照是良峯安世之子，仁明天皇時，官至「藏人頭」。天皇駕崩，他哀悲不已，登叡山歸依慈覺大師門下，逐次升至僧正，創元慶寺，補任座主。世上稱他爲「花山僧正」。安然，跟著慈覺及遍照受顯、密二教，學識深遠，建立五大院幽居，不爭名位，世上尊稱他是「五大院的先德」。他著有《菩提心義》、《教時問答》、《悉曇藏》等，著書很多，叡山的佛教至此而集大成。世稱「阿覺大師」。相應和尚，從慈覺大師學不動別儀護摩法，據說他修練精勤，最有成果。他受慈覺大師的遺命，移建常行堂，又刻等身不動的尊像，在貞觀六年（864）建立了無動寺予以安

置。因此，人稱「建立大師」或「南山大師」。大師的其他門學也有成就，雖然不能一一列舉，而圓密一致的教法，從此蔚然大興。

慈覺大師在仁壽四年（854）成為延曆寺座主。這是有「座主」公稱的開始。大師堅決辭退，但推辭不了。在治理叡山十年以後，於貞觀六年正月十六日圓寂，壽七十一歲。貞觀八年，根據相應和尚的奏狀，天皇在賜「傳教大師」諡號的同時，賜圓仁以「慈覺大師」的諡號。文德（850～857）、清和（858～876）二帝，淳和（正子內親王）、仁明（五條後順子）兩太后，皆從大師受菩薩大戒。至於大臣百僚受戒者，不知其數。大師寂後，由金輪院的安慧任第四代座主，露地房的長意，以後成為第九代座主。大師臨寂時遺言，在淨土院廟之外禁止在山上造修諸人之廟。慈覺大師之墓在橫川花芳峯，所以也稱「花芳大師」，大師常住之處稱為「前唐院」。

〔參考資料〕《慈覺大師傳》；《三國佛法傳通緣起》卷三；《元亨釋書》卷三；《日本高僧傳》卷六；梁容若〈圓仁與其入唐求法巡禮記〉（《大藏經補編》⑱卷首）；大村西崖《密教發達志》卷五。

圓光（532～630）

新羅攝論宗僧。王京人，俗姓朴（一說薛）。年十三落髮為僧。三十歲歸隱三岐山，有一神謂曰：居彼處，雖有自利之行，而無利他之功，盍採佛法於中國，導羣迷於東海。師依言渡海入中國（一說二十五歲入中國），初抵金陵，先從莊嚴寺僧旻之學徒學《成實》及《涅槃》，次入杭州虎丘山，闡明《阿含》義。後至隋都長安，其時長安教界正值《攝論》盛行之初期，遂聽聞曇遷講述該論，復隨慧遠、靈裕學《涅槃》等諸經。

新羅．眞平王二十二年（600）奉王命回國後，陸續撰寫《如來藏私記》及《大方等如來藏經疏》等書，宣揚如來藏學說，深受王臣尊崇。又為貴山、箒項二信士解說世俗五戒，即「事君以忠，事親以孝，交友以信，臨戰無退，殺生有擇」，藉此促成佛教與世俗德目之調和，進而確立新羅國家之倫理，在世俗佛教中因而佔有重要地位。眞平王三十五年秋，隋使王世儀至，於皇龍寺設百座道場，請諸高德說經，師最居上首。眞平王五十二年示寂，享壽九十九（或說八十餘）。

《三國遺事》認為圓光之入華求法，有肇始之功。該書卷四云（大正49・1003a）：「陳隋之世，海東人鮮有航海問道者，設有，猶未大振。及（圓）光之後，繼踵西學者憧憧焉，光乃啓途矣。」

〔參考資料〕《海東高僧傳》卷二；《續高僧傳》卷十三；《朝鮮佛教通史》上編。

圓空（1632～1695）

日本佛像雕刻家。江戶時代美濃國竹鼻（今岐阜縣羽島市）人。自幼出家，二十三歲後雲遊四方。元祿二年（1689），因受加賀國（石川縣）白山權現（白山的守護神）的啓示，中興美濃彌勒寺，八年示寂於該寺。

師曾發願，終生雕十二萬尊佛像。所雕之像，無論佛、菩薩像，或明王、金剛神、天照皇大神、十二神將等，均栩栩如生，雕法豪放粗獷。其作品今仍散佈日本各地。由於師在美濃、飛驒地方，常棲止於山穴窟洞，故時人稱之為「窟上人」。

〔參考資料〕《和漢三才圖會》；《近世畸人傳》（收錄在漢譯本《續日本高僧傳》卷十一）。

圓珍（814～891）

日本天台宗寺門派開祖。台密的重要推展者。讚岐（香川縣）那珂郡人，係弘法大師空海之甥（姪），俗姓和氣。十五歲登比叡山，師事義眞，天長十年（833）受菩薩戒，此後十餘年間於山中潛心修習。嘉祥三年（850），任內供奉禪師。仁壽三年（853）入唐，從般若怛羅、物外、良諝、法全、智慧輪諸師研習天台、密教、悉曇要義，並至長安龍興寺受兩部灌頂。天安二年（858），攜經論章疏、

道具、法物等返國，住比叡山山王院。

貞觀五年（863），師在園城寺爲宗叡等人授傳法阿闍梨灌頂。十年，奉勅任延曆寺第五世座主，又獲賜三井園城寺，作爲傳法灌頂道場。其後，入宮講經說法，深受尊崇。寬平三年示寂，世壽七十八。追諡「智證大師」。著有《法華集論記》、《授決集》、《大日經指歸》等書。門人有惟首、猷憲、增命、尊意等人。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第十四章（摘錄）

叡山的第五代座主智證大師圓珍，俗姓和氣，讚岐國那珂郡人，是弘法大師之侄。年十五歸於義眞和尚門下，天長十年（833）在年分試中及第，又回到山上幽居了一紀十二年。承和九年（842）從傳教大師的法孫、廣智阿闍梨之徒德圓受傳三部三摩耶。十三年，滿山的僧衆議論說：「圓珍大德，年齒雖輕，但習學顯密二教，博覽其他宗義，才德超倫拔萃，智略高深。應選拔他當本宗學頭，以勸勉長幼，扶掖上下。」圓珍即被推擧爲叡山眞言宗的學頭。此時圓珍三十二歲。嘉祥三年（850），他立志去唐朝求法，向天皇上表陳述其意。天皇深感其誠懇，許他入唐求法，並且另外勅命他任「內供奉」。仁壽元年（851）四月圓珍離開京師去太宰府。由於無便船，白白地經過二年多，仁壽三年八月，乘唐朝商船離開本國，因遇海風漂泊到琉球，第六天才到達唐朝福州的連江縣，州吏對他款待很周到。圓珍入福州的開元寺，會見般若怛羅三藏，受傳梵學和密教，且得到諸部的經疏三百餘卷；接著前往台州，至國淸寺，聽物外和尚講止觀之教。物外是道邃的弟子廣修的門徒。在這裏，圓珍抄得天台宗教法有三百卷左右，又拜訪禪林寺，參拜智者大師的遺蹟。後又到越州開元寺，從良諝和尚受學天台宗教旨。良諝與物外是同門，是智者大師的九代法孫。唐．大中九年（唐宣宗年號，855），圓珍辭別衆人從洛陽赴長安，拜謁法全阿闍梨，受瑜伽密旨，與日本的圓載一起入金、胎兩界的曼荼羅（壇場），受蘇悉地的大法。接著，又請受三摩耶戒，受傳兩部的大教阿闍梨位灌頂。又到大興善寺會見智慧輪三藏，學兩部的祕密旨義。大中十年五月，回到越州的開元寺，再次謁見良諝和尚，得經法文共七十餘卷，拜別以後又前往天台山。當初傳教大師入唐時，曾在禪林寺建造一院，以備後來學法的僧侶居住。「會昌法難」後，院舍隨之頹毀。於是，智證大師乃在國淸寺的止觀院裏建造止觀堂，且修建一所房子，以成全祖師的願望。全寺的僧衆都很高興，題名爲「天台山國淸寺日本國大德僧院」，僧淸觀爲其住持。大師在天台山只一年，大中十二年（858）六月，乘商人李延孝的船隻，經十餘日後於天安二年六月二十二日回到太宰府。

三聖（最澄、圓仁、圓珍）入唐，雖然所傳授的互相不同，但在攜回的典籍方面，唯獨智證大師圓珍帶回的最多。其數目達四百餘部一千卷。回國以後，一個叫做李達的人根據大師的囑託，送來了藏經的闕本一百二十餘卷，大師後又派僧三慧去搜求抄寫了闕經三百四十餘卷。大師在唐前後六年多，歸國後，據勅旨住在叡山的山王院。其攜回的書全部由太政官收藏。在貞觀元年（859），由於江州大友氏的請求，大師把書遷移到三井園城寺，貞觀八年奏請以此寺作爲天台宗的別院，他被命爲此寺別當。他又創建唐坊，把攜回的典籍移存此處。貞觀十年，蒙勅以三井寺作爲傳法灌頂的道場。此年六月擔任天台宗座主。在職共二十四年，於寬平三年（891）十月二十九日圓寂，年七十八歲。智證大師出於慈覺大師之後，大力地發展了台密教派，在總持院的灌頂壇，奉勅爲遍照僧正授三部的大灌頂；在園城寺灌頂壇，又爲宗叡僧正行密宗灌頂；這個蘇悉地的大法，完全與其他各部不同。規定此法必須登上阿闍梨位後才能傳授。智證大師以猷憲、康濟二人作爲三部大法的阿闍梨，貞觀六年（864），在仁壽殿設立大悲胎藏的灌頂壇，入

壇者有天皇及太政大臣藤原良相等三十餘人。貞觀八年又在冷然院建立持念壇，專爲寶祚長久進行祈禱。大師又首次奏請，爲叡山的大、小「比叡明神」設置《大毗盧遮那》、《佛頂一字輪王》二經的年分度者。大師的官位至法眼少僧都。延長五年（927）十二月，追賜圓珍以「智證大師」諡號。

大師滅後，其徒惟首（虛空藏座主）、猷憲（持念堂座主）、康濟（蓮花房座主）、增命、良勇（谷座主）、玄鑒（華山座主）、尊意（法性房座主）等人都先後繼承座主的職位，管理一山。增命最初是圓澄和尚之徒，在延最的門下，後隨慈覺學習天台教義，又從智證大師受傳三部大法，他繼承傳教大師和圓澄的遺志，與延最共同建成了西塔院。延喜五年（905），宇多先帝行幸叡山，由增命授大戒、灌頂以及蘇悉地的大法，又在千光院，接受阿闍梨位。其先，增命是園城寺的長吏，接著受任叡山座主，以其法有效驗升任僧正，臨寂之時，遺奏天皇，請賜先師圓珍以大師諡號。增命就是靜觀和尚。尊意和尚也深深通達密法，有「意外靈驗」的名聲。當平將門反叛的時候，他在叡山講堂修演不動安鎮之法，以降伏此亂。這個奇異傳說，至今仍膾炙人口。

〔參考資料〕 《智證大師傳》；《日本紀略》前篇；《元亨釋書》卷三；《天台宗延曆寺座主圓珍傳》；大野達之助《日本佛教思想史》。

圓悟（1566～1642）

明末臨濟宗僧。江蘇宜興人，俗姓蔣。號密雲。家世務農。年輕時，以讀《六祖壇經》而知宗門之事。年二十九，從幻有正傳剃度出家。一日過銅棺山，豁然省悟；萬曆三十九年（1611），嗣正傳衣鉢。四十五年，繼席龍池院。其後，歷住天台山通玄寺、嘉興廣慧寺、福州黃檗山萬福寺、育王山廣利寺、天童山景德寺、金陵大報恩寺六大名刹，大振宗風。崇禎十五年示寂於通玄寺，世壽七十七。有《密雲禪師語錄》（《禪宗全書》第五十二冊）行世。其剃度弟子三百餘人，嗣法者十二人。其中有多位是清初望重一時之名僧。

◉附：〈密雲圓悟禪師行狀〉（摘錄自《密雲禪師語錄》卷十二）

師諱圓悟，號密雲，俗姓蔣氏。常之宜興人也。甫離襁抱，氣度莊凝，不妄言動，終日兀坐儼若思。六歲入鄉校不甚受讀，惟好作大書。八歲興世相無常之感，恒誦佛號。稍長，事耕穫，偶得《六祖壇經》，時釋鋤而觀之，始知宗門向上事。一日，過山徑忽見積薪，恍然有省。於是管攝心意，令昭昭然，終日如是。年二十九，安置家室。父曦率禮幻有傳和尚，今諸方所稱龍池者也。

師事龍池，躬任衆務，備嘗勞苦而不廢參究，但覺心境對立，與古人天地同根，萬物一體，語不能契合，因請益於龍池。龍池云：「汝若到這田地，便乃放身倒臥。」更無別語。後屢請益，惟遭罵詈。師慚悶交感，以致危疾，二七日方蘇。遂稟龍池掩關。

一日，龍池過關前，話及有心無心之旨。龍池云：「汝既有心，把將心來。」師呈偈云：「自心本自心，心不自自心，心不非自心，心心即自心。」龍池云：「心不自心，自心非心，有無既非，無自心耶。」師復呈偈云：「心心即自心，有無皆自心。有無皆自心，無心無自心。」龍池云：「今日張渚買兩把青菜來，無個大蘿蔔頭。」師云：「某在關房不知，謝和尚三拜。」龍池云：「終未大悟。」在掩關千日，時與龍池往復諮酬，當機弗讓，而龍池卒未之許也。師亦自以爲恍惚未得安穩。

一日過銅棺山，豁然大悟。忽覺情與無情煥然等現，覓纖毫過患不可得。又密舉前所會因緣，宛爾不同。時年三十有八矣。先是龍池入都門，命師監院務，至是師偕昆季北上省龍池。龍池問：「老僧別汝等三年，汝等有新會處麼？」師即出云：「有。」龍池云：「有甚麼新會處？」師云：「一人有慶，萬民樂業。」龍池云：「汝又作麼生？」師即問訊云：「

某甲得得來省覲和尚。」龍池云：「念子遠來，放汝三十棒。」師便出。

一晚同衆入室，龍池云：「寂然不動，感而遂通，汝作麼生會？」師便出。龍池云：「此子如傷弓之鳥，見弓影便行。」一早在室中與龍池語話，出喫粥次，衆問說什麼話？師便翻倒飯桌。又一日侍立次，龍池云：「忽有人問汝，如何祇對？」師豎拳。龍池亦豎拳云：「老僧不曉得這是甚麼意思。」師云：「莫道和尚不曉得，三世諸佛也不曉得。」龍池云：「汝又作麼生？」師便喝。龍池云：「三喝四喝後，又如何？」師即連喝，退身。龍池云：「宛有古人之作。」師復喝。

又值中秋呈偈云：「爲愛中秋夜，月精與人同樂，稱人情萬億州，都皆普炤一人，擧首一輪明。」龍池云：「不多不少。」復書一紙云：「檀越送得月餅兩個，師徒侍者五人，一個分作四分，剩底付與老僧。」師掇一個便行。

一日龍池索師行實，師錄呈，龍池閱竟，云：「已有半部語錄。」師接而火之。又一日，龍池囑師南還，師因爲兩浙遊經會稽，陶石簣太史延居護生庵。龍池歸禹門，召師還，問云：「汝數年來曾見甚麼人？」師頓足，復以手拍膝而出。龍池云：「在外數年，一些氣息也無。」師云：「和尚疑即別參。」

一日龍池陞座，召師前擧拂，問：「諸方還有者個麼？」師震威一喝。龍池云：「好一喝。」師連喝，歸位。龍池顧云：「再喝一喝看！」師即出法堂。龍池下座，師隨入方丈，作禮云：「某甲適來觸忤和尚。」便出。龍池即安師西堂位次。

一日龍池擂皷集衆上堂，付師衣拂，師固辭，龍池詰之，師云：「直待和尚天年，某甲守塔三載，然後可行則行，可止則止耳。」又一夕，龍池召師及報恩修禪師入室，云：「老僧昨夜起來走一回，把柄都在手裡，汝等爲我扶持佛法。」師便出。復呈偈云：「若據某甲扶佛法，任他○○○○○，都來總與三十棒，莫道分明爲賞罰。」龍池目之大笑，師亦接而火之。

龍池示寂，師棲於柩側三易寒暑。萬曆丁巳，衆請開法於禹門。時儕輩易視之，一聞擧揚莫不屈服。旣而登匡廬，度夏於袁之泗州寺。有僧自天台跡師至袁，爲萬年諸山請師住通玄寺。師初欲投閒，又念付託之重，幡然就之。師至通玄，相依衲子十數輩，多正因之士，師寅夕煅煉。有開發者，天啓甲子鹽官蔡君子穀，請師主金粟山廣慧寺，衆滿三千指。是時宗風大振，學徒踵至，遂滿七百。有奇而超然，神駿不可控抑者，多出於席下矣。

崇禎庚午赴閩川黃檗之請。辛未主阿育王寺。旣而寧波司理黃公端伯、邑侯王公章暨諸紳士，請主天童寺。而鹽官諸紳士請再主金粟。兩郡交迎，師決於衆，衆譁然欲天童也。師遂赴天童。是時龍象雲集，又倍於金粟矣。

師嗣龍池，於臨濟爲三十世。接人無論初機、積學，惟據令而行。故席下英人傑士，往往脫穎而去。至於吳、越、閩、楚名公鉅儒，慕師宗風或晨夕隨侍，或尺素相通，或邂逅咨請，得師激發，無不虛往而實歸。宗藩勳戚仰師德者，懷香參扣。而齊、魯、燕、趙及殊方異域之士，亦憧憧不絕也。師主法二十有五年，以本分接人終始不易，間有執杜撰之解，起而相角者，師一一究詰，以明厥旨。門人中有付拂者，早離師席未盡其妙，於本分外別生枝節，師諄諄誨之，不聽，則出闢書判說，且欲擯之，不以受囑而少假。又其徒著《五宗救》，師出《闢妄救略說》，後有人求師勿行，師不許。若士大夫意見不同，齟齬其間，師不爲勢位而遷就。有形於文字者，師亦往復折之，不少憚。

蓋師用本分鉗鎚，學者難以湊泊，而道理知解之言，穿鑿奇巧之說，易於惑人受其惑者，往往至於失正知見。師爲此懼，不顧嫌怨而披駁之。以故有勸師弗較者，師不聽，曰：「存吾說於此，以俟天下後世之明眼人耳。」然而屢經闡揚，厥旨亦大暢，疑者終信，叛者終

服，忌且謗者，亦終悅且悔。單傳直指之宗，固不待身後，而彰明較著於天下矣。師尋常誨人，俱勉以古德風規，法門大體而師亦見諸躬行，罔有缺失，室中不畜長物，衣盂稍潤即散於衆，或估唱易金以供之。

師所住道場，義當爲者不憚煩費，每罄所有以佐之。師在金粟多建置，百廢具舉。天童爲禪宗五山之一，祖師代起，規模宏大，而法席久虛，隣於瓦礫灰燼。師念：處其地當任其責。數年締造：自殿閣堂寮以至庖廊圊溷之屬，罔不鼎新，不但復舊觀而已。山中祖塔三十有餘，多侵毀者，皆清釐而修葺之。師之盡力於院事如此，然意所不可即徒步出山，聽其所之，不少顧戀。

師事龍池惟謹，一言動必遵之，服勤不啻廝養。龍池寂後，師得時物必薦之。龍池几榻不假雕飾，師住處，凡制器皆樸質無華美者。師體幹雄傑，人望而心折。武原朱君上申初聞師名，未之信。一夕夢人持巨幅展示，見僧相挺特類古應眞。其人曰：「此宋慈受深禪師像也。」甫瞻禮而覺。翌日過坊間，見裱像與夢中所見同，讀其讚，始知爲師像也。上申異之。於衆信中，皈向尤篤。繇此觀之，師豈偶然者哉。師或因事出山，當道及鄉紳士必得師復返而後已。所過之處，四衆喧闐，街衢爲之不通。至登塔受禮，不得舉化而去。師七十誕辰，來祝者肩摩袂接，寺不能容，多溢處於山谷間。

辛巳，師有退居之志，曳杖出山，卒歲於山陰祁氏之密園。壬午正月至天台通玄寺，遂止而休焉。先是戚畹田公，入天童爲皇貴妃田氏齎紫衣，請師說法。田公既親炙師，皈向甚虔。至陪京禮報恩寺，知寺爲太祖高皇帝、成祖文皇帝孝思所係，疏請新之，舉師荷其事，得俞旨。田公展人迎師，師固辭。至是田公再疏舉師，復展人迎。陪京諸士大夫，亦以書速師之行。師述退居之志，以謝之。有自幸居山，正足修持以報國恩之語。而師厭世之意，亦露於此矣。

七月四之日，師示微疾，然起居如平時。五之日，猶答問道書。六之日，猶答僧問。七之日午時，師上匡床坐片晷，泊然而寂。壽七十有七，臘四十有七。卜塔於天童之南山。師付法弟子爲五峯學公、漢月藏公、破山明公、費隱容公、石車乘公、朝宗忍公、萬如微公、木陳忞公、石奇雲公、牧雲門公、浮石賢公、林野奇公，十有二人。而嗣法孫以及曾玄更僕，未易數也。

師法語迅捷不留朕迹，如佛果、應庵二祖。而披駁諸書，雲興瓶瀉不可止禦，間形之偈頌天然卓絕。師自謂少未覩圖史，不閒於詞。然而直從胸襟中流出，固無藉於靡靡也。師工於書，得晉人筆意，人獲手蹟，競寶惜之。而師亦不以此見長。門人編師語錄若干卷，別裒師闢妄七書、後錄、三錄、據評說、辨天說、判語、復徐一我居士書、判朝宗說八種。爲直說若干卷，並師所著《闢妄救略說》若干卷，俱盛行於世。

侍者昌公書來，囑谷以掇集之事，谷不敢當。谷入山奠師，衆亦以爲言，乃不能辭。然師耆德偉望，爲天下大宗匠，嘉言懿行，非毫楮可罄。敬稽首述其槩，以俟大手筆爲師著塔銘，庶有所考云爾。

〔參考資料〕〈天童密雲禪師年譜〉；〈天童密雲禪師塔銘〉；《五燈全書》卷六十四；《五燈嚴統》卷二十四；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

圓教

指佛法中最圓滿、最完全的教法。舊譯《華嚴經》卷五十五有「圓滿因緣修多羅」以及「圓滿經」之語，其意義與「圓教」類似。在中國，首先將「圓教」用爲判教名目的是北魏・惠光。惠光立漸、頓、圓三教，並以《華嚴經》爲圓教。

其後，天台宗立化法四教，將《法華經》、《涅槃經》列爲其中之圓教；華嚴賢首判立五教，以《華嚴經》爲圓教；南山道宣立三宗教，以第三種爲唯識圓教。

關於天台宗所談之圓教義，《四教義》卷一云（大正46·722b）：「圓以不偏爲義，此教明不思議因緣，二諦中道事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。」此謂化法四教中，圓教乃最深妙的教法。《法華經》以外的其他大乘經典並非不談圓教，然均雜有藏、通、別之粗教，故並非了義；而《法華》所說則純圓獨妙，高出餘經。圓教之意是實相中道的妙理，一切萬有諸法的當體即眞如實相的中道；三千世間即空、即假、即中。

三千世間是一切萬有的事理總別，本來互相融鎔、虛通無礙。三千諸法非如吾人目前之所思慮，而是遠離凡慮的，故即空。而其當處諸相宛然，柳綠花紅不相紊亂，故即假。此不紊亂的諸相當體，即是融鎔無礙、絕妙不可思議，故云即中。如此，三千世間三諦圓融，事理、色心、因果悉皆不二，此稱爲煩惱即菩提、生死即涅槃，或云一色一香非中道。凡此皆表示「三千在理同名無明、三千果成咸稱常樂、三千無改無明即明」。故其「即」並非如通教之二物相合，也不是別教的背面相翻，而是當體即是的「即」，煩惱生死本身即是菩提涅槃。雖云中道，並不是從空、假而出的中，而是即空、即假、即中，所以是「不但中」。

圓的意義有圓妙、圓滿、圓足、圓頓四義。「圓妙」是指空、假、中三諦，其體是一，無一法之偏，無一法之隔異；三諦圓融，其體不縱不橫，非思議所能及。「圓滿」意謂：旣然三諦圓融，所以空、假、中三觀相即，一即三，三即一，無有缺減。「圓足」意謂：事理諸法舉出任何一法，都圓滿具足三千諸法。「圓頓」意謂三千諸法之法體圓足，無初、後差別，非次第修成。具此四義故名圓教。

此外，《四教義》卷一又以教圓、理圓、智圓、斷圓、行圓、位圓、因圓、果圓八義，詳釋圓義。修此教之行者，首先須於圓理中開圓解，進一步再修圓融三觀。

圓教之位次有五品弟子、十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等八位。

華嚴宗之法藏曾判立五教。即：小乘教、始教、終教、頓教與圓教。其中之圓教即指《華嚴經》之教法而言。依華嚴宗的主張，十玄緣起、六相圓融正是圓義。在賢首的《華嚴經旨歸》之第十經圓下，曾舉出處圓、時圓、佛圓、衆圓、儀圓、教圓、義圓、意圓、益圓、普圓之十圓。並謂（大正45·596c）：

「如上一切處、一切時、一切佛、一切衆、一切儀、一切教、一切義、一切意、一切益，各通帝網，重重俱在一塵。如一塵處，一切盡虛空法界，一一塵處皆亦如是。（中略）以同一無礙大緣起故，自在難量不思議故，是謂華嚴無盡法海，窮盡法界越虛空界，唯普賢智方窮其底。」

◉附：牟宗三〈分別說與非分別說〉（摘錄自《佛性與般若》附錄）

（前略）如果心識只限於六識，則是藏教（小乘）與通教。如果進至阿陀那（亦曰末那）以及阿賴耶，以阿賴耶種子識（亦曰異熟果報識）爲中心說明一切法之根源，爲一切法之所依止，此則依天台宗爲別教，依華嚴宗爲始教，吾則重新名之曰「始別教」，即別教之開始一階段也。如果以如來藏自性清淨心（眞常心）爲中心說明一切法之根源，爲一切法之所依止，此則依天台宗亦仍爲別教，依華嚴宗則爲終教，吾重新名之曰「終別教」，即別教之最後階段也。如果以終別教爲支點，相應《華嚴經》之圓融無礙，圓滿無盡，就毗盧遮那佛法身而說《華嚴》圓教，視法界緣起爲「唯一眞心迴轉」，此則是華嚴宗之「別教一乘圓教」，依天台，仍屬別教也。天台說別教甚寬。始別教、終別教、《華嚴》圓教，皆屬別教。別者專就菩薩不共小乘而又非圓教之謂也。此別教菩薩證果成法身。就此佛法身而說圓融無礙、圓滿無盡之圓教即是別教之圓教。此示非眞正的圓教。蓋一則「取徑紆迴，所因處拙」；一則「不開權，不發迹，不暢佛之本懷」，光就佛法身而分析地說圓融無礙圓滿無盡，

此則不能決定圓教之所以爲圓教也。若依華嚴宗說，終教是大乘之最後階段，尚非圓教。圓教唯在毗盧遮那佛法身處之圓融無礙與圓滿無盡。如此之圓教而說爲「別教一乘圓教」者，此中之「別教」是專就佛法身說，不共菩薩，與天台所說之「別教」意指不同，然其義實相通也。如果華嚴宗說自家之圓教爲「別教一乘圓教」，則天台宗視之爲別教（天台義的別教）底圓教，非眞正的圓教，非圓教之圓教，亦無誤也，華嚴家亦默認而無辭以對也。（中略）

佛於般若無諍法外，不能不分別地說法立教義，否則蕩相遣執而歸實相，亦無所施。然一分別地說法立教義，便有許多深淺、分際、程度，乃至方式之不同，有許多交替的可能。此蓋因對機說法，衆生根器不一，故說法亦異。即使不對機，只說自意語，然若以分解的方式說（分別說），其本質上亦有許多交替的可能。一有交替的可能，即是可諍處，不必待有執心始起諍也。般若無諍法既不能決定諸大小乘之分別，則諸大小乘之分別必決定於分別地說法立教義。此則吾人集中於佛格佛性與因性佛性一觀念，以及此觀念所函之對於一切法之根源是否有一分解的說明之問題。此是屬於佛之體段問題、成佛之根據問題、法之存在問題、法之存有論的說明問題。此四問題決定諸大小乘以及圓不圓之分別。般若無諍法無此等問題。小乘與通教只有佛格佛性之觀念，無因性佛性之觀念；對於法之存在只說至六識（界內）。始別教有因性佛性之觀念，而緣了二佛性屬後天，性相不融；對於法之存在說至阿賴耶識，而正聞熏習是客（屬後天）。終別教亦有因性佛性之觀念，而三德縱橫，不成圓伊；對於法之存在說至如來藏眞心，而法性（在此是眞心）與無明異體不即，自行化他俱須斷九（斷滅九界差別法始還滅而成佛）。華嚴圓教專就佛法身法界而爲分析地說，不開權、不發迹、不暢佛之本懷，猶有一隔之權，此別教之圓教猶是分別說也。（分別說或分解說與就佛法身而分析地說圓教中之「分析」意義不同，須注意。「分析」取套套邏輯義。分解或分別是曲折的散說，與「詭譎融即」相對。）

依此，凡分別說者皆是可諍法，有許多交替之可能，皆不能圓。即使是別教之圓教，因是分別說者，故亦非眞圓，蓋「所因處拙」故也，專就佛法身而分析地說其圓融無礙與圓滿無盡，這不能決定圓教之所以爲圓教也。然則眞正圓教必非分別說者，然却亦不只是般若無諍法。然則除般若無諍法外，必尚有一個非分別說的圓教無諍法。此即是天台宗相應《法華》開權顯實，發迹顯本，在三道即三德下，在不斷斷中，所成立之圓教也。眞正的圓教，非分別說的圓教，只有一，無二無三，故亦爲無諍。般若無諍與圓教無諍交織爲一，則圓實佛成。

是以吾人必須了解天台圓教與其他分別說的教義爲不同層次。但它又不只是一個般若無諍，它不同於空宗之般若學。決定它的不同者亦是在「如來藏恒沙佛法佛性」一觀念，以及法之存在之說明一問題。達至無限之境的三因佛性本必須是遍滿常始能說是具備著恒沙佛法。而具備又必須是「即具」的具備，它既不是分解地唯妄心（阿賴耶識）系統之緣起的具備，復亦不是分解地唯眞心（如來藏自性清淨心）系統之性起的具備。此後兩系統中的三因佛性皆非圓說，故皆爲權教。妄心系統中的三因佛性，緣了二佛性是由後天正聞熏習而說，故純屬後天漸教緣起的具備。正因佛性只是我法二空所顯之眞如，以無爲如理爲體，此即所謂理佛性，它本身既不受熏，亦非能熏，因此，它無隨緣義，此即賢首所謂「凝然眞如」。因此，它本身無所謂具備或不具備恒沙佛法，具備恒沙佛法只在事佛性處之後天緣起地具備，因此，既爲漸教，成佛無必然（三乘究竟），又是性相不融，而三因佛性非圓伊更不待言。眞心系統中的三因佛性，正因佛性是眞心即性之空不空但中之理，並不即具恒沙佛法，而是由其不變隨緣而爲性起地具備著恒沙佛法，而緣了二佛性亦是由隨緣修顯而成，故三因

佛性有縱橫非圓伊，而又必須「緣理斷九」始能滿現而爲佛界，因此，佛界非即九界而爲佛界。故此兩系統中之三因佛性皆非圓佛性。圓教中三因佛性，正因佛性中道第一義空是即具恒沙佛法而爲中道第一義空，故即下即是遍滿常之中道第一義空；緣因佛性解脫斷德是即具著恒沙佛法而爲斷德，故即下即是遍滿常之「不斷斷」之斷德；了因佛性般若智德是即具著恒沙佛法而爲智德，故即下即是遍滿常之具有「即空即假即中」三觀三智之智德。此三因佛性非縱非橫，故爲圓伊。緣了二佛性是性亦是修，是修亦是性，全性起修，全修在性，故恒沙佛法性修不二（由即具說性，由修顯說修）。

既即具恒沙佛法而爲三因佛性，則此恒沙佛法之存在即不由阿賴耶緣起說明，亦不由如來藏眞心緣起說明，因爲這都是分解地說故。它們是由「一念無明法性心」即具十法界（一念三千）而說明。既非分解地說明，故是無說明之說明，故「一念三千」爲不思議境也。既爲無說明之說明，故此說明之系統亦爲無系統相之系統。說明而無說明相，系統而無系統相，故此圓教系統亦爲無諍者。一念無明法性心即具十法界，則無明與法性同體依即，無能覆所覆，故爲「不斷斷」，三道即三德，而不須「緣理斷九」而爲佛；而佛是即九界而爲佛，十界互融而爲佛，此即是低頭擧手無非佛道，何況二乘行？何況菩薩行？一念執，法性即無明，則十界皆染，雖佛亦地獄也。一念不執，則無明即法性，十界皆淨，雖地獄餓鬼亦佛也。此即是三因佛性無論在性或在修一是皆遍滿常，而一切法亦皆一體平鋪，皆圓實常住也。

此種圓實是相應《法華》開權顯實，發迹顯本，在「三道即三德」下，在「不斷斷」中而說成者。《法華經》是「決了聲聞法，是諸經之王」。《法華》會上一切不隔，故其爲圓純一無雜。《法華經》只是開權顯實，發迹顯本，明一切皆受記成佛，皆歸於佛乘。它無分別說的特殊教義，它只是佛教之大綱，一切綱目皆置不論。它的問題只是第二序上的開權顯實。開者決了義。決了一切權教而暢通之，皆歸於實。天台宗所立的圓教即是相應《法華》開權顯實皆歸佛乘而立者。因此它要表達這個佛乘圓教，它必須依《法華經》所說的「決了聲聞法」而決了一切分別說的權教。它決了藏教與通教而暢通之，不令其滯於六識與界內；它決了阿賴耶而暢通之，它不分解地說阿賴耶緣起（妄心系統）；它決了如來藏自性清淨心而暢通之，它不分解地說如來藏緣起（眞心系統）。它經過這一切決了而說出「一念無明法性心」即具十法界。此「一念無明法性心」，從無明方面說，它是煩惱心、陰識心，它當然是妄心，但天台圓教却不分解地唯阿賴耶。從法性方面說，它就是眞心，但天台圓教却不分解地唯眞心。此即所謂由決了一切分別說的權教而成圓教。故一念無明法性心不是與阿賴耶妄心，以及如來藏眞心爲同一層次上隨意提出的另一交替的可能。如爲同層次的另一交替可能，則不能無諍，而圓亦是各圓其圓，即非眞圓。

此「一念無明法性心」即具十法界，心就是一切法，一切緣起法也。心始可緣起。而法不出如，故一念心具即是法性具或如理具。心具是緣起地具，因心始生滅有爲故。性具或理具則是即具，一切法趣法性趣如理之即具，而非生起地具，因法性如理非生滅故。尅就法本身說，本是心具。從勝從主說，是性具或理具。《六祖壇經》說：「心是地，性是王。性在身心存，性亡身心壞。」亦此義也。此本《中論》「以有空義故，一切法得成」而來也，亦本《般若經》「一切法趣空，是趣不過」而言也。故性具或理具並非本體論的生起論。此爲圓談法性，而如理即是「不但中」之「中道實相理」也。由「一念無明法性心」即具十法界透出性具或理具，故凡性具或理具之一切法（十法界法）皆是迷中之一切法，而性或理亦是迷中之性或理也。依此而言「理即佛」，即

客觀地依法性理而說的佛也。通過觀行，始完備而有「六即」（理即、名字即、觀行即、相似即、分眞即、究竟即）。

此一系列之圓說皆是由三因佛性遍滿常以及法之存在之說明而來者。至此圓說之法之存在，則十界法始能被穩定得住，此即佛教式的圓教之存有論。此圓教存有論，以非分別說故，故爲眞圓。眞圓則無諍。以此圓教之無諍爲經，織之以般若無諍爲緯，則圓實佛成，此是佛之究竟了義。

若以此爲準，以之判攝禪宗，則惠能禪屬天台圓教，神會禪屬華嚴宗之別教圓教。

〔參考資料〕《華嚴五教章》卷一、卷二、卷四；《華嚴經探玄記》卷一；《法華經玄義》卷一（上）；《教觀綱宗》；《天台四教儀》；《華嚴一乘十玄門》；《華嚴五教止觀》；牟宗三《中國哲學十九講》。

圓通（1754～1834）

日本天台宗僧，梵曆之研究者。字珂月，號無外子、普門。因幡國（鳥取縣）人。七歲出家，及長，內外學兼通，識見卓絕。初屬日蓮宗，以欲改革宗門弊端而遭擯，遂改宗天台。不久，住伯耆（鳥取縣）大山寺，後登比叡山，掛錫於安樂院，與慧澄、隆教等人交往。

師醉心於印度曆法之鑽研，先後研索梵曆達三十年之久。涉獵甚廣，包含《日藏》、《月藏》、《宿曜》、《摩登伽》等諸經，《立世阿毗曇》、《婆沙》、《俱舍》等諸論，以及百家之書，故通曉印度曆法，了然日月之運行與經緯數量。文化七年（1810），師完成《佛國曆象編》五卷。其後，大唱梵曆，名振當世。晚年遊江戶，住於三緣山惠照院。天保五年九月圓寂，世壽八十一。其著作除《佛國曆象編》外，另有《須彌山儀圖並和解》三卷，《實驗須彌記》、《須彌略曆書》、《梵曆策進》各一卷。

〔參考資料〕《續日本高僧傳》卷九。

圓測（613～696）

唐代之佛教學者。名文雅，是玄奘的著名弟子之一。他原是新羅國王孫，三歲出家，唐初來中國，十五歲受學於法常（567～645）和僧辯（568～642）。受戒後，住長安玄法寺。鑽研《毗曇》、《成實》、《俱舍》、《婆沙》等論，及其註疏。在玄奘回長安以前，圓測所學的內容已很豐富，並負盛名。西元645年玄奘回到長安，他就開始從玄奘受學。顯慶三年（658）玄奘徙居新建的西明寺，同時敕選名僧五十人同住，圓測也在其中。他在玄奘門下與慈恩寺的窺基並駕齊驅。玄奘去世（664）以後，他就在西明寺繼承玄奘弘傳唯識教義（因此，後世唯識著作中稱他爲「西明」）。他的《解深密經疏》大約就在此時寫成。他性好山水，約668年，曾往居終南山雲際寺，又在離寺三十餘里的地方，淨修了八年。在地婆訶羅來到長安稍前，他回西明寺講《成唯識論》。

地婆訶羅於儀鳳初至垂拱末（675～687）於兩京東西太原寺及西京弘福寺譯《大乘顯識經》等十八部經論，敕召名僧十人襄助，圓測與薄塵、嘉尚、靈辯等同充證義。證聖元年（695）實叉難陀在洛陽大內大遍空寺重譯《華嚴經》，圓測應召前往協助講譯。經還未譯完，即於萬歲通天元年（696）七月二十二日，在洛陽佛授記寺去世。後在龍門香山寺北谷荼毗、起塔。他的弟子西明寺主慈善和大薦福寺勝莊等，分了一部分遺骨，葬在終南山豐德寺東嶺上他曾經遊歷過的地方。宋．政和五年（1115）同州龍興寺仁王院廣越又從豐德寺分了一部分遺骨，葬在興教寺玄奘法師塔左，與窺基塔相對，貢士宋復爲作〈塔銘〉（見宋復撰〈大周西明寺故大德圓測法師舍利塔銘序〉）。

圓測著述現存的有三種：

⑴《解深密經疏》四十卷，第三十五卷以後曾經佚失，但在藏文《丹珠爾》中保存有完整的譯本，近年來中國佛教協會觀空又從藏文譯

成漢文補齊。本書爲圓測僅存的主要著作。書中引及《大般若經》，可能是在玄奘去世後寫成的。本書又引玄奘譯的《瑜伽》、《唯識》、《雜集》、《俱舍》、《婆沙》諸論很多，引眞諦譯的《決定藏論》、《三無性論》、《攝大乘論釋》、《般若疏》、《金光明記》、《解節經記》等也很多。特別是《解節經記》，幾乎隨時引到。本書卷一，引眞諦翻譯目錄說，陳・天嘉二年（561）於建造寺譯《解節經》一卷、《義疏》四卷。《續高僧傳》卷一〈法泰傳〉說，法泰與僧宗、惠鎧等，於廣州制旨寺從眞諦筆受文義，前後出經論五十餘部，並述《義記》等。因此本書所引眞諦《記》，可能是眞諦的《義疏》，或法泰的《義記》。眞諦的註解久已失傳，要了解他的學說，本書實爲極重要的資料。

(2)《仁王經疏》三卷。本書在說明所詮宗旨中，敍述了眞諦、玄奘安立無相法輪的不同。

(3)《般若心經疏》一卷。

另外，佚失的著作有《金剛般若經疏》、《阿彌陀經疏》、《成唯識論疏》等十一種。

圓測關於唯識和因明的著作都已佚失，與窺基一系見解不同之處，只有從惠沼、智周等的著作中見到一部分。特別是惠沼著的《成唯識論了義燈》，主要是駁圓測和他的弟子道證的說法。此外，惠沼在《因明入正理論義斷》中，也有駁破圓測和道證的地方。從這些書中可以見到慈恩和西明的種種不同見解。

圓測早年的學說，是淵源於眞諦的。他最初從學的法常和僧辯，都出於攝論師道岳（568～636）之門。道岳的師父道尼，曾親同智敫等聽過眞諦弟子智愷的講說，並撰集所傳眞諦的註疏。智愷死後，在眞諦面前立誓弘傳《攝大乘論》和《俱舍論》的十二人中，即以道尼爲首。道尼於開皇十年（590）到長安，道岳親從受學，後來又從廣州顯明寺求得智愷親筆記錄眞諦口傳的《俱舍論疏》和《十八部論記》，鑽研很久，成了攝論師中一大家。另外僧辯又受學於攝論師智凝（？～610？），獲得眞諦另一弟子法泰通過靖嵩（537～614）傳受於智凝的學說，因此，圓測從十五歲（627）起即跟著法常、僧辯受學，直到玄奘回到長安之前，將近二十年的時間都寖饋於眞諦學說之中。眞諦到中國後，受到梁陳之際政局動蕩、兵禍相逢的影響，沒有得到充分弘傳所學的機會，這是他和他的弟子們非常悲憤的事，因而他們立誓要奮鬥到底。這樣的精神，似乎也成功了，圓測在他的著作中就隨處顯示了努力保存眞諦學說的傾向。

圓測的著作中，對眞諦和玄奘都稱爲三藏，似於二人等量齊觀，這與窺基、普光等專尊玄奘爲親教師顯然有別。他又把窺基等人認爲唯識正宗的護法學說，從彌勒學說中分別出來，而稱爲彌勒宗和護法宗，表示兩說不同。而對護法的主張不一定承認。在《解深密經疏》中，圓測引用眞諦的解釋遠遠超過玄奘之說，其引玄奘說來駁正眞諦的，也只偶一見之而已。他又常將眞諦、玄奘以及他們二人以外的各家異說平列敍述，而不加可否。其有意保存眞諦的學說，是很顯然的。又在《解深密經疏》中他引用陳譯（即眞諦譯）《攝論》很多，所以一般人也認爲圓測爲《攝論》學者。

西明與慈恩的分歧，在圓測生前不很顯著。現存的圓測著作中並沒有駁難窺基的痕迹，儘管《宋高僧傳》卷四〈窺基傳〉中，說到玄奘給窺基講《成唯識論》，被圓測隱形聽講，而回到西明寺鳴椎集僧先講此論，以致窺基甚爲不快。似乎測、基二人早就有了門戶之見。但實際上這些記載是不近情理的。這很可能是窺基的弟子們，爲了要表示窺基獨得玄奘的眞傳，故意附會出來。而他們對圓測的門戶之見很深，是不待多說的。現在推究他們分歧的原因，大概是在於圓測沒有絕對接受三乘五性教義的一點。圓測本來並重眞諦之說，又以爲眞諦見解接近清辯，與護法針鋒相對，這樣圓測不能絕對採取護法主張的五性之說，很爲自然。也即因此深爲窺基弟子們所不滿。窺基本以圓測爲後進，又死於圓測之前十四年，故

未及對圓測的著作有所品評。但其弟子惠沼，却完全把圓測的著作做了批判的對象，像所著《成唯識論了義燈》即主要搜尋圓測著作中的間隙而給他示過。他的批評還有時流露了很重的成見。如《了義燈》卷一中，取窺基說駁了圓測，甚至說：「親承三藏執筆綴文糅《唯識》人（指窺基）傳定不謬。餘（包含圓測在內）非執筆，縱時諮問，多意定之。所有判文，論大綱紀非可爲定。」這是惠沼筆下以窺基有糅《成唯識論》的成就自豪，便認爲窺基所說都可爲標準，而圓測的一切都該抹殺，這是不公正的。在《了義燈》中，對於圓測著作的批判，近於吹毛求疵，非常苛細。也正因此，可以說慈恩、西明所有不同的意見，已大體概括在《了義燈》一書之中了。

圓測的弟子道證，新羅國人，嗣聖九年（692）歸國，著有《成唯識論要集》十四卷、《般若理趣分疏》一卷、《大般若經笈目》二卷、《辯中邊論疏》三卷、《因明正理門論疏》二卷、《因明入正理論疏》二卷、《聖教略述章》一卷，均佚失。

道證的弟子太賢，自號青丘沙門，也是新羅國人。他的著述現存有《起信論內義略探記》一卷、《成唯識論學記》八卷、《菩薩戒本宗要》一卷、《梵網經古迹記》二卷。其餘佚失的著作還有三十餘種。太賢著作主要屬於瑜伽學方面，因此稱爲「海東瑜伽之祖」。（隆蓮）

◉附：楊白衣〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉提要（摘錄自《現代佛學大系》㊿）

圓測（613～696）是新羅出身之一代學僧。初與玄奘同門，師事法常、僧辯，學習眞諦傳來的舊唯識，西元645年當玄奘自印歸朝，立刻前往執弟子之禮，而與窺基共學護法系新唯識，終於成爲與窺基二分唐代唯識學界之高僧。

不幸的是圓測受到窺基一派的嫉妬，不但被歧視爲旁門左道予以破門，更被醜化爲以賄賂盜聽他人講義之小人。但依宋復撰寫的〈大周西明寺故大德圓測法師舍利塔銘並序〉，圓測乃爲高潔的學者，而受到則天武后之尊崇，故是一位學德兼優的一代高僧，且曾擔任地婆訶羅等人譯經之「證義」。依現存的圓測之著作判斷，圓測受到世親、安慧、眞諦的影響頗鉅。他以「理長爲宗」爲宗旨，公平地攝取印度新舊二系之唯識，也提出不少新的見解。他不但精通唯識，對般若、戒律、淨土、俱舍等造詣亦頗深，而提出了很多高見。衆多中國高僧的著作未被譯成西藏文，而一介新羅人——圓測之《解深密經疏》，却能被九世紀的法成傳譯到西藏，由這一事實亦可了解圓測的思想，其水準之高如何了。圓測於此書中提供了極其豐富的唯識知識，故屢被宗喀巴所引用。由此可見，圓測的研究有其新的意義，且含有許多價值。

〔參考資料〕《韓國佛書解題辭典》（東國大學校佛教文化研究所編）。

圓照

唐代僧。生卒年不詳。京兆藍田（陝西省藍田縣）人，俗姓張。十歲依西明寺景雲律師出家，鑽研維摩、法華、因明、唯識、涅槃、中觀、華嚴諸學，兼學儒典，尤精律學。玄宗開元年間（713～741），奉勅參與譯經。大曆十三年（778），代宗詔兩京律師十四人，於長安安國寺定新舊兩疏律條，師與超儕等人共任筆受之職。建中元年（780）五月疏成，六月奉勅依大曆新定字樣抄寫，十二月十二日上呈祠部。此即所謂《勅僉定四分律疏》。師一生編集、著述之書甚多，除上述者外，另有《貞元新定釋教目錄》等二十餘部。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十五；《佛祖統紀》卷四十一；《佛祖歷代通載》卷十九；《律苑僧寶傳》卷六。

圓瑛（1878～1953）

現代中國名僧。福建古田人。名宏悟，號

韜光；俗姓吳。十九歲，於鼓山從興化梅峯增西出家。翌年，依湧泉寺妙蓮受具足戒，旋至常州天寧寺，依治開參究禪宗，歷四寒暑。二十六歲，參寧波天童寺寄禪，從習禪定，一心參究。二十八歲冬，定中前境復現，身心俱空。自是慧業增明，定功益力，取前習《楞嚴經》讀之，凡前所未通者，皆得了然。復從通智、諦閑、祖印、慧明、道階等諸師，修習教觀，自此宗說兼通。嘗至福建、浙江、北京及南洋等地，講學佈教，譽享海內。

光緒三十二年（1906），因寧波永豐寺岐昌的介紹，認識太虛，二人同發宏願，結盟爲兄弟。後以新舊觀念分歧，乃形成對立局面。清末，師重興鄞縣接待寺，並創辦佛教講習所。民國初肇，佛門多故，各地提倡寺產興學，因同寄禪入都請願，挽救頹風。同時組織「中華佛教總會」。1917年，任寧波佛教會會長，創設民學校二所。翌年，創辦寧波佛教孤兒院。1922年，赴新加坡及檳榔嶼講經，隨在檳榔嶼設佛教研究所。期年後，遊化台灣講經，返泉州後，與轉道、轉物發願重修開元寺。1924年，重建殿宇，並創辦開元孤兒院。

1927年，以浙江鄞奉二區寺產有被提之虞，奔走呼號，使能保存。1928年，南京召開全國教育會議，擬將各地寺院改爲學校，所有寺產盡充教育基金，因發起組織「江浙佛教聯合會」，被選爲主席，入都請願，叢林寺產，賴以保存。旋於各地創辦佛教慈幼院、佛教醫院、佛教工廠，分擔社會責任。又鼓勵各叢林創設佛學院及農場等，以期能自食其力。後返福州講經，官紳請其主持大雪峯崇聖寺，復接收城中法海寺爲雪峯下院。

1929年，被選爲寧波江東七塔報恩寺住持。是夏，中國佛教會成立，師以主席身分入都請願，請求廢止不平等之寺廟管理條例，使佛教產權得以保全。1930年，任寧波天童寺住持。1931年，中國佛教會第三次全國代表大會在上海舉行，會中由於意見相左，太虛等革新派乃於南京另組「中國佛學會」；師則被選爲中國佛教會理事長，連任六年。

1937年，中日戰爭爆發，師仍滯留上海。後接任鼓山湧泉寺住持，並兼任全國災區救護團團長，召集蘇滬僧界青年組織僧侶救護隊，以俾戰時之需。「八一三」滬戰中，救護軍民甚多。後受國民政府主席林森之請，赴南洋募集醫藥費，以接濟僧侶救護隊之經費。1953年，出任中共「中國佛教協會」會長。九月，於天童寺示寂。世壽七十有六，僧臘五十有六。遺著有《楞嚴經講義》、《大乘起信論講義》、《一吼堂詩集》、《一吼堂文集》等近二十種，後來合編爲《圓瑛法彙》行世。

師兼通禪教，尤精《楞嚴》，被譽爲「楞嚴獨步」。先後曾七次被選爲中國佛教會理事長，並榮膺寧波天童寺、七塔寺、接待寺、福州湧泉寺、泉州開元寺、古田極樂寺、雪峯崇聖寺、檳榔嶼極樂寺等十大名刹方丈。晚年在上海創建圓明講堂，並辦有「楞嚴專宗學院」，培育甚多僧材，桃李遍佈海內外。在傳統派佛教界享有崇高的聲譽。

〔參考資料〕 明暘《圓瑛大師年譜》；東初《中國佛教近代史》；《名僧錄》。

圓澄（1561～1626）

明代曹洞宗僧。會稽（浙江省）人，俗姓夏。字湛然，別號散木道人。年十七喪父，十九喪母，家貧，充郵卒，因錯投公牒，以懼辱而自投於江。漂流數里，爲漁者所救。後，遇一僧。僧視之曰：「是能出家有大用。」師乃出家爲僧。

出家後，投玉峯，始習文義。後訪隱峯，爲隱峯所重，授以「念佛是誰」之公案。復往天荒山妙峯和尚處剃染，隨後從雲棲袾宏受具足戒。又謁大覺方念，蒙印可。後，出世弘法於壽興寺，歷住雲門傳忠廣孝寺、徑山萬壽寺、嘉興（浙江省）東塔寺、雲門顯聖寺、山陰（浙江省）壽聖寺、海鹽（浙江省）天寧寺、南京圓覺禪院、紹興府（浙江省）華嚴寺諸刹。天啓六年示寂，享壽六十六，法臘四十

三。著有《湛然圓澄禪師語錄》八卷、《宗門或問》一卷。其中，《宗門或問》答客所問，廣論參禪念佛之勝劣難易，頗爲後世禪林所傳習。

◉附：丁元公〈湛然圓澄禪師行狀〉（摘錄自《湛然圓澄禪師語錄》卷八）

（前略）壬午（1582），往天荒山，妙峯和尚處剃染，懇求要訣，峯惟指念佛。冬無複裩，而通宵參究，未嘗就枕。三年充圊頭，行難行苦行。

乙酉（1585），葉家山聞二僧論傅大士法身偈，便能記持經書，解一切道理。往北塔寺不納，遂居荒廟中，五日不粒，坐參不倦。

詣雲棲，求蓮池大師授具。還訪南宗師，入門便問曰：「『海底泥牛銜月走』是甚麼意？」宗一喝，師不能答。遂憤然曰：「不悟不休。」即於天妃宮，掩關三年，不發一語。偶閱語錄，至雪竇與僧論「柏樹子」話，有行者頌曰：「一兔橫身當古路，蒼鷹才見便生擒；後來獵犬無靈性，空向枯樁舊處尋。」師便能轉機著語。

又因燈滅，隔窗取火，有省。隨頌一首令呈南，南曰：「我道他是個人，猶作如是去就耶！」師聞，復令請益，南曰：「不思善，不思惡。正恁麼參。」師於此漸入。

（又掩關寶林寺三年）一日，憶乾峯和尚「舉一不得舉二」話，遂豁然無疑。頌曰：

「舉一舉二別端倪，個裏元無是與非；
雪曲調高人會少，獨許韶陽和得齊。
二老何曾動舌，諸方浪自攢眉；
擬議鷂過新羅，刻舟求劍元迷。」

又頌雲門「十五日」話曰：

「日日犯黃土，日日是好日。
鐵蒺藜兮無孔笛，分付禪和莫近前。
擬議須教性命失。」

從此，於「海底泥牛」話，及諸誵訛公案，一切了了，出語皆脫窠臼，不存規則矣。

啓關參錦堂和尚，錦大賞曰：「宗門寥落極矣，再振之者，非子而誰？」時戊子歲（1588）也。

又二年，一夜靜坐凝寂，忽若虛空霹靂，聲震大地，須臾而甦，遍體汗釋，如脫重擔，此庚寅（1590）七月二十一日也，時師年已三十矣。性根洞朗，言語契機，於諸佛事，不思議應，於諸經旨，玄會徹微。

詣雲棲蓮池大師，一日舉高峯「海底泥牛」話，師推出傍僧曰：「大衆證明。」大師頷之。又火浴僧回，大師問：「亡僧遷化後，向甚麼處去？」衆著語皆不契，師出云：「謝和尚罣念。」大師休去。

既還越，日乞食，暮宿塔山金剛神脚下。時大學士金庭朱公，太史石簣陶公，太學濬元張公，同遊應天塔下寶林寺，至天王殿，聞鼾鼾聲，使覺之，問曰：「何人？」師曰：「無事僧也。」諸公與酬問數語，相謂曰：「語淡而味永，高人也。」揖師問：「依止何所？」師曰：「飢則化飯喫，倦則此地打眠耳。」諸公共葺靜室以居。

師一日靜坐，忽如冷水潑身，詩偈如泉涌，自念曰：「此聰明境耳。」時己丑（1589）春也。自此囊錐漸露，賢士大夫爭重之。

萬曆十九年辛卯，慈舟和尚謁普陀回。至紹興憩大善寺。（中略）黃雨高居士請於止風塗說法。師趨座，呈所見求證。舟問曰：「止風塗向青山近，越王城畔滄海遙時如何？」師曰：「月穿潭底破，波斯不轉眉。」舟又問洞上宗旨。師呈偈曰：

「五位君臣切要知，個中何必待思惟。
石女慣弄無鍼線，木偶能提化外機。
井底紅塵騰靄靄，山頭白浪滾飛飛。
誕生本是無功用，不覺天然得帝基。」

舟曰：「語句綿密，不落終始。眞當家種草也。」遂召入室印證，復曰：「汝後鼓兩片唇皮，截斷天下人舌頭有分在。」即付法。偈曰：「曹源一滴水，佛祖相分付。吾今授受時，大地爲甘露。咄！五乳峯前無鏃箭，射得南方半個兒。」

師始匡徒說法，稱人天師也。

〔參考資料〕《五燈會元續略》卷二；《五燈全書》卷六十二；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》51）；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

圓融

指諸法圓滿融通無隔歷，一法具一切法，一切法入一法，鎔融無礙。天台宗的圓融三諦、圓融三觀，華嚴宗的事事無礙、六相圓融，皆是圓融的教義。

智顗《觀音玄義》卷上有（大正34．877a）「法界圓融，像無所像」之語。四明知禮詮釋此中之「圓融」云（大正34．892b）：

「法界圓融者，色心依正以即性故，趣指一法遍攝一切，諸法遍攝亦復如是。法法互遍皆無際畔，乃以無界而爲其界，此之法界無不圓融，即百界千如，百如千界也。是故得云唯色唯心，唯依唯正，若不爾者，即非圓融。」

此係依《法華經》所謂實相之理，就本具性德以釋圓融。

在華嚴宗方面，《華嚴五教章》卷四云（大正45．503a）：「法界緣起，乃自在無窮。（中略）圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳。」

據《五教章通路記》卷二十六所述，圓融法門，皆在法界家中，本自具足，相貌無盡，舊來成就，法性常然。已古來今常恒自在，周遍無礙，爲本來所具之眞實功德。此非新成，非改轉。是故名爲法界之實德。此係依《華嚴經》所謂法界無盡緣起之說，名一一圓滿具德自在無礙爲圓融。

〔參考資料〕《四教義》卷六；《十不二門指要鈔》卷下；《台宗綱要》；《華嚴經旨歸》；《華嚴五教章》卷一、卷三；《華嚴發菩提心章》；《三聖圓融觀門》；龜川教信《華嚴學》。

圓光寺

位於台灣省桃園縣中壢市郊。1918年妙果所創，1920年落成。其後復增建禪堂、福慧堂。1948年慈航曾受聘自星洲來寺辦理「台灣佛學院」。國民政府播遷來台之初，來自大陸各省之僧俗二衆，頗多暫住於本寺者。1963年妙果示寂後，相繼由能明、本眼續爲第二、第三任住持。

現任住持如悟（第四任），畢業於香港能仁書院。1974年晉山爲本寺住持。師除重建道場外，又創辦圓光佛學院及佛學研究所，造就不少僧材。且對弘法、慈善、文化等事業，亦推展甚力。

圓佛教

韓國佛教的新興宗派。朴重彬（號少太山，1891～1943）創於1916年。原名「佛教研究會」，1945年始改名爲圓佛教。圓佛教的寺院，以一個圓圈（一圓相）爲佛法的表徵，並用以取代一般寺院中的佛像。此派教徒認爲：一圓相，是法身佛、是宇宙萬有的本源、是諸佛諸聖的心印、是一切衆生的本性。此派的宗教思想可分二門。即：(1)眞空妙有——修行門，(2)因果報應——信仰門。

圓佛教在創教之初，即注重教化、教育與慈善事業。1935年，創教者朴重彬在全羅北道完州郡設立農場，以求經濟自主。其繼任者鼎山宋奎在二次大戰後，成立戰災同胞救護事業會，並創「唯一學林」（圓光大學之前身）。1953年，再創東山禪院，專門訓練弘傳圓佛教教義的教化人材。此外，又設有孤兒院、療養院、醫院等。至於文化事業方面，1951年成立圓光社，專門從事出版與印刷，同時發行代表圓佛教的機關雜誌《圓光》。

1962年，鼎山與世長辭，繼承宗統者爲大山金大擧。目前圓佛教信徒約有百萬人。教團組成份子分在家、出家男女四衆。在美國、加拿大、日本等地設有支部。

◉附：柳炳德〈圓佛教〉（摘錄自《世界宗教研究》1992年第二期）

朝鮮王朝後期，國內出現全面的政治、經濟、文化的社會崩潰。五百餘年的王室雖然還勉强維繫，但是外戚把朝，王道日衰。大院君執政，欲中興王權，然奉行鎖國政策，日益孤立。閔氏一家得勢，實施開放政策，其後果却是締結了1876年的江華島條約，使近代朝鮮陷入了悲劇。王朝政綱紊亂，加之貪官汚吏和土豪劣紳對農民的剝削，最終引起人民的反抗，民亂此起彼伏，先後發生了1882年的壬午軍亂，1884年的甲申政變，1895年的乙未事變，1896年的俄館播遷等亂事。此時中國、日本、俄國相繼在朝鮮戰場角逐。1895年中日戰爭中國失敗，退守東北。1904年日俄戰爭再度爆發，朝鮮在喪失了外交權之後，又被迫簽訂乙巳保護條約，軍隊被解散，司法權繼之被剝奪。1910年八月二十九日朝日合邦條約簽訂，五百年王朝徹底終結，朝鮮終於淪爲恥辱的殖民地時代。

朝鮮半島的淪亡，使宗教界也陷入了不可統御的混亂局面。朝鮮固有的儒釋道三教信仰系統喪失了根本機能，巫術迷信泛濫，佛教隱居山野，墮落爲獨善其身之小乘，在社會已幾無反響。儒教只剩下虛僞禮節和空論的軀殼，道教則頹爲無所事事之養身術。即便是自西方泊來的基督教也受到無盡的迫害，僅不過維持命脈而已。東學也逃不脫劫難，受苦於斯。多難興邦，混亂的時代呼喚著救世的偉人出來，否定現實，追求未來的救世主義傾向，造就了新興宗教——圓佛教的出世。

圓佛教的產生與發展

圓佛教的創始人是朴重彬，字號少太山，創教後被弟子們奉爲教祖，尊稱大宗師。少太山於1891年出生在朝鮮全南靈光郡白岫面吉龜里的一個普通的農民家庭。他在少年時代就對宇宙、自然社會種種現象表現了極大的興趣，喜歡探討各種奧祕成因，問這問那。及長成青年，痛感於社會腐敗，人心不古，乃鑽研宗教，致力於人生的探討。他祈禱山神，求問於道士，實踐苦行，冥思坐忘，然終不得解其惑，心中始終充滿了「將來如何是好呢？」的疑問，也受到了鄰里的嘲笑。1916年少太山正値二十六歲，一天，他正在冥思入定時，聽見村鄰正在議論東學的《東經大典》，突受啓發，對《大典》之「吾有靈符，其名仙藥，其形太極，又形弓弓」的內容有了深刻的了解。以後，他又與儒學大師討論《周易》的「大人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其方，與鬼神合其吉凶」之理論，依次鑽研各種學說，解答疑惑，由迷漸悟，「不越一念頓成正覺」，體驗了「淸風月上時，萬象自然明」的大悟境界。

少太山不離故鄉，在家修道，終成大覺後，開始宣教，一時皈依者甚衆，連過去嘲笑他的鄰里也拜其門下，聆聽教誨。當時在日本殖民政府的壓迫下，少太山爲處於沉悶和徬徨的民衆提供了一種全新的理論和實踐，因之給大家帶來了希望和動力，受到了人們的歡迎和擁護。1916年底，少太山在衆多的皈依者中挑選出九人作爲骨幹培養訓練，開始建立教團。他提出「物質開闢未來，開闢精神」的口號，率領弟子買賣木炭籌集資金，並且强調「我們開始從事的事業不是一般普通人都能做的，既然如此，故一定要更加努力和忍耐。現在我們的生活都處於貧困之中，如果沒有特殊的節儉和勤奮，就不能有未來事業的堅固基礎。」1918年少太山利用積累的資金開始從事家鄉地區的圍海造田工程，全團人員團結一致，排除萬難，奮鬥一年造就了三千餘坪水田的奇蹟。圍海造田的成功增强了團員的濟生醫世，爲公道獻身的信心。少太山又帶領大家祈禱三月，歃血爲盟，獲得了法界的認證。他們的成功使世人刮目相看，吸引了衆人，擴大了影響，傳教的事業急遽發展，進入了正法教化的時代。

1920年少太山相繼撰寫了一系列著述，基本教理大致完備。1924年在益山郡北一面新龍里（現名全北裡里市新龍洞）設立本山，宏展興教事業。但是日本殖民政府實行嚴格的高壓政策，不准任何名稱或形式的新宗教出現，迫

不得已，教團只好以「佛教研究會」的學術團體身份委曲行世。嗣後，少太山和弟子繼續發揚開拓精神，墾荒造田，漁市商賈，產業大增。弟子們白天辛苦勞役，晚上精進道學修行，實踐理事無礙和靈肉雙全的精神和一圓相的教理。1927年又創立了「人才養成所連合團」的人農事業，即人人興農，育成教育的制度。隨著少太山事業的發展和影響增大，教團日益顯示了民族自主的性質，獨立的呼聲漸漸高漲，時人稱他爲朝鮮的「甘地」，爲此曾受到殖民政府警察的幾次搜查，結果教團在高壓暴政下曾被迫解散。1943年六月一日少太山去世，享年五十三歲。

少太山逝世，十人團之一的宋升山（又名宋奎）繼任師志，爲第一代宗法師。他領導教團在日寇的暴虐下如履薄冰，小心翼翼維持法脈。1945年日本戰敗，朝鮮解放，教團開始有了轉機，從此一躍極大地發展。升山宗師改「佛教研究會」爲「圓佛教」，恢復了師祖的本義，光大師說。他主持發起了因戰爭受災的同胞救護活動，在漢城、釜山等地設立救護所、孤兒院，實施救濟海外歸國同胞，舉辦思想演講會，興辦教育，普及朝文運動等，竭盡全力幫助政府渡過危難混亂的時期。1946年圓佛教在本山建立了第一所「唯一學林」。1949年又創出版社，開始進行文化教育運動。1950年設醫院，1953年辦孤兒院，1958年新立了教科書編修所。與此同時升山宗師還撰寫了《建國論》，闡述了圓佛教的理論，規定了今後發展方向和目標，進一步將其社會化、世俗化，教團的儀禮、體制最終形成制度化。短短數年，圓佛教一躍而起，迅速發展成爲韓國的一大宗教。1962年升山宗法師圓寂，大山金大學接任第二代宗法師。同年，舉辦開教五十年紀念會，積極傳教，擴大影響。1965年圓佛教又與國內其它宗教團體一道成立「韓國宗教協會」，同時又在美國等地建立寺院，在世界各地傳教。1971年圓佛教再次召開「開教五十年紀念會」，來自國內外的教徒參加了會議，會上提出「眞理是一個、世界是一個、人類是一家、一同在世界工作，開拓一圓世界」的口號，把一圓思想付於大同世界。

圓佛教與佛教的關係

圓佛教是朝鮮近代出現的新興宗教，但却以佛教的面貌行世，可見其與佛教因緣甚深。升山宗法師在〈大宗師聖碑〉中寫道：「大凡天地循環四時，日月代明，故萬物得其生成之道，世上佛佛繼也。聖聖相傳，故被衆生濟度之恩，此爲宇宙自然之法則。古時，靈山會後經過正法和像法時代，到了季法時代，不實行正道，遍滿邪法，精神失勢，物質支配於天下，日益增深生靈之苦海，這就是救主大宗師再出現於世上之機緣。」

考少太山發心求道和大覺的經過，難找與佛教有緣的情形，但是後出的圓佛教思想家和註釋者却是以佛教爲教法之淵源。《圓佛教創建史》第六章載：「又從（少太山）發心動機看，其得道經路擬屬偶然，但各種事實却符合佛陀之教示。」此話應顯示少太山的覺悟境界符合佛法。少太山創立新教團，是引導一切生靈到廣大無量樂園，即：「諸君先研究這佛法之大意，應該自覺生老病死，因果報應之理致。我早先知佛法大意，可是至今不說這內容，原因是諸君的水平還未及眞理，而且現在仍存輕視佛法之弊端。所以無論何人，只是向佛教略表敬意而已，並沒有開人心之發現和禮佛的時代。但是無論教法之正邪眞僞，只隨人心之趣向，以順其方之教化，致力於發心信仰，若今能發現根本眞理，用功成就，眞正修行，引導一切衆生福慧兩路，可說不得不依止佛法之主體。」從上所述，少太山所構想的未來朝鮮主要宗教，仍當以佛法作爲主體不可。

從圓佛教的立場來看佛教革新運動，其範圍應很寬大。少太山決心先從大同眞理統一東西思想界，後又採往古聖賢與哲人諸說爲己用，並承認佛教思想爲主體。以佛法爲中心，綿密探究諸宗教及哲學思想，在吸收了諸教理及思想後，才可成爲圓滿具足之眞理，故所謂大

同之眞理，即是回歸諸眞理之本源。有鑒於此，就可理解圓佛教爲什麼不應稱爲佛教的分派，傳統的宗教到了現代以後仍自認爲各宗派法系自居，而圓佛教與它們不同，圓佛教闡揚的是原始佛教的正統觀念和局部的眞理觀。它在內部自覺努力開發主體，向佛教的根本精神靠攏、再現，在外部網羅東西，採取調和諸家眞理的姿態。

下面我們可以從圓佛教教義上找到佛教革新的一些特點。

⑴圓佛教主張各種宗教都歸結爲根本眞理，最後打破眞理觀的局限，所以按現代觀點，佛陀的人格也應沒有界限。

⑵外來的宗教如果能被吸收，即使其努力甚微，但終能以小成大，發展成爲世界宗教。圓佛教就是以外域的佛教爲我所用，改造成爲本地的宗教。

⑶傳統佛教分出世間和世間二法，修行者超脫世間之外，因之佛教被認爲是方外之人的信仰。圓佛教却要改革這種弊端，强調佛法是生活之理念，開佛法信仰之門路，入世求法，在世間中解脫。

⑷建立事事供佛，處處佛像的信念。每天事佛，禮拜佛像，竭盡誠意。圓佛教認爲這就是法身佛之應化身。

⑸禪是尋找佛陀之心而守護己心，不必爲了統一散亂之心，逃避現實而約束坐禪。圓佛教認爲除了每日黎明應修禪之外，其它時間應行無時禪，旣無處不是禪，無時禪應是最高的禪法。

⑹提倡靈肉雙全和動靜一如的境界，改圓滿修行取代偏僻修行。過去即使有信仰的人也充滿世欲，結果成爲沒有專長或不做光吃的寄生者。圓佛教就是要打破這個觀念，從衣食住行之中獲得眞理。

圓佛教教理及思想之展開

圓佛教的教理主要收集在1920年以後少太山撰述的《修身之要法》、《齊家之要法》、《强者和弱者進化之要法》、《指導人準備之要法》、《人生之要道、四思四要》和《功夫之要道》等著作中，以及升山和其它教徒的著述中。此外，佛教的《金剛經》和一些儒道教經典也是教徒經常研讀的課本和教理的思想淵源。

少太山大覺後，把他證得的體會稱之爲「一圓相」。撮其大要爲：「萬有是一體性，萬法是一根源，不生不滅之道和因果報應之理互爲根基，形成了一個圓機」，用「○」表示。它旣是信仰，又是修行之標準，更是表現眞理的特徵。但此圓相並非屬於少太山一人專利，在他之前東西方哲學宗教中都存在過這種認識過程。即以圓表示不可言狀的窮極眞理之象徵。

古希臘愛里亞學派的創始人巴門尼德反對自然哲學派的主張，認爲世界表現了不可分的球形象徵，他所探究的存在之窮極的實體，自然也以圓形表示。

基督教多米尼克僧團的愛克哈特曾畫了一圓，進而說明此圓來自於神門並又回到神門，人間也通過此圓而歸爲一神。

東方的佛教稱超越非有非無之空，《易》之所說太極，《老》、《莊》之無極，都認爲歸結於圓相。中國宋代周濂溪在《太極圖說》中又逕直把無極和太極聯繫而畫一圓，用以解釋陰陽五行和宇宙人生之關係。傳統的印度阿字觀法，要求行者在心中冥想圓形月亮，親證梵我合一的境界。

現代心理學家榮格（C. G. Jung; 1875～1965）說人類深層心理見解用圓來表現，圓輪是無意識之象徵。

綜上所述，我們可以看到圓相在表現終極眞理的共通性，即古今東西諸種宗教哲學皆以圓來象徵說明終極存在的根源、整體性和無限循環的特點。少太山體驗的超越象徵的實相世界，以一圓相爲話頭，不斷追求象徵之意味，實爲前人知識的集錦，反映了把信仰更眞理化的基本內容。

以一圓相象徵實相世界是眞理，非言語推

斷或理論判斷而得來的，它是直覺的產物，不是思維的結果。一圓相不是相對眞理、現實的眞理，而是絕對眞理和眞理本源之象徵。在《圓佛教正典》中如是解說：

「一圓是宇宙萬有之本源，諸佛諸聖之心印，一切衆生之本性，無大小、有無之分別，不變生滅去來，斷滅善惡業報，頓空言語名相之處，隨順空寂靈智之光明，出現大小有無之分別，善惡業報之分別，宛然言語名相，露現如掌中之珠玉，眞空妙有之造化，道宇宙萬有，無時應劫，隱顯自在，即是一圓相之眞理。」

可見一人大覺之心符合一圓眞理，凡夫衆生所蘊佛性即爲一圓眞理，體用相接也是一圓眞理，故一圓就是圓滿平等，無限絕對，循環往復，以至無窮，不可言狀的終極眞理。圓佛教的命名就依止這一圓眞理而得。它是在韓國的特殊環境下出現的新宗教。少太山以佛法構建教理體系，但又集諸宗教的根本一圓眞理，可以說他超出了佛教的思想，把大衆的宗教生活引入時代化、大衆化和生活化的方向。第二代升山宗師秉承師志，發揮一圓是諸佛心印一同的思想，提出「同源道理、同氣連續，同拓事業」的三同倫理主張，爲各種宗教的交流溝通和理解提供了可能性。

圓佛教的組織制度和儀禮

圓佛教的組織可分爲教化和教政兩大系統，它們是在成立佛教研究會時的章程中就基本確立，沿襲至今未變。

教化系統淵源於草創的十人教團。當時規定，十人團中一人爲團長，負責指導團員的宗教生活，團副是團長的助手。團員按資歷又分爲上位團員和下位團員，居上位者有義務輔導下位者，有時也在下位團員中互選團長和團副。雖然圓佛教的勢力擴大，但十人團制度一直繼承下來，少太山在世時就擔任了團長。他逝世後團長改爲選舉產生，增加了更多的民主成分。現在教化系統主要用於增進信徒信仰和訓練修行實踐，同時也行使布教的職能，吸收一些非教徒參加教團，皈依教會。

教政系統實爲教會的行政機構。初創時期因大小事務均由少太山統管，故談不上還有行政系統可言，隨著教團的擴張，才開始分立。所以它是後出的職能機構或部門。宗法師是教會的最高領導者，次之是輔助宗法師的咨詢委員會。首位團會是教團的最高決議機構，下設專門委員會。教政院是最高行政機關，負責制定各種計劃，下設企劃堂、總務部、教化部、文化部、教育部、訓練部、財務部、公益部、國際部等各科分支機構。不管是教化還是教政最後都受首位團會的領導。

圓佛教的三大事業是教化、教育和慈善，三者齊頭並進，規定了教會事業的發展方向。教化在教堂進行，引導教徒具備教祖一樣的人格。靈山聖地玉女峯下的九間道堂是最早的祖堂。它最初是少太山率領弟子圍海造田時的辦公地點，以後又成爲血印祈禱之本部，有重要的紀念意義。以教堂爲中心的教化活動是圓佛教的重要事業。

教育事業始於1946年設立的唯一學林，當時只是作爲教徒的培訓中心，以後漸次發展成爲圓光大學、圓光男女高、初中。此外還有靈山大學和東山培訓院等教育培訓中心。圓佛教的教育事業至今已成體系，各個教育場所不僅進行宗教知識教育，而且還有世俗教育和道德教育，比重也越來越大。

慈善事業也是始於戰後的漢城普和院之慈善機構，現已遍布韓國大部地區。圓佛教的慈善事業不僅僅局限於一般的救濟活動，而是以圓佛教精神來指導社會參與、社會改革、社會正義、社會福祉的活動，實現無我奉公之精神。教會的資金來源於教內企業經營的收入、宗教儀式的收入和教徒的捐施。現在教內已有教化事業會、育英事業會、法恩事業會、四大奉公會、圓冒會等多種慈善團體。

圓佛教的制度顯示了時代化、生活化和大衆化的內容，具體表現如下：

⑴諸經典和教科書用現代朝鮮語編纂。

⑵教徒都是依靠自力生活，有正當職業或專

長的人。

⑶教徒衣食簡樸，順應時代的發展。

⑷按照法位高低確定法統，不依出家或在家的分別確定。

⑸已出家者是否結婚，隨順己願，不受限制。

⑹所有教堂都建造在教徒聚居地，便利教化，有利教徒的宗教生活。

圓佛教的儀禮也具有時代性、實質性和生活化的特徵。所謂時代性，一言蔽之，即制定禮儀的動機和特點，表現了對過去禮法的革新及符合時代的實踐，禮儀的根本精神，應該隨著時代的變化而不斷地進行調整，使之更適合時代發展的需要，而不是强調囿於傳統的祖制，一成不變。所謂實質性是指基於儀禮制定的根本精神，禮法要脫離以往的形式主義做法，以節儉樸素爲宗旨，以對世界有益爲目標。所謂生活化，其前提是參與現實生活，能夠使人類安定生活，圓滿達成正確的人際關係，產生向上生活的活潑潑的創造力。《圓佛教禮典》中曾經分門別類地闡述了通禮、家禮、教禮和革新過去禮法的不同內容，也就說明了行使中道實踐，面對根本精神，革新的禮法是綜合各家之後而提出的圓滿的最佳禮法，因此圓佛教的禮法是根基於東西各家之不變的根本精神的綜合反映。

少太山自稱無產大衆和被壓迫下的底層民衆。他看到了世界包括朝鮮存在的弊端，把社會弊病劃分爲錢之病、抱怨之病、依賴之病、不會學和教之病、沒有公益心之病等，並在此基礎上提出了《弊病之社會及其治療法》的法門。他大覺之後依據一圓相眞理創立了圓佛教，在現代社會得以發展，已具規模。他的目標已經開始實現，圓佛教正在變得日益成熟和樂觀。

〔參考資料〕 李殷哲譯（日語）《圓佛教教典》；柳香秀《韓國圓佛教無時禪之研究》（中國文化大學碩士論文）；張曼濤〈韓國佛教的新宗派——圓佛教〉（《現代佛教學術叢刊》82）。

圓通寺

㈠位於雲南昆明市內東北隅：前臨圓通路，後接圓通山。由於山色深碧，巨石盤旋，有如螺髻，故古稱螺峯山。圓通寺始建於唐代南詔時期。原名補陀羅寺，後毀於兵火。元・大德五年至延祐六年（1301～1319）重建，改稱今名。明、清二代亦曾多次修建。

寺由圓通勝境坊、八角亭、圓通寶殿、小榭曲廊等建築羣組成。其中，圓通寶殿初建於元代，其後曾經數度修葺。殿宇採用重檐歇山式，殿內有元塑佛像及明塑青、黃二龍。

㈡位於江西省星子縣西北二十里處：廬山諸刹之一。爲南唐李後主所建，宋代稱之爲圓通崇勝禪院、同安崇勝禪院。

㈢位在福建省仙遊縣東北的后坂山上：寺建於宋高宗紹興二年（1132）。現存之殿宇爲清代康熙時所重建。

寺宇依天然石窟而建，三座遞升，連成一體。左右依石崖者爲龍虎樓。前殿依順山勢，憑藉石洞鑿爲山門；中殿乃單檐歇山式的大雄寶殿，內供奉釋迦全身塑像，兩旁有十八尊樟木雕成的羅漢像。

殿後有九仙洞，建於一片形似巨瓦的石頁岩下，左右兩洞相通。左洞供奉九仙全身，洞門上題刻「九鯉仙」，右洞中有許多壁畫。

㈣位於台灣省台北縣中和市：初建於民國十五年（1926），由妙清開山，其徒達聖、達精先後接掌寺務。歷經五十一年，於民國六十六年完成全部工程。寺內建設宏偉，寺門外有巨型石獅，寺門內有彌勒殿、大雄寶殿、寶塔、極樂院、寮房等建築。山崖峭壁上刻有一碩大之「佛」字，及彌勒佛像。民國七十一年完成圓通寺圖書館以紀念開山祖師創寺之艱辛。現任第四任住持爲如慧。

圓頓戒

指依法華開顯之妙旨，授受《梵網經》所說十重四十八輕戒的大乘戒。又稱梵網菩薩戒、天台圓教菩薩戒、大乘圓頓戒、圓頓無作戒

、一心金剛戒、金剛寶戒、一乘圓戒、一乘戒、圓戒、大戒。原係我國天台大師智顗之主張，後由日本天台宗祖最澄承襲其意，排除南都之大小兼學戒，評斥瑜伽等之權大乘戒而樹立此戒，並大力弘揚。最澄於弘仁九年至十三年（818～822）間多次奏請朝廷，設立一乘戒壇，但因遭南都僧綱之强烈反對而未果。直至最澄示寂後，始獲勅許，而於弘仁十四年（823）公開舉行圓頓戒授與儀式。此為日本圓戒獨立之起源。

此戒由於以利他為根基，故其戒體可直至未來際。即一度受此戒法，則永久不會喪失，直至成佛之極地。其戒境不限於三千世界，而是無邊法界。戒相為三聚淨戒，持與犯皆無定則。又許通別二授，通授係道俗七衆無別，通依三聚作法授戒，別授係依一白三羯磨或三歸法，於別別作法，授別別之戒。

依最澄《內證佛法相承血脈譜》所述，此戒有二種相承，其一係以盧舍那佛為本師，逸多菩薩等二十餘菩薩次第相付，羅什承之，再傳南岳、天台、章安、智威、慧威、玄朗、湛然、道邃、最澄。其二係由盧舍那佛直傳靈山聽衆之南岳，再由天台承之。前者古來稱為「梵網相承」，又稱「豎相承」；後者稱為「靈山相承」，又稱「橫相承」。

〔參考資料〕《菩薩戒義疏》卷上；《顯戒論》；《顯戒論緣起》；《山家學生式》；《天台菩薩戒義疏見聞》卷一；坂本幸男編《法華經の思想と文化》；惠谷隆戒《天台教學概論》；關口真大編《佛教の實踐原理》。

圓覺寺

㈠**日本臨濟宗圓覺寺派大本山**：為鎌倉五山之一。位於神奈川縣鎌倉市山之內，山號瑞鹿山，本尊是釋迦如來。

弘安五年（1282），北條時宗為供養元寇之役的罹難者，仿宋式伽藍而創建本寺，請南宋僧無學祖元（佛光禪師）任開山住持，相傳由於興建之初掘出內有《圓覺經》的石櫃，開堂之日有白鹿羣前來聽法，故號瑞鹿山圓覺寺。弘安六年本寺成為幕府的祈願所，爾後，與建長寺以鎌倉禪苑雙璧的形態發展。延慶元年（1308）獲伏見天皇勅為定額寺，至德三年（1386），位列鎌倉五山之第二位，各地禪僧雲集，盛極一時。

本寺自應安七年（1374）以來，數度遭回祿之災，僅有北條貞時所建的舍利殿倖免於難。該殿為日本現存最古之禪宗建築。大正十二年（1923）此寺再遇關東大地震，其後又告復興。寺中所藏有絹本著色佛涅槃圖一幅、紙本淡彩圓覺寺境內繪圖一幅、銅造彌陀三尊像、木造佛光國師像一尊、定額寺官符一幅等，皆屬日本國寶。

㈡**屬日本臨濟宗妙心寺派**：位於琉球（隸沖繩縣）首里市當藏二丁目，又稱祖廟，山號天德山，係琉球國主尚眞王為祈求亡父之冥福，於弘治五年（1492）所創建。歷時三年始告完成。以日僧芥隱承琥為開山住持，王並賜其紫衣，任之為僧錄。其後本寺成為御願寺，具備七堂伽藍，為琉球第一巨刹，但第二次世界大戰時遭焚毀。

〔參考資料〕㈠《鎌倉五山記》；《佛光禪師塔銘》；《佛國應供廣濟國師行錄》；《普明國師行業實錄》；《元亨釋書》卷八。㈡《琉球由來記》；《琉球往來》卷下；《日本名勝地誌》卷十一。

圓覺經

一卷。唐・罽賓沙門佛陀多羅譯。具名《大方廣圓覺修多羅了義經》，又作《大方廣圓覺經》、《圓覺修多羅了義經》、《圓覺了義經》。收在《大正藏》第十七册。是唐、宋、明以來教（賢首、天台）、禪各宗盛行講習的經典。

此經譯者的生平事蹟不詳。據《開元釋教錄》卷九說（大正55・565a）：「沙門佛陀多羅，唐云覺救，北印度罽賓人也，於東都白馬寺譯《圓覺了義經》一部。此經近出，不委何年；（中略）但真詮不謬，豈假具知年月耶？

」《續古今譯經圖紀》、《貞元新定釋教目錄》卷十二也同此記載，認爲此經譯出的年月有疑問。又宗密《圓覺經大疏》卷上之二說（卍續14·238下）：

「北都藏海寺道詮法師《疏》又云：羯濕彌羅三藏法師佛陀多羅，長壽二年（693）龍集癸巳，持於梵本方至神都，於白馬寺翻譯，四月八日畢。其度語、筆受、證義諸德，具如別錄。不知此說本約何文？素承此人學廣道高，不合孟浪。（中略）然入藏諸經，或失譯主，或無年代者亦多，古來諸德皆但以所詮義宗定其眞僞矣。」

同《疏鈔》卷四之上又說（卍續14·563下）：「言龍集者，有釋云高宗大帝，（中略）此說恐謬：（中略）長壽年是則天之代，然今亦未委其指的也，待更尋檢。疏具如別錄者，復不知是何圖錄，悉待尋勘。」可見古德對此經的翻譯記載多有所疑，但都相信其眞詮不謬，而並致其篤信之忱。

此經的內容，是佛爲文殊、普賢等十二位菩薩宣說如來圓覺的妙理和觀行方法。全經一般分作序、正、流通三分。

初，序分，敍述佛入於神通大光明藏三昧，諸佛衆生淸淨寂滅平等圓滿不二所現淨土，有文殊師利等十二大菩薩爲上首的十萬大菩薩衆，皆入此三昧，住於如來平等法會。

次，正宗分，敍佛因文殊師利等十二大菩薩次第請問，而依次宣說圓覺的義理和觀行，即分十二章，每章先以長行問答說法，後以偈頌重宣其義。其中：

⑴**文殊章**：是一經的宗趣所在。宣說有大陀羅尼——圓覺法門，流出一切淸淨眞如、菩提、涅槃及波羅蜜。顯示佛菩薩的因行果相都不外乎修證本有的圓覺道理。以下各章即說其觀行。

⑵**普賢章**：說示圓覺境界的修行方便，遠離一切幻妄境界，知幻即離，離幻即覺。

⑶**普眼章**：說示修習圓覺，應當正念遠離諸幻，先依奢摩他行，堅持淨戒，宴坐靜觀身心幻垢、人法二空，乃至幻滅垢盡，一切淸淨，覺性平等不動。

⑷**金剛藏章**：說示圓覺本性平等不壞，衆生有思惟心不能測度如來境界，故應先斷無始輪迴根本。

⑸**彌勒章**：說示愛欲爲輪迴根本，一切衆生由本貪欲，發揮無明，顯出五性差別不等，依事理二障而現深淺。應發大願，求善知識，漸斷諸障，證大圓覺。

⑹**淸淨慧章**：說示圓覺自性本無取證，但於除滅一切幻化修證位中，有凡夫隨順覺性、菩薩未入地者隨順覺性、菩薩已入地者隨順覺性、如來隨順覺性諸位差別。

⑺**威德自在章**：說示修行的方便，依著衆生的根性而有三種差別：①奢摩他，②三摩鉢提，③禪那。此三法門若得圓證，即成圓覺。

⑻**辯音章**：說示單修奢摩他或三摩鉢提或禪那一法，乃至或先或後齊修二法乃至三法等二十五種淸淨定輪的修行方法。

⑼**淨諸業障章**：說示覺性本淨，但由衆生從無始以來，妄執有我、人、衆生、壽命，認四顚倒爲實我體，妄生瞋愛，生妄業道，不能入於淸淨覺海。

⑽**普覺章**：說示欲求圓覺，應除作、任、止、滅四種病相，以及去除諸病，求證圓覺之道。

⑾**圓覺章**：說示修行大圓覺者，長期、中期、下期三種安居的方法，以及修習奢摩他、三摩鉢提、禪那三觀等方便。

⑿**賢善首章**：說示此經名《大方廣圓覺陀羅尼》，亦名《修多羅了義》等五名，並信聞受持此經的功德利益等。此章通行本中只有長行問答說法，未有偈頌重宣其義，比起以前十一章來文體似欠完整。

近世日本·松本文三郎氏偶獲古來本《圓覺經》下卷一帖，見此〈賢善首章〉佛說至「汝善男子，當護末世是修行者，無令惡魔及諸外道惱其身心令生退屈」句下，有「爾時世尊欲重宣此義而說偈言：賢善首當知，（中略）

護是宣持者，無令生退屈」一一三字，這實是此經已脫佚的文字可知（見日本《續藏經》第二編乙第二十三套第四冊〈圓覺經佚文〉）。由於現存最古的此經註疏唐・宗密《大疏》、《略疏》中均皆缺此文句看來，可知這一段文字是在西元九世紀初宗密撰疏以前即已脫落了的。

又最後〈賢善首章〉一般即爲此經的流通分，或又以此章後段從（大正17・922a）「爾時會中有火首金剛」起至經末止，敍述諸金剛、天王、鬼王等衆護祐持是經人等爲流通分。

此經在經錄中被列於大乘修多羅藏，後世更收入華嚴部。這是由於此經所說（大正17・913b）「圓覺流出一切清淨眞如、菩提、涅槃及波羅蜜」、（大正17・913c）「如法界性究竟圓滿遍十方故」（〈文殊章〉），又說（大正17・914a）「一切衆生種種幻化皆生如來圓覺妙心」（〈普賢章〉），（大正17・921c）「是經唯顯如來境界，唯佛如來能盡宣說」（〈賢善首章〉），這都合乎華嚴宗圓攝一切諸法、直顯本來成佛的圓教旨趣。因此唐・宗密禪師認爲此經「分同華嚴圓教」，後世學人都列之於華嚴部類。又此經在禪門中也傳習甚廣，即因此經顯示的修行方便，處處與禪法相合。經中所說（大正17・914a）：「遠離一切幻化虛妄，（中略）心如幻者亦復遠離，遠離爲幻亦復遠離；離遠離幻亦復遠離，（中略）知幻即離不作方便，離幻即覺亦無漸次」（〈普賢章〉），（大正17・915c）「何況能以有思惟心，測度如來圓覺境界」（〈金剛藏章〉）、（大正17・917a）「無取無證，於實相中實無菩薩及諸衆生」、（大正17・917a）「修多羅教如標月指，（中略）了知所標，畢竟非月」（〈清淨慧章〉），以及奢摩他、三摩鉢提、禪那三種禪法及二十五種清淨定輪，乃至遠離作、止、任、滅四種禪病（七至十一章），這些教旨都適用於禪門修學，因而此經在叢林中盛行流傳。經中最後並稱（大正17・921c）「是經名爲頓教大乘，頓機衆生從此開悟，亦攝漸修一切羣品」，後世學人也即稱此經爲大乘頓教。

至於此經在教禪之間的盛行弘傳，實倡始於唐・圭峯宗密禪師（780～841），即宗密上承賢首（法藏）、清涼（澄觀）的華嚴教系，又承荷澤（神會）、荊南（惟忠）、遂州（道圓）的南宗禪系，對於此經極爲欣契，自稱（卍續14・217上）「禪遇南宗，教逢斯典，一言之下心地開通，一軸之中義天朗耀」（《圓覺經大疏》序），而殷殷致力於此經的弘闡。所著有《圓覺經大疏》十二卷、《大疏鈔》二十六卷、《略疏》四卷、《略疏鈔》十二卷、《大疏科》三卷、《道場證義》十八卷，精詳地顯發了此經的義蘊。此外，他還著有《圓覺經禮懺略本》四卷、《圓覺經道場六時禮》一卷等（見《義天錄》〈海東有本見行錄〉）。宗密在《圓覺經大疏鈔》卷一之下中自稱（卍續14・445上）：

「此經具法性、法相、破相三宗經論，南北頓漸兩宗禪門，又分同華嚴圓教，具足悟修門戶，（中略）宗密遂研精覃思，竟無疲厭；後因攻華嚴大部，清涼廣疏，窮本究末，又遍閱藏經，凡所聽習諮詢討論披讀，一一對詳圓覺，以求旨趣；（中略）率愚爲《疏》，至（長慶）三年（823）夏終，方遂終畢。」

於此顯示宗密著《疏》的內容和他教禪兼弘的宗旨。因此在華嚴和禪宗盛行的當時，由於宗密的弘揚，致使此經廣行流傳。而宗密的疏鈔即爲後世學人依憑的要籍。

在宗密以前，此經的著疏已有四家，即唐京報國寺惟愨《疏》一卷、先天寺悟實《疏》二卷、薦福寺堅志《疏》四卷、北都藏海寺道詮《疏》三卷。宗密當時皆反覆研味，認爲（卍續14・239上）「各有其長，愨邈經文，簡而可覽；實述理性，顯而有宗；詮多專於佗詞，志可利於羣俗。」（《圓覺經大疏》卷上之二）此外宗密又聞江淮間也另有疏流行，但未親見（同《疏鈔》卷四之上）。自宗密疏出，文義精朗，以上各疏即均晦佚無傳（見清遠《

圓覺經略疏鈔隨文要解》）。

宗密以後，至十一世紀間，賢首宗學者杭州慧因寺淨源，曾據宗密的《道場修證儀》刪訂爲《圓覺經略本道場修證儀》一卷，用以便於修習。十二世紀間，毗陵華嚴寺觀復撰有《圓覺經鈔辯疑誤》二卷，以勘定當時《疏鈔》刊行本的錯誤。隨後有西蜀龍翔寺復庵道輝撰《圓覺經類解》八卷，經鏡庵行霆加以修訂行世。至宋孝宗則以禪學思想撰《御注圓覺經》二卷。毗陵華嚴寺淸遠撰《圓覺經疏鈔隨文要解》十二卷。又當時教禪一致的風氣流行，於時有龍江章江禪院如山撰《圓覺經略疏序注》一卷。此外尚有德素撰《玄議》二卷、法圓撰《經解》二卷、道璘撰《地位章》一卷、《三觀扶宗息非》一卷等（均見《義天錄》）。

又天台宗徒有秀州竹庵可觀撰《圓覺手鑑》一卷、澄覺神煥撰《疏》二卷、景德寺居式撰《疏》四卷、慈室妙雲撰《直解》三卷、柏庭善月撰《略解》一卷（見《佛祖統紀》卷十四至卷十八）。十三世紀間，苕水古雲元粹依天台教觀，參考神煥、居式、可觀、慈室諸《疏》，並據宗密《疏鈔》撰《集注》二卷，其中保存了已經散佚的天台諸家的註解。潼川居簡序此書云（卍續16・1下）：

「圭峯發明此經，造疏數萬言，（中略）由唐至今，廣略並行，西南學徒，家有其書，於戲盛哉。江淮荊蠻稍若不競，天台再造於五季亂離之際，鼓行吳越間，作者蜚出，巉然見頭角，由是二家之言，肝膽楚越，咫尺雲壤。」

於此可見台、賢兩宗學人並重此經而見解各別。稍後又有台州崇善教寺智聰撰《心鏡》六卷、居士周琪撰《夾頌集解講義》十二卷，這都是闡述教禪一致的理解之作。

至十七世紀以來，有武林陸通律寺寂正撰《要解》二卷、憨山德清撰《直解》二卷、二楞庵通潤撰《近釋》六卷、居士焦竑撰《精解評林》二卷（現存上卷）、禪宗羅峯弘麗撰《句釋正白》六卷、賢首宗徒通潤撰《折義疏》六卷、淨挺撰《圓覺連珠》一卷等。這是由於宋、明以來佛教界形成禪教融會的風氣，而此經乃契其機，因而講述頗盛。

此經從唐以來，在朝鮮半島甚爲流行，據《義天錄》〈有本見行錄〉，可知當時（1090）尚傳存有堅志《疏》，以及宗密、淨源、大軻、德素、法圓、善聰、仲希、道璘等疏著，其中以宗密的《疏鈔》流傳最廣。同時此經在日本禪教間也盛行傳持，著名的註疏有鳳潭的《集注日本決》五卷、普寂的《義疏》二卷、大內青巒的《講義》一卷、湯次了榮的《研究》一卷等。（高觀如）

◉附：太虛〈圓覺經經義提示〉（摘錄自《圓覺經略釋》）

甲、〔託本在佛〕 託本如云根據點、出發點之意。此經以佛果之境界，爲經義之根據；雖所談者周攝於萬法，而根據則在於佛果。何以見之？如〈文殊章〉云：「無上法王有大陀羅尼名爲圓覺。」此圓覺爲無上法王所有，故知全經託本，惟在佛果。又如〈普賢章〉云：「一切衆生種種幻化，皆生如來圓覺妙心。」〈普眼章〉云：「欲求如來淨圓覺心。」〈金剛藏章〉云：「測度如來圓覺境界。」〈彌勒章〉云：「願我今者住佛圓覺。」〈圓覺章〉云：「信佛祕密大圓覺心。」〈賢善首章〉云：「是經惟顯如來境界」等，在在可見。他經立說，或依於心，或依衆生，五陰、六塵，乃至或依般若。此經則依於佛地心境，此爲第一重應知之義。

乙、〔被機在頓〕 佛說法皆對機，此經爲何等機耶？乃被頓機。大略頓機有二：一者，對漸爲頓，謂漸機修學小乘，然後迴向大乘，頓機則直入大乘。二者，頓時成佛爲頓，謂利根人，不但不從小向大，乃至菩薩因地亦不須經過，只一聞佛乘，即能超凡入如來地；此種直超佛果，乃大乘中之頓機。本經所被，重在後者。何以見之？如〈文殊章〉云：「知是空花，即無輪轉。」〈普賢章〉云：「知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次。」〈淸

淨慧章〉云：「居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅，住妄想境不加了知，於無了知不辯眞實。」〈賢善首章〉云：「是經名爲頓教大乘，頓機衆生從此開悟。」又如經言：「亦攝漸修一切羣品，譬如大海，不讓小流。」則知本經正被在頓，旁亦攝漸。彼聞經而先獲理解，漸事行修者，固無所礙；但不若頓入頓超者之受益，乃爲此經正被之機耳。

丙、〔注重在行〕 佛學有境、有行、有果。境者，知識之對象；行者，實地之修習；果者，功效之確證。三者雖有偏重，決無偏廢；非如世間講學，只求知解，不求效果。故佛經有注重在境而多分說境者；有注重在行若果，而多分說行說果者；亦有平均說之者。此經則特重於行，雖說境而明境在行，雖說果而明行之果。如文殊請問如來本起因地法行，其所對境，乃起行之因地可見。〈普賢〉、〈普眼〉二章，全明修行。他如說行位、行法、行過患、行方便等，皆可見注重在行。此從正面而言。又從反面亦可見此經不重知解：如〈金剛藏章〉云：「猶如空花，復結空果，展轉妄想，無有是處。」〈淨諸業障章〉云：「無令求悟，唯益多聞，增長我見，但當精勤，降伏煩惱」等。尤有進者，經名圓覺，而十二菩薩中有圓覺菩薩，此菩薩所問，乃爲入手方便，從中可見此經不特注重在行，尤特別注重入手方便之行。

上來略以三條提示，則此經全部之義，已如網在綱，有條不紊。

〔參考資料〕 圓瑛《圓覺經講義》；《經典研究論集》（《現代佛教學術叢刊》91）。

圓密一致

日本天台密教的根本體系，爲最澄所創。所謂「圓」，指天台法華的圓教，所謂「密」，指眞言密教。天台密教（台密）的開祖最澄撰《天台法華宗年分學分式》，規定止觀（天台圓教）、遮那（密教）二業爲叡山學僧的必修課程，而提倡圓密一致說，主張釋迦與大日名異體同，認爲《法華經》也屬密教，其地位與《大日》、《金剛頂》諸經相當，並視天台法華和密教的教旨相同。但東密則主張釋迦、大日二者別體，認爲《法華經》屬顯教，其地位略遜於《大日》、《金剛頂》等經，因此主張密勝顯劣。此二家之說法截然不同。

圓頓止觀

三種止觀之一。「漸次止觀」以及「不定止觀」之對稱。指不經過由淺入深的階段，一開始即緣純一實相，以體證「實相外更無別法」境界的止觀。

據《摩訶止觀》卷一（上）以及《止觀輔行傳弘決》卷一之二所述，圓頓行者初觀實相雖無初後別，但以二十五方便爲豫修，後以十法成乘爲正修。正修中，就「通」而言，於日常起動不止的吾人第六意識，簡去善惡二心，在羸劣無記的陰妄一念上凝作三千三諦妙觀，住純一實相，其行相除實相外不見別法；就「別」而言，猶如隨自意三昧，縱任善惡無記三性，廣就六作（行住坐臥語默）、六受（六根領納六境）而豁達自在地修止觀。

圓頓止觀與漸次、不定二止觀都是智顗得自慧思所授，其《摩訶止觀》十卷，即在詳說圓頓止觀。

◉附一：智顗《摩訶止觀》卷一（摘錄）

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不眞實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道。己界及佛界，衆生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集故無世間，無道無滅故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。

◉附二：田村芳朗著・慧嶽譯〈天台法華的眞理觀〉（摘錄自《天台思想》第一部第二章）

所謂「止」是停息心的動搖，住於本源的

眞理；「觀」是以不動的心智的努力，正確的即事物而觀察眞理。故止屬定，觀屬慧。合起來則可用寂照、明靜來解釋。

從假入空，從空入假，中道第一義，是依「觀」（三觀）而樹立的。天台智者大師又將之運用於「止」，立「體眞止」、「方便隨緣止」、「息二邊分別止」。所謂「體眞止」，乃體認空的眞理而安住的意思；「方便隨緣止」是以巧妙的方便，隨緣於現實（假）諸相而安住，「息二邊分別止」是平息空與假的二邊分別，由不執而住於不偏的中道。要之，三止三觀是空假中三諦的體驗、實踐面。

為了三止三觀之說明與理解的方便，故將它說成是階段性的（次第三觀），其實它本來是同時的（不次第三觀）。從假入空觀就是從空入假觀，就是中道第一諦觀。即空即假即中；若是空的話，則一切皆空；若是假的話，則一切皆假；若是中的話，則一切皆中。《摩訶止觀》卷五（上）說（大正46・55b）：「一空一切空，無假中而不空；一假一切假，無空中而不假；一中一切中，無空假而不中。」把握三止三觀的同時性、一體性，此稱為「圓頓止觀」或「一心三觀」；天台智顗以此為止觀的終結。

在修習眞理的實踐中，首先捨去對自己執著之人我見（主觀的）與執著於對象的法我見（客體的），而成為人空（人無我）、法空（法無我）及人法不二、空。這就是從假入空觀，是從二到不二。又再從對人法不二、空的熟習，而能將人（自己）與法（對象）自在的顯現和活動。此即從空入假觀，是從不二到二。最後，攝持為空即假、假即空、不二而二、二而不二，此即中道第一義觀。

空、假、中的相即

修習眞理的方法包含著上述的階段，但這些階段本來却不是隔別的。譬如人空是捨棄自己的主觀；換言之，即是以對象為對象的客觀性看法。這就是說，把對象當作對象而自在的活動。另一方面，法空是客觀地看待對象而不執，換言之，就是確立自己的主體性。這就是說，把自己當成自己而自在的活動。

前述人馬一體的實例，所謂「鞍上無人，鞍下無馬」，不是捨棄馬走與人騎的狀態，而是強調馬走得很好而人也能巧妙的駕御，即如名馬由名騎士騎乘而成為一體的狀態。故從假入空，即為從空入假。掌握不二、空不外就是二假之正確的活動。

再舉一個生活上的例子，如騎脚踏車，最初見到車時，始知如何騎法（法我見・客體的），其次，便是要如何才能將車隨順自己的運用（人我見・主觀的）。但實際騎上去的時候，並不如想像的順利，即容易導致摔倒致傷，雖傷而再騎，騎而再傷的狀態（生死輪迴）。這是無法運用AB不二、空的眞相，而執於AB二相的形態，即迷於AB二相（迷有）。

但在不知不覺中，却能順利的騎好脚踏車。此時乃無車與自己的意識（空），此即不二一體的契合。但是這個不二、空的狀態不是不騎車，而是車作為車而正確的動（人空・客觀的），自己也作為自己而自在的騎車（法空・主體的）。AB不二、空，即AB二者正確的活用（妙有）。因此AB不二與AB是二，絕不是不同的。所有被稱為專家技藝的，都是透過這種經驗，在不知不覺中學會的。

由從假入空、從空入假，以至空即假、假即空的次第性、階段性的說法，乃是為了說明的方便或理解、修習的方便而施設的。對於眞理的本質而言，本來從始就是即空即假即中。因誤解而固執於空，墮落於虛無，失去現實的生成與展開的就是二乘（小乘）者。本來而眞實的「空」，是具有現成現實的生成與展開的，這稱為「眞空妙有」。在龍樹菩薩的《中論》〈觀四諦品〉第二十四說：「由於空性的成立，所以一切成立，若空性不成立，則一切不能成立。」這就是主張，一切皆空即一切皆成。故天台智者大師强調圓頓止觀乃至一心三觀。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷十（上）；《止

觀義例》；《止觀大意》；《法華經三大部讀教記》卷十五；《止觀輔行講義》卷一；《止觀輔行講述》卷一；安藤俊雄《天台學——根本思想とその展開》。

圓頓成佛論

一卷（或二卷）。朝鮮・普照知訥（1158～1210）著。明・萬曆三十二年（1604）於慶南能仁庵出版，爲表現知訥華嚴學與禪思想的重要著作。

本書係作者見所處時代的佛教呈現教禪對立、相爭的局面，爲了消除教者對禪的誤解，並使教禪二者通入一實無諍的法門，乃引用《華嚴經》、李通玄的《新華嚴經論》、《大乘起信論》、《證道歌》等書，以自問自答的方式，從禪宗與教宗一致的立場，闡述頓悟成佛的方法。並闡明禪契於華嚴大旨的原因，提倡禪與教在根本上並不相違。

圜悟佛果禪師語錄

二十卷。宋・圜悟克勤撰，虎丘紹隆等編。收在《大正藏》第四十七册、《禪宗全書》第四十一册。

圜悟克勤，俗姓駱，字無著，號佛果，北宋・嘉祐八年（1063）生，彭州崇寧（四川省崇寧縣）人，爲臨濟宗楊岐派僧。嘗住澧州（湖南省澧縣）夾山寺、東京（河南省開封縣）天寧寺等剎，獲賜號「圜悟禪師」。有弟子大慧宗杲、虎丘紹隆等人。著作則有《碧巖錄》十卷、《佛果擊節錄》二卷、《圜悟心要》二卷等。

本書卷首載耿延禧、張浚之序，卷一至卷八收成都府崇寧萬壽禪寺等諸會的上堂語，卷八至卷十二收小參，卷十三收小參、普說，卷十四至卷十六收法語，卷十六至卷十八收書、拈古，卷十八、卷十九收頌古，卷二十收偈頌、眞讚、雜著、佛事。

圓覺經道場修證儀

十八卷。唐・圭峯宗密（780～841）撰。又名《圓覺經修證儀》、《圓覺廣修證儀》、《圓覺修證儀》。收在《卍續藏》第一二八册。成書年代不詳。

本書係依《大方廣圓覺修多羅了義經》（即《圓覺經》）所說，闡明佛教行者在實際修行與宗教行事方面，所應行的懺悔滅罪法及坐禪觀法，並制定讚仰諷誦加行禮拜的行法。

本書內容如下：卷一爲道場法七門，即觀修、簡器、呵欲、棄蓋、具緣、嚴處、立志等；卷二至卷十六是敍述啓請、供養、讚歎、禮敬、懺悔、雜法事、旋遶、正思等禮懺法八門；卷十七、十八則列舉總標、調和、近方便、辨魔、治病、正修、善發、證相等坐禪法八門；卷末收錄裴休的〈讚圓覺〉，以及行霆的〈用圭峯圓覺修證儀十二章頌分各成一頌〉。

此書承繼道安至智顗之實修體系，書中引用智顗《天台小止觀》之處甚多。其特色在於巧妙地將華嚴與禪加以結合。本書與唐・慧覺《華嚴經海印道場懺儀》四十卷並稱，是現存各種禮懺中篇幅較大的一部。其後宋僧淨源將本書簡化爲《圓覺經道場略本修證儀》一卷。

〔參考資料〕《新編諸宗教藏總錄》卷一；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

塚本啓祥（1929～　）

日本佛教學者、文學博士。熊本縣人。先後畢業於熊本大學法文學院哲學系、立正大學研究所（碩士課程，專攻佛教學）、東北大學研究所（博士課程，專攻印度佛教史學）。歷任東京、東北、九州、熊本、立正女子、立正等大學講師、教授、院長等教職。1961年首獲第四屆日本印度學佛教學會獎，後又以博士論文《初期佛教教團史の研究》，於1966年獲當年度之日本宗教學會獎。

氏自1972年以迄1976年，曾三度親赴印度、尼泊爾、錫蘭、巴基斯坦、阿富汗等國，實地調查佛蹟。在其專攻之佛教學、印度佛教史學方面，氏亦以對阿育王碑文之研究而馳名學界。主要著作另有《アショーカ王》、《アシ

ョーカ王碑文》、《佛教史入門》、《佛陀》等書。

塚本善隆（1898～1980）

日本佛教學者。愛知縣人。爲近世日本學術界之中國佛教的權威學者。西元1926年畢業於京都帝國大學。1928年到中國北京輔仁大學留學。其後，專門從事中國佛教史的研究。1933年以《唐中期的淨土教——以法照禪師爲主》一書，獲文學博士學位。歷任京都大學教授、佛教大學講師、京都大學人文科學研究所所長、京都國立博物館館長、日本學士院會員。

氏自1928年至1978年，先後九次至中國從事學術研究。中國西安香積寺的復興、善導寺的修葺，氏出力甚多。著述有《塚本善隆著作集》七册行世。

塗香（梵vilepana、upalepana，巴vilepana，藏byug-pa）

古印度人的生活習慣之一。又稱塗身或塗妙香。即以香塗身，以消除體臭或熱惱。《毗尼母經》卷五云（大正24·828b）：「天竺土法，貴勝男女皆和種種好香，用塗其身，上著妙服。」又依《大智度論》卷九十三、卷三十載，印度自古暑熱甚烈，人體易生臭氣，故其地風俗遂以旃檀木或種種雜香擣磨爲粉末，用以塗身、熏衣並塗地壁。

關於塗香的功德，《華嚴經》〈普賢行願品〉卷十一載有：增益精氣、令身芳潔、調適溫涼、長其壽命、顏色光盛、心神悅樂、耳目精明、令人強壯、瞻覩愛敬、具大威德等十功德。但是，《毗尼母經》卷五云（大正24·828b）：「六羣比丘如俗人法，用香塗身，諸檀越嫌之，云何比丘如俗人法。世尊聞已，制一切比丘不聽用香塗身。」沙彌十戒中也有不著香華鬘、不以香塗身的禁制，可知佛制比丘、沙彌不得如俗以香塗身。

《中阿含》卷十五〈三十喻經〉云（大正1·519a）：「舍梨子！猶如王及大臣有塗身香、木蜜、沉水、旃檀、蘇合、雞舌、都梁。舍梨子！如是比丘、比丘尼以戒德爲塗香。」舊譯《華嚴經》卷二十五云（大正9·557a）：「淨戒以爲香，七覺爲華鬘，禪定爲塗香。」《大日經疏》卷八云（大正39·659c）：「復次若深祕釋者，塗身是淨義。如世間塗香，能淨垢穢息除熱惱。今行者以等虛空閼伽洗滌菩提心中百六十種戲論之垢，以住無爲戒塗之，生死熱惱除滅得清涼性，故曰塗香。」此上所引諸文，皆示出家之人應以淨戒或禪定滌淨心垢，以別於世俗人之以香塗身。

但是，以塗香供養諸佛、菩薩，亦能獲致大功德，故密教將塗香與閼伽、華鬘、燒香、飲食、燈明等並稱爲六種供養。《金剛頂經瑜伽修習毗盧遮那三摩地法》云（大正18·330c）：「次結金剛塗香印，以用供養諸佛會，散金剛縛如塗香，香氣周流十方界。眞言曰：唵蘇巘馱儗。由以金剛塗香印，得具五分法身智。」

《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》云（大正19·599b）：「即結塗香印：先舒右手，竪掌向外，以左手握右手腕，作塗香勢即成。眞言曰：曩莫三滿多沒馱南尾戍馱獻度納婆嚩野娑嚩訶。當運手印誦眞言時，觀想從印及眞言不思議加持願力法中，流出無量無邊塗香雲海，遍塗諸佛、菩薩、一切聖衆淨妙色身及其剎土。由作此法，獲得現當來世戒定慧解脫，解脫知見五無漏蘊法身之香。」

《蘇悉地羯囉經》卷上〈塗香藥品〉依佛蓮金三部、息災增益降伏三種法、上中下三種悉地，而分別揭示不同的塗香方式，即（大正18·609b）：

「佛部供養諸香樹皮及堅香木，所謂旃檀沉水天木等類，並以香果如前分別和爲塗香。蓮花部用諸香草根花果葉等和爲塗香。金剛部用或有塗香具諸根果。先人所合成者，香氣勝者，通於三部。或唯用沉水和少龍腦以爲塗香。佛部供養唯用白檀和少龍腦以爲塗香。蓮花部

用，唯用欝金和少龍腦以爲塗香。金剛部用紫檀塗香，通於一切金剛等用。肉豆蔻脚句羅惹底蘇末那或濕沙蜜蘇澀咩羅鉢孕瞿等，通於一切女使者天塗香供養。甘松濕沙蜜肉豆蔻用爲塗香獻明王。用諸香樹皮用爲塗香獻諸使者。隨所得香用爲塗香獻地居天。唯用沉水以爲塗香，通於三部九種法等及明王妃一切處用。或有別作扇底迦法用白色香，補瑟徵迦法用黃色香，阿毗遮嚕迦法用以紫色無氣之香。若欲成就大悉地者，用前汁香及以香菓。若中悉地，用堅木香及以香花。若下悉地，根皮花菓用爲塗香，而供養之。」

又，在金剛界曼荼羅三十七尊中，外四供養之一，即爲金剛塗香菩薩。在胎藏界曼荼羅觀音院中，安置在水吉祥菩薩的前右方，稱爲塗香菩薩。在金、胎兩界中均用以表顯塗香供養的本誓。就中，塗香菩薩的形像是二手合掌持含蓮，長跪向內。

〔參考資料〕 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《中阿含》卷十五〈轉輪王經〉、卷十九〈迦絺那經〉、卷三十六〈象跡喩經〉、卷四十四〈鸚鵡經〉；新譯《華嚴經》卷二十五、卷五十九；《法華經》卷四〈法師品〉、卷六〈隨喜功德品〉；《大日經》卷二〈具緣品〉、卷七〈供養儀式品〉；《大日經疏》卷七。

塗灰外道（梵Bhasman）

古代印度十六外道之一。又作灰塗外道，或獸主外道（Pāśupata）、牛主外道。即遍身塗灰，以苦行祈求昇天，崇拜大自在天（Maheśvara）的外道。

此外道以大自在天爲萬物的創造神，全身塗灰，飲糠汁沸湯，持牛、狗、雞、雉等戒，殺羊祭祀大自在天，執此爲解脫之因。《大般涅槃經》卷十六〈梵行品〉云（大正12・462a）：「不食鹽肉五種牛味，常所飲服糠汁沸湯，受持牛戒狗雞雉戒，以灰塗身，長髮爲相。以羊祠時，先呪後殺，四月事火，七日服風，百千億花供養諸天，諸所欲願，因此成就。」

又，《華嚴經隨疏演義鈔》卷十三云（大正36・102a）：「或謂自在梵天等生者，此有三計，一即塗灰外道並諸婆羅門，共計自在天是萬物之因。」

自在天又名獸主（Paśupati），此外道學彼天之法，故又稱獸主外道或牛主外道。《俱舍論光記》卷九釋之云（大正41・172c）：「播輸鉢多外道，此云牛主。主謂天主，摩醯首羅天乘牛而行，故名牛主。此外道學彼天法，從彼爲名，故名牛主。此外道受持頂上持一髻子、身體塗灰。」《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43・245a）：「作諸事業，顯我勝用能爲作者，此即獸主，遍出等計，謂有外道，名播輸鉢多，翻爲獸主。如一瞿聲，別目於牛，通名於獸，但言牛主未善方言，非但與牛而爲主故。」

〔參考資料〕 《經律異相》卷三十九；《俱舍論實疏》卷九；《大慈恩寺三藏法師傳》卷四；《南海寄歸內法傳》卷一；《玄應音義》卷二十三；《華嚴經疏鈔玄談》卷八；《大日經疏指心鈔》卷八。

塔（梵stūpa，巴thūpa，藏mchod-rten）

指埋藏遺骨、經卷，或爲標示特別靈地而造的建築物。塔（㙮）是略稱，具稱爲塔婆，或窣覩波、數斗婆、私偸簸、蘇偸婆等，意譯方墳、圓塚、歸宗或高顯、聚相、滅惡生善處等。

錫蘭俗語稱塔爲dagoba。又，另有一說，謂塔與支提（caitya）同義，但是，塔婆以外的建築物也叫作支提，所以兩者應不完全同義。《法華經疏》卷十一說，有舍利的稱爲塔婆，無舍利的稱爲支提。然又舉另一說法，謂無關舍利之有無，皆名支提。中國之稱塔爲浮圖，係根據支提或支提浮圖之語而來。

相傳釋迦牟尼佛曾知地下有迦葉佛的舍利，而以土覆其地爲塔。由此傳說，可知造塔是古印度貴族的埋葬法，如同其他民族間所行的埋葬法，把土高高堆起，用以有別於平地。依《增一阿含經》卷十九所說，值得起塔供人禮拜的，只有佛、辟支佛、聲聞、輪王。眞諦三

藏引《十二因緣經》說，爲如來起塔，可造露盤八重以上。菩薩、緣覺、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹等漸次減少，至輪王則僅爲一盤。又，《僧祇律》說，也可爲凡僧起塔，但無露盤。以上所述，見《華嚴經探玄記》卷八。

衆所周知，往昔在迦毗羅衛國與舍衛國早有拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛塔之建造。相傳釋迦牟尼佛的遺骨（舍利）被分爲八份，各各造塔供奉。其中之一由釋迦族所造的塔，近年在尼泊爾國境發現。此外，據說爲阿難等佛弟子所造的全身塔或碎身塔，今尙在阿摩羅瓦齊、巴路特、山崎等地，據推定係西元前二、三世紀左右所建造，屬於阿育王時代的建築，如同山崎塔一樣，至今還保存著幾近完整的塔形。

《雜阿含經》卷二十三記載，阿育王曾修繕拘那含牟尼佛等古塔，並造八萬四千新塔。但是，阿育王是否眞的造八萬四千塔？則不得而知。屬於此一時代所造的塔，有半圓球狀的塔身，從其頂點穿一小孔垂直達地平面上，底部藏置舍利等遺物。周圍爲禮拜道；外側設石欄，有四門。以寶蓋或寶瓶遮蓋在頂上縱孔。此即後世所謂的「相輪」。或在塔身半腹造步道以及階梯。石欄與四門有巧妙的雕飾，至於塔身的修飾就比較少。

此後經三、四百年，佛教盛行於北印度，屬於此時所建造的塔，塔身是長圓筒形立在方形的基壇上，無石欄與四門，塔身與基壇周圍有裝飾。此類塔婆遺存於北印度、阿富汗、新疆等地，其中構造宏偉且比較完整的遺塔，是在北印度馬尼卡拉（Manikyala）的大塔。除了上述兩種之外，另有一類是後世流行於我國、日本等地的多重塔，此由《西域記》卷二〈犍馱邏國〉條所記載的迦膩色迦大塔之記事中可知。

《摩訶僧祇律》卷三十三記載迦葉佛塔云（大正22・497c）：「下基四方周匝欄楯，圓起二重，方牙四出，上施盤蓋，長表輪相。」又云（大正22・498a）：「四面作龕，上作師子、象種種彩畫，前作欄楯，安置花處，龕內懸繒幡蓋。」

此外又說四面作種種園林、池沼或寶支提。

一般而言，造塔是爲供奉遺骨，但也有爲供奉佛的爪髮、牙齒、鉢衣之類而造塔。或在與佛陀一生行歷中主要事件有關的地方設塔紀念，如在佛生處、成道處等造四塔、八塔之類。又，有如在靈鷲山的登山道所設的下乘、退凡二塔。以上各種塔或是埋藏品不同，或是建造的目的不同，但同樣都設置在屋外的地上。

後來流行造小形的供養塔，在塔內供奉佛舍利或經文。供奉的經文代表佛舍利，被稱爲法舍利，大多以「諸法緣起頌」作爲小形供養塔所供奉的經文。《造塔功德經》中詳說造塔法以及造塔功德。如云（大正16・801a）：「其狀高妙出過三界，乃至至小如菴羅果。所有表剎上至梵天，乃至至小猶如針等。所有輪蓋覆彼大千，乃至至小猶如棗葉。於彼塔內藏掩如來所有舍利、髮、牙、髭、爪，下至一分，或置如來所有法藏十二部經，下至於一四句偈，其人功德如彼梵天。」

又，《右繞佛塔功德經》也述說禮拜佛塔的功德。在印度古代的雕刻中，以右繞佛塔表示恭敬狀的作品爲數不少。

現在仍遺存在新疆地區的古塔，與遺存在北印度的古塔，大體而言並無差異。同樣在方壇上置圓筒塔，但壇是二重或三重。在雕飾方面，由於塔已荒廢，故不得而知。在喀什噶爾北方與和闐北方也有保存比較完整的古塔。西藏的塔，肩部顯著的擴大，塔前有龕。緬甸、泰國、越南等地，塔的形狀，異於前述諸塔。

在我國，塔的形式，與上述印度等地的塔，大異其趣。造塔風習或許是從北印度、新疆等地傳入我國，再加上風土民情的變化而發展成一種木造的塔。依據《佛祖統紀》卷三十六的記載，東晉成帝咸和五年（330），會稽永

興的許詢捨宅，立崇化寺，造四層塔。北魏時，洛陽永寧寺的九層塔，甚爲壯觀，可媲美北印度犍馱邏的迦膩色迦大塔與日本平安京法勝寺的大塔。依《洛陽伽藍記》卷一云（大正51・1000a）：

「中有九層浮圖一所，架木爲之，舉高九十丈，有刹復高十丈，合去地一千尺。去京師百里遙已見之，（中略）刹上有金寶瓶，容二十五石，寶瓶下有承露金盤三十重，周匝皆垂金鐸，復有鐵鎖四道，引刹向浮圖四角，鎖上亦有金鐸，鐸大小如一石甕子。浮圖有九級，角角皆懸金鐸，合上下有一百二十鐸。浮圖有四面，面有三戶六窗，戶皆朱漆，扉上有五行金鈴，合有五千四百枚。」

此塔塔高號稱百丈，日本法勝寺的八角九重塔塔高爲八十四丈，北印度迦膩色迦塔高四十餘丈。

可惜在我國古代，木造建築的古蹟極少，加上元、明以後，塔的式樣發生很大的變革。所以，要研究古代的塔婆建築，往往須根據隋唐前後的記錄以及遺存在日本的古塔來推究。

◉附一：〈帕高達（pagoda）塔〉（摘譯自《亞細亞歷史事典》）

帕高達（pagoda）塔，特指印度以及印度文化系統國家的高塔狀建築物。西元十六世紀經由葡萄牙人傳入西歐。原語不詳，有人以爲是錫蘭語dāgaba（轉化成dagoba）的訛傳。dāgaba意指窣堵波。源自巴利語dhātu-gabbha，亦即梵語之dhātugarbha（舍利藏所、舍利塔），原意係指佛教所特有的半球狀、中間實心的建造物。此外，堆積成高塔狀、印度人稱爲西卡拉（sikhara）的建築，也可稱作帕高達（例如馬曼拉普拉姆的七岩石寺院，稱爲七帕高達；科那拉庫的印度教寺院則稱爲黑帕高達）。又，緬甸的佛教建築有作高塔形的，也有窣堵波形的，但一律稱爲帕高達。同時東南亞各國高大的建築物也適用此語，甚至連中國的石造塔婆，日本的三重塔、五重塔等皆可用此稱謂。

◉附二：見心〈東西南北話浮圖〉（摘錄自《法音》雜誌1985年五月號）

中國的佛塔，源出印度。它在伴隨佛教東來的過程中，又融合了中國的建築風格和藝術特色，使佛塔這一獨特的宏偉結構在中國廣袤的大地上綻開了千姿百態的藝術之花。如今，我們在長城內外，大江南北，到處都可以看到雄偉挺拔、高標雲際的寶塔，既美化了我國的山河大地，也爲人們研究中國古代建築提供了可貴的實物資料。這裡介紹的是有關佛塔的一些零星資料，見聞有限，未必完全準確，略資談助而已。

〔現存最古老的塔〕 河南嵩山嵩岳寺塔，十二角十五層，高四十餘米，塔檐密接，外型優美。北魏孝明帝正光年中（520～524）所建，是我國現存古塔的元老，歷時一千四百餘年，仍巋然屹立。

〔最新的塔〕 北京西山八大處靈光寺的佛牙舍利塔，1958年動工興建，1964年落成開光，塔高五十點九米，八角十三層。第二層內有純金塔一座，供奉釋迦牟尼佛靈牙。

〔最高的塔〕 洛陽永寧寺木塔，建於北魏孝明帝熙平元年（516），高達一千尺。可惜這座舉世聞名的高層建築，不幸在永熙三年（534）二月被火焚毀，只在人間閱歷了十八度春秋。現存最高的塔是河北定縣開元寺塔（又名料敵塔），八角十一層，高八十四米，與上海二十四層樓的國際飯店的高度不相上下，建於宋・咸平四年（1001），有將近一千年的歷史。

〔最矮的古塔〕 吳越王錢俶造金銅供塔，只有二十厘米高，小巧玲瓏，便於攜帶供養。

〔最小的古塔〕 北京妙應寺的香泥塔，只有拳頭大小，顯得古樸莊重，造於遼道宗壽昌二年（1096），原藏白塔中，重修白塔時發現，今陳列在該寺文物室。

〔層級最多的塔〕 唐・咸通年間（860～873）僧雲皎在浙江湖州飛英寺修建石塔，計三十七級，層檐密接。比該寺現存的八角七層塔（南宋・紹興年間建）要多三十層。

〔層級最少的塔〕 南京長干寺塔，係晉・咸安二年（372）簡文帝所建，只有三層。現已不存。

〔現存最高的木塔〕 山西應縣佛宮寺釋迦塔，八角，外觀五層，夾有暗層四級，實爲九層，通高六十七點一三米，建於遼・清寧二年（1056），是我國現存最古老最高大的木塔。

〔最古老的鐵塔〕 鎮江北固山甘露寺鐵塔，八角，七級，高二十四米，唐・寶曆間（825～826）李德裕所建，已有一千一百六十多年的歷史，比湖北當陽玉泉寺鐵塔（八角，十三層，高十七點九米，建於北宋・嘉祐六年）要早二三五年，比山東濟寧鐵塔（建於北宋・崇寧四年，原爲七級，明・萬曆九年重修時增至九級，高二十三點八米）要早二七九年。

〔花塔〕 廣州六榕寺塔，始建於梁・大同三年（537），北宋・紹聖四年（1097）重建。高五十七米，八角，九級，每級皆有暗層，計八明九暗，合九層十七級。由於塔形華麗壯觀，宛如一根花柱直插雲霄，俗稱「花塔」。

〔別緻的六和塔〕 杭州錢塘江畔的六和塔，北宋・開寶三年（970）吳越王錢俶爲鎮江潮而建，宣和中毀於兵火。現存磚結構的塔身建於南宋・紹興二十三年（1157）。光緒二十五年（1899）在磚塔外增建木構檐廊。今塔高五十九點八九米，八角七級，每層中心都有小室。這種磚木複合結構的塔，在我國南方還有多處，在塔羣中可算是別具風格。

〔對峙的雙塔〕 泉州開元寺雙塔，是我國現存最大的石塔。兩塔相距約二百米，東西相望。東塔名鎮國塔，始建於唐・咸通六年（865）中，初爲木構，宋・嘉熙二年至淳祐十年（1238～1250）改爲仿木結構的花崗石塔，高四十八點二四米；西塔名仁壽塔，五代梁・貞明二年（916）建，原爲木塔，北宋・政和間易爲磚建，南宋・紹定元年至嘉熙元年（1228～1237）改爲石塔，高四十四米餘。雙塔倩影相隨，亭亭並立於紫雲大殿前方。

〔三塔〕 雲南大理崇聖寺三塔，鼎足矗立於蒼山洱海之間，氣勢雄偉。大塔方形，名千尋塔，中空，十六層，高六十九點一三米，建於南詔・保和年間（824～839）。南北兩小塔爲實心，八角十三層，均高四十二點一九米，呈白色。

〔四塔〕 瀋陽法輪寺的北塔，廣慈寺的南塔，延壽寺的西塔，永光寺的東塔，分立四門，遙相顧盼，別有一番妙趣。

〔五塔〕 河北承德避暑山莊五塔門樓上，建有五座藏式佛塔，分東南西北中五方拱立，形式各異，主伴相導，引人入勝。北京西黃寺和五塔寺的金剛寶座塔，均由五座塔組成。寶座和塔身刻有佛像、飛天、獅象等紋飾，內容與密宗有關，琳琅滿目，美不勝收。

〔七塔〕 北京香山碧雲寺金剛寶座塔院的寶座塔由七塔組成。中央的一大二小共三座塔，鼎足矗立於三角形的角點上，其餘四塔，分立四隅。

〔八塔〕 青海湟中縣塔爾寺內的如意寶塔有八座喇嘛塔。塔形爲尖頂，上圓下方，取釋迦牟尼八相成道之義以爲紀念。八塔建於乾隆四十一年（1776）。這是我國建塔布局的又一形式。

〔建塔最多的地方〕 河南嵩山少林寺甘露台畔，有唐、宋、金、元、明、清歷代僧人墓塔二三〇座。塔有方形、圓形、六角形、八角形等多種不同的樣式，是我國建塔最多的地方，故稱「塔林」。南北其他古刹尚有多處保存了「塔林」，爲研究歷代塔型結構提供了豐富的資料。

〔建塔最多的人〕 傳說五代時期吳越王錢俶花十年時間，鑄就八萬四千銅塔分發各地供養。據佛典記載，印度阿育王也曾造八萬四

千塔，供養佛陀舍利。他們二人可說是造塔最多的人。

◉附三：震華〈佛塔考略〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》59）

中國佛塔之創始

中國建塔，始於何時何地何人，對此問題之答案，有下列各種異說：據唐·道世大師，則主張周文王時，於坊州檀臺山造大磚塔爲始（《法苑珠林》三十八），但彼亦係根據古老之傳聞，無堅實之歷史可證，故其說似不可靠，其較有歷史事實之明證者，當以漢明帝建白馬寺塔爲可近信（《佛祖統紀》五十四），而時人丁仲祜居士，則依《唐高僧傳》指吳·孫權所建立之建初塔爲最古（《佛學大辭典》），按建初塔塔基，在今首都報恩寺，寺經洪楊之後，已形衰落，塔亦無存。

又楊衒之《伽藍記》云：「漢明帝崩，起祇洹（塔）於陵上，自此百姓墳冢，或作浮圖者焉。」據此民間之造浮圖，其風氣亦甚古，而《續述征記》却謂：「西去夏侯塢二十里東一里，即襄陽浮圖也，汲水逕其南，漢·熹平中，某君所立，死因葬之，其弟刻石立碑，以旌厥德，隧前有獅子天鹿，累磚作百達柱八所，荒蕪頹毀，凋落略盡矣。按熹平爲漢靈帝年號，中國之有浮圖，當始見於此，惜某君不傳其姓名，所云累磚作百達柱八所，豈即浮圖之古制乎？」余按靈帝爲明帝後第七帝，當知墳前之立浮圖，明帝時既開端，靈帝時已成習慣，故《征記》所考，不可爲據，同時可以證實中國之有浮圖，不自靈帝熹平爲始，而自明帝永平爲始也，又不自民冢浮圖爲始，而自佛寺浮圖爲始也，佛寺浮圖又以白馬寺爲正當之信史，檀臺建初二說，爲附屬之參考焉。

《魏書》〈釋老志〉謂：「自洛中構白馬寺，盛飾浮圖，畫迹甚妙，爲四方式，凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級至三四五七九，世人相承，謂之浮圖，晉世洛中浮圖，有四十二所矣。」蓋當大興年中，於潛董汪，爲造浮圖最出力之人，石趙時勒虎二君，敬重佛圖澄，亦廣造寺塔，故浮圖得日以增加，但此時猶多在京城境內，及至魏時，文成孝明二帝，俱勅諸郡建浮圖，而後民衆始漸知有此物，爾後隋文帝詔諸郡建百一十塔，可算造塔之最盛時期，宋時吳越王造八萬四千小銅塔，其數量可謂最鉅，但工程遠遜於前，總之亦非短期可能成辦，由宋以降，歷朝皆有建築與修造，惟民國以來，連年兵火，政府忙於應接，已無暇致力於此。

塔之體質

塔之體質，向無固定之規例，凡物質中之可以堆砌雕琢者，皆可爲之，昔者印度所造諸塔，大都石質爲多，磚質次之，而塔之大小高低，亦無一定，往往於一處建立數十塔，鱗次相望，遠近輝映，如《大唐西域記》四記：「那僕底國闍林伽藍中，有窣堵波，高二百餘尺，無憂王之所建也，其側則有過去四佛座，及經行遺蹟之處，小窣堵波，諸大石室，鱗次相望，不詳其數，並是劫初已來，諸果聖人，於此寂滅，差備難舉，齒骨猶在，繞山伽藍，周二十里，佛舍利窣堵波，數百千所，連隅接影。」今再將塔之各種體質，滙記於次：

⑴**寶塔**：用珍寶嚴飾之塔，名爲寶塔。《法華經》〈寶塔品〉曰：「爾時多寶佛，於寶塔中，分半座與釋迦牟尼佛。」

⑵**木塔**：鄮縣有舍利塔，太守褚府君云：「海行者，述島上有烏石作道人，形頗有衣服，褚令鑿取將視之，石紋悉如袈裟之狀，梁祖普通三年，重其古蹟，建木浮圖，堂殿房廊，周環備滿，號阿育王寺。」（《三寶感通錄》一、《法苑珠林》三十八）

⑶**甎塔**：坊州樂華宮寺南二十里許，俗號檀臺山，上有古塔基，甚宏壯。古老傳云：「昔周文王於此遊獵，見有沙門執錫持鉢，山頭立住，喚下不來，王遣往捉，將至不見，遠看仍在。乃勅掘所立處深三丈，獲得鉢杖而已，王重之爲聖，故爲起甎塔一十三層。」（《法苑珠林》三十八）

⑷石塔：晉・興寧二年，沙門慧力於瓦官寺造石多寶塔一所。（《弘贊法華傳》一）

⑸鐵塔：唐・李德裕於潤州北固山之東南，建鐵浮圖七級。（《京口三山志》）

⑹銅塔：宋太祖時，吳越王錢俶，天性敬佛，慕阿育王造塔之事。用金銅精鋼，造八萬四千塔，中藏《寶篋印心呪經》。（此經功德云：造像造塔者奉安此呪即成七寶，即是奉藏三世如來全身舍利）布散部內，凡十年而訖功。（《佛祖統紀》四十四）

⑺土塔：高麗遼東城傍塔者，古老傳云：「昔高麗聖王出現，案行國界，次至此城，見五色雲覆地，雲中有僧執錫住立，旣至便滅，遠看還見，傍有土塔三重，上如覆釜。」（《三寶感通錄》一）

⑻香塔：印度之法，香末爲泥，作小窣堵波，高五六寸，書寫經文，以置其中，謂之法舍利也。數盈積，建大窣堵波，總聚於內，常修供養。（《西域記》九）

⑼沙塔：《法華》〈方便品〉云：「乃至童子戲，聚沙爲佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。」又《經律異相》四十四有五百童子聚沙爲塔之故事。

⑽糞塔：西域乾陀羅城東南七里，有雀離浮圖，推其本源，乃是如來在世之時，與諸弟子遊化此土，指城東曰：「我入涅槃後二百年，有國王名加尼色迦，在此處起浮圖。」佛入涅槃後二百年，有國王字加尼色迦，出遊城東，見四童子，壘牛糞爲塔，高可三尺，俄然即失矣，王怪此童子，即作塔籠之。（《西域記》）

層級

愼諦三藏引《十二因緣經》云：「八人應起塔：㈠如來，露盤（猶言層）八重以上。㈡菩薩，七盤。㈢緣覺，六盤。㈣羅漢，五盤。㈤阿那含，四盤。㈥斯陀含，三盤。㈦須陀洹，二盤。㈧輪王，一盤。若見之不得禮，以非聖塔故也。」又依《僧祇律》，凡僧亦起塔，謂持律法師、營事比丘、德望比丘應起塔，旣非聖人，總無露盤，仍使在屏處，若違之則結罪，故今之圓寂比丘，多有建石塔者。此塔在禪家名無縫塔，又名卵塔，推其立名之源，由南陽忠國師對代宗謂：「爲老僧作個無縫塔」（《傳燈錄》〈忠國師章〉）爲始，後之禪者托斯語空亡僧，削尖石團圝而無縫稜，無層級，呼爲無縫塔。無縫塔之形如鳥卵，因名卵塔。《雪峯存禪師錄》〈難提塔銘〉曰：「土主曰松山，卵塔號難提。」

中國歷來建造佛塔，層級多不依經爲準。有三級者：如晉之咸安二年，簡文帝在金陵長干寺所立之塔。有四級者：如晉成帝時，尙書許詢所建之塔。有五級者：如北魏太祖詔京城所立之塔。有七級者：如唐太宗勅建牛首山塔。有九級者：如漢明帝初建白馬寺塔。有十級者：如後周所建之開封繁塔。有十一級者：如宋太宗勅建開寶寺塔。有十二級者：如梁武帝勅建同泰寺塔。有十三級者：如坊州檀臺山之古塔。有十五級者：如隋文帝時辛彥所建之塔。有十六級者：如貴州龍里縣古福洞之塔。有十七級者：如隋時營州梵幢寺之古塔。有三十七級者：如唐・咸通中僧雲皎所造之湖州飛英寺石塔。

普通所習見之塔，其上上層級之範圍，大都逐次縮小於下下層級。其形象往往有下纖上錐之勢。但有一類浮圖，下級龐然位於地上，上級忽然小至數倍，觀之髣髴成爲兩截，上下不能連貫一氣者。不過此種式樣，爲特殊之例外建築，國中却不多見。如開封繁塔即爲一例。繁塔在開封東南城外三里許，若登龍亭頂上，便可望見之。下面三級，偉大特盛，其上頂有數小級，狀如巨體小頭之怪物。據考繁塔爲古吹臺舊址。即春秋時晉・師曠奏樂處。建於後周，共十級，各爲六方形。每方之寬度約二丈四尺，則周圍實有十四丈四尺。每級外壁鑿洞極多，洞中均塑佛像，雕鏤精細絕倫。明太祖望大梁有王氣，欲壓之，乃剷除七級，今只餘三級。嗣後經另造七級置其上，仍足十級之數。塔中有趙安仁寫經，其於塔壁之間，有題名之小品石刻甚多，並皆精妙。所著地名，

尤可補《宋志》所缺，而與《太平寰宇記》互相發明。

關於塔之每層門首，有一新奇富趣之點綴，頗有記載之價值。遜清·雍正間，重修杭縣月輪山塔，塔成，乾隆帝賜以七層匾額，供奉塔中。一曰初地堅固，二曰二諦俱融，三曰三明淨域，四曰四天寶網，五曰五雲扶蓋，六曰六鰲負載，七曰七寶莊嚴。此種點綴，實能使遊者每至一層，對境遐想，心中別添一種意味。

塔之外部

㈠**高度**：塔之高度，由數寸至數尺數丈數十丈不等。如吳越王之金銅供塔，其高不過數寸。西晉鄮縣所現之舍利塔高一尺四寸。隋鄭州超化寺泉中所現之石塔，高可三尺。至如唐太宗時忻州道俗所造之鐵塔，高一丈餘。吉林農安之龍安塔，高五丈餘。四明天封寺僧伽塔，高十八丈。遼寧錦州之甎塔，高二十五丈。廣東廣州之舍利塔，高二十七丈。陝西長安之大雁塔，高三十丈。宋開寶寺所建之塔，高三十六丈。貴州龍里縣之塔，高四十八丈。杭州月輪山永明禪師所建之塔，高五十餘丈。其最高者，則莫如北魏孝明帝勅建之永寧寺塔，計高九十丈。余初見記載，猶不甚信有此高大。繼閱《續藏》第壹輯第貳編第四套所收之《佛祖統紀》（三十九）中為九十文，余疑文為尺字，於是益疑初次所發現之證據為妄。近者復於《伽藍記》內得睹此項事實之詳細說明，的確為九十丈。《統紀》文字，實係丈字之誤。此種高大之建築物，實為中國過去美術史上之創聞，想專制時代之皇家宮殿，雖稱備極華麗，其高度當絕不能與此塔並肩。即今日世界最高之巴黎鐵塔，亦不過僅與相等，而不能加乎其上。可見中國美術發達之早，實為世界各國所不及也。

東漢有陳元龍者，其家有一樓高達百尺，而在當時即非常著名。及至後代，猶有人歆羨之，如宋代大詩家陸游，在〈秋思〉中有：「欲舒老眼無高處，安得元龍百尺樓」之句。由此以觀則永寧寺塔，却為難得可貴絕無僅有之建築物。同時一般富有遊覽癖者，每凡至於有塔之地，莫不以一登為快，蓋樓臺雖能收遠近山水於几席之間，然輔佐目力不足之功能，究不如塔。古云：「欲窮千里目，更上一層樓」，移此語於浮圖，尤為精當。故各地浮圖，往往被一般文士墨客，畫入風景中矣。茲不憚繁瑣，略為言之：

瀋陽八景——「塔灣夕照」為瀋陽八景之一，塔在城西十二里，每當晴明之夕，長影橫空，映射生光。

錦州四大——「北鎮山大」、「興城牌坊大」、「義縣佛大」、「錦縣塔大」名為錦州四大。錦縣城中十字街鼓樓北，有古磚塔，六角形，高二十五丈，為唐代故大佛寺之遺蹟。

吉垣八景——「北山雙塔」為吉垣八景之一。塔在吉林城德勝門外三里許之北山，上有寺宇四層，玉皇閣後，雙塔並峙，一大一小，夏秋之際，遊人羣集。

西湖十景——「雷峯夕照」為杭縣西湖十景之一。可惜於孫傳芳入浙之際，自然倒毀，卒未得人修復，已只賸殘跡矣。

常德八景——「龍潭塔影」為常德八景之一。塔在城東德山，下有龍潭，潭水澄鮮，塔影常倒映其中，虛實對照，頗饒幽致。

晉垣八景——「雙塔凌霄」為晉垣八景之一。塔在縣城東南之郝莊，每當朝露未晞，旭日初昇之際，映塔影於汾水，似筆濡峯，插於空中。

寧夏八景——「古塔凌霄」為寧夏八景之一。塔在寧夏省治寧夏縣城內西偏之承天寺，又名西塔寺。塔形八角，高十一層，以青磚砌成。正殿臥佛，長二丈餘，曲肱而臥，覆以絳被。塔後小殿，題額「古塔凌霄」殿門之牆，鐫唐·玄奘取經事，纖細精妙。

廣州八景——「琶洲砥柱」為廣州八景之一。琵琶洲在廣州西南，江水環繞，舟楫如織。其上樹木繁茂，一望蓊然，頂上浮圖九級，矗立雲霄。

塔所在地，往往占風景之優勢，故遊人樂與登臨。而同時在心坎裏，由視覺輸入一種强度之吸引力，不但能將胸中宿垢滌除淨盡，而重行罩上一層輕快爽適之意境。且能誘引心靈，發出許多新鮮詩料。如岑參與高適、薛據同登慈恩寺浮圖云：「塔勢如湧出，孤高聳天宮，登臨出世界，磴道盤虛空，突兀壓神州，崢嶸如鬼工，四角礙白日，七層摩蒼穹，下窺指高鳥，俯聽聞驚風，連山若波濤，奔走似朝東；青松夾道馳，宮觀何玲瓏，秋色從西來，蒼然滿關中，五陵北原上，萬古青濛濛，淨理了可悟，勝因夙所宗，誓將掛冠去，覺道資無窮。」

在上一首詩裏，所表現之情景，吾人固可以見出岑參當時感官所得之霄外風味，是如何可愛，而一種瀟灑出塵之想，亦不覺油然生起。

但塔之安置窗欞扶欄者，方可拾級而登，有一類塔，雖分有層級，而內部却爲實質。蓋造塔原義，是在紀念佛陀，非爲專供人遊覽，今之專以塔之爲用爲遊覽者則誤矣。

㈡形式：考塔之原始建築，規模形式，純粹爲印度之色彩，蓋我國從來未有此種建築。其經始時，安基標本，縱不出諸印度匠人之手，其先必得梵僧繪其圖樣，而後方有所著落，或梵僧爲建築時之直接指導者。且塔之建造，在漢明帝時建白馬寺塔，爲其緣起。其必由騰蘭二師，爲之規劃一切，已不言可知。後來塔之數量日增，其中漸參以國人思想，而成爲中印化合之建築物，或成爲純粹中國之建築物，自屬必然事實。

塔之形式，種種不一，有方形、圓形、六角形、八角形等之差別，方形如常熟虞山之方塔，圓形如河南嵩岳寺塔，六角形如錦縣之磚塔，八角形如金陵報國寺琉璃塔。

㈢位勢：塔之位勢表示，則又花樣不同，各盡其美。

⑴孤立式：此屬單純獨立之式樣，爲最普遍，無庸舉例。

⑵對立式：此如陝西長安之大雁塔與小雁塔，兩兩相望。大雁塔在陝西省城南門外大慈恩寺內，爲唐・玄奘法師所造，高宗永徽初，玄奘法師在慈恩譯經，永徽三年，奘基二師欲於寺端門之陽，造石浮圖，安置西域所將經像，意恐人代不常，經本散失，兼防火難，浮圖量高三十丈，嗣以營塔功大，恐難卒成，改用甎造。奘師自述願文，有「但以生靈薄運，共失所天，唯恐三藏梵本，零落忽諸，二聖天文，寂寥無記。所以敬崇此塔，擬安梵本。又樹豐碑，鐫斯序記」，故塔亦稱經塔。其稱雁塔者，或云奘師建塔時，有雁過而墜，即瘞於塔，故取此名。對薦福寺之小雁塔，此則稱大雁塔。小雁塔寺去慈恩西一里許，唐・天授元年改名薦福，神龍以後，翻譯佛經造浮圖十五級高十餘丈。

⑶排立式：此如浙江嘉禾縣茶禪寺三塔，一字長橫。其初此地有龍潭，深陰莫測，雨晴有白光三道起水上，唐季異僧行雲者，運土石以實潭，積久潭塞，遂建三塔以鎭之，並建佛刹。五季錢氏賜名保安補陀，宋改爲景德寺，明・洪武定爲禪寺。塔久圮，清・康熙里人錢江，捐資鑄鐵頂重建焉。乾隆賜「湧塔同參法華品，試茶分證趙州禪」對聯，因改今名。咸豐兵毀，光緒二年，姚文枬金涵，捐資重建三塔。

⑷方立式：此如遼寧瀋陽四門四塔，四面遙顧。法輪寺，在瀋陽地載門外，有塔曰北塔。廣慈寺，在瀋陽德盛門外，有塔曰南塔。延壽寺，在瀋陽外攘門外，有塔曰西塔。永光寺，在瀋陽撫近門外，有塔曰東塔，號稱瀋陽四塔。

⑸拱立式：此如北平五塔寺五塔，塔在西直門外萬牲園北里許，原爲直覺寺，凡五浮圖，俗因稱五塔寺。蒙古人所建，寺後有塔甚高，曰金剛寶座，形方，四面皆石刻佛像，工極精緻，自暗竇中左右入，盤旋以躋其巔，則平臺矣，臺湧小塔五，內藏如來金身。

⑹分立式：此如北平西山金剛寶塔院七塔，

棋形羅布。其塔純用玉石砌成，中間方形者最大，四隅各一次之，前面二座爲圓形稍小，方者凡十三層，頂各有帽。

塔之內部

㈠**構造：**塔有虛實二質，其構造方法，亦因之而有簡單繁複之分別，今且就虛質之塔，略述概要：

虛質之塔，如兼及供人登臨者，內必有梯，可以扶登，外必有門，可以屬目。門外有廊，可以行走，廊外有欄，可以憑之望遠，亦可用以防險。逐層欄外，或有飛簷翹起，如鳥翼垂空，簷下懸金屬之鐸，隨風和鳴，鏗鏘遠聞，此爲一般之普通情形。至於曲折周詳之細密布置，其複雜變化，雖不至塔塔互異，然亦不易給人以有統屬之了解。蓋建築時代有先後之不同，匠心有巧拙之不同，材料又有甎石等之不同，於此衆異薈萃之下，更加以思想進化之變遷，何能成一相同之建築，故今所論，既不能强異而同，亦不能强同而異，只有略舉一二，以例其餘。

《伽藍記》云：「永寧寺，熙平元年，靈太后胡氏所立也，在宮前閶闔門南一里。（中略）有靈陰里，即四朝時，藏冰處也。中有九層浮圖一所，架木爲之，擧高九十丈，有刹（刹即今日之寶塔或寺頂之尖頂）復高十丈，合去地一千尺，去京師百里，已遙見之。初掘基至黃泉下，得金象三千軀，太后以爲信法之徵，是以營建過度也。塔上有金寶瓶，容二十五石，寶瓶下有承露金盤三十重，周匝皆垂金鐸。（鐸即銅鈴，內置木心者曰木鐸，鐵心者曰金鐸）復有鐵鏁四道，引刹向浮圖，四角鏁上，亦有金鐸，鐸大小如一石甕子。浮圖有九級角，角皆懸金鐸，合上下有一百二十鐸。浮圖有四面，面有三戶六窗，戶皆朱漆，扉上有五行金釘，合有五千四百枚。復有金環鋪首布，殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙，不可思議，繡柱金鋪，駭人心目，至於高風永夜，寶鐸和鳴，鏗鏘之聲，聞及十餘里。」

安化陶必銓〈復修南塔記〉云：「塔之名出釋流，其建於各郡州邑，蓋學者艷唐韋肇故事爲之。以形尖聳如筆，足助文芒，故語風水者取焉。亦人不天不因，天不人不成意也。吾故邑（安化）無之，乾隆己巳，鄉先達以學宮脈從西迤邐，而安爲橫木穴，於異方筆架山創焉，以引木星之秀，後科目稱最盛。銓童試時，嘗一登其地，觀其雄峙險壯，浩然廓然，以爲豪傑曠逸之士登於玆也，必有以擴其高明廣大之懷，而發抒其奇者矣。已而故師移置望城坡，遂不競越，己酉邑士謀復之，平溪張師，慨然任其事，而銓與許其鳴盛效奔走焉。擇故址向內隱隆之第一峯築之，通甃以石，不事瓦甓，計高六丈有奇，八方，方五尺有奇。七層層爲門四，其下一層爲大門，週以欄杆，額曰連元，累而上曰雲程，騁步曰仰高，曰上達，最上一層，鑿石象奎星祀之。方其外而圓其中，兩端虛而中間實，協於陰陽互根，規矩疊運之義。角懸風箏四十八，每風過錚錚能作聲。」

㈡**雕刻：**每凡一塔，內部逐層，必有點綴，最低限度，亦必刻一二碑記，敍述創造動機，及其經過，用垂將來，以資紀念。在此碑記中，有足引起古今人之注意者，一爲多寶佛塔碑記，唐西京千福寺僧楚金所造之舍利塔，天寶間勅助成功。碑文爲顏眞卿書，爲其中年筆法之最整齊而圓健者。世稱董香光書，實得力於此碑。蓋顏書師褚登善，董由顏以學褚，此碑最有蹊徑可窺也。淸・嘉道間，館閣書體，習此者甚多，當時有處處顏多寶之謠，則但取其結構之完整而已。鑑賞家以鑿井之鑿字未泐損者，爲最初拓本。二爲玄祕塔碑記，塔爲唐時大達法師所建，裴休撰文，柳公權書，碑本在長樂南原，後移西安府學。

其次又有刻聖像者，如隋初有誂律師刻木爲十二神像，粧飾於雒縣大石寺塔下。又如廣州六榕寺花塔中，有桐柱，周圍鑄佛像千尊，因又名千佛塔。唐・王勃曾撰〈千佛塔碑記〉，見《王子安集》。復有於塔之每層墻壁間，置成龕形，安奉佛像，以備供養者。

其次又有雕刻大藏局部之經典，用作舍利

供奉者。蓋經典爲法身舍利，靈骨爲生身舍利，建塔者旣不能得生身舍利，不妨取法身舍利以爲替代。故塔中鑴刻佛經，嵌於四壁，爲多處所見。其間所刻之經典最長，所費之石工最鉅者，則爲綏遠之大明寺塔，塔內刻有《華嚴經》全部，及金世宗閱經人名。

㈢儲藏：古來造塔，常將許多尊重名貴寶物，納於塔之內部，但仍以舍利、經卷、佛像三項爲多，其餘皆爲附屬品。不過此類寶物，只可作暫時之保存，蓋人爲之破壞，往往較天然之破壞爲烈。即以洪楊一役爲言，到處塔寺幾毀一空，任何藝術作品，亦所不顧。如金山文宗閣所藏之《四庫全書》，尚不能受其愛護，餘復何言。故凡一塔毀損，其中所有祕寶，除物體重大，不易偸運外，餘皆不翼而飛。今於慨歎之餘，略誌三碑遺文證古。

〈玄祕塔碑記〉文：「楚金禪師，先刺血寫法華經一部、菩薩戒一卷、觀普行經一卷，乃取舍利三千粒，盛以石函，兼造自身石影，跪而戴之，同置塔下，表敬也。使夫舟遷夜壑，無變度門，劫算墨塵，永垂貞範。又奉爲主上及蒼生寫妙法蓮華經一千部，金字三十六部，用鎭寶塔。」

〈建州寶善庵舍利塔記〉云：「宋・皇祐元年，曹后命宮中建塔於汴之通許縣洪福寺，盡取宮中所奉舍利，藏於塔之第四層，後歲久塔圮，至崇禎甲戌，流寇侵境，縣官取塔磚修城，得一石匣，啓之，中有水晶瓶七，俱貯舍利；銀瓶一，貯佛骨一節，中有舍利如黍者甚衆；銀匣一，貯金佛像二尊，考之舊碑，始知其由。」

〈秀州普照院多寶塔記〉云：「塔有七級，每級藏法華寶篋各一帙，下級加以金銀爲文字，頂層安相輪經九十九本，基下瘞以臥佛舍利，自餘經卷塔像，不復具數。中門塑多寶釋迦立坐之像，衆寶莊校，極爲嚴飾。」（《補續芝園集》）

功德

浮圖雖然是一種建築物，然可藉以資修福慧，成辦道業。此在經論中，常有所見，玆略數則，用徵憑信：

⑴造塔：《僧祇律》云：「眞金百千擔，持用行布施，不如一泥團，散心治佛塔。」又《百緣經》云：「佛告阿難，昔迦葉佛入涅槃後，有迦翅王收其舍利，造四寶塔。時有長者，見竪塔棖，心生隨喜，持一金錢，安著塔下，發願而去。緣是功德，不墮惡道，天上人中，常有金錢，受福快樂，乃至今者，遭值於我，出家得道。」以一錢治塔爲因，尙感如是果報，何況多財莊嚴。

⑵修塔：《百緣經》云：「佛在世時，迦毗羅城中，有一長者，財寶無量，其婦生一兒，端正殊妙，見者敬仰，漸大見佛，得阿羅漢果，爾時世尊，告諸比丘，乃往過去九十一劫，有毗婆尸佛，入涅槃後，有王名槃頭末帝，收取舍利，造四寶塔，而供養之。其後小毀，有童子入塔，見此破處，和顏悅色，集喚衆人，共塗治塔，發願而去。緣是功德，九十一劫，不墮地獄餓鬼畜生，天上人中，受樂無極，常爲天人，所見敬仰，乃至今値於我，爲諸人所見敬仰，出家得道。」又佛世有一比丘，因過去於塔簷安置一鈴，感得生生喉音洪亮，爲衆樂聞。

⑶掃塔：《三千威儀經》云：「掃塔有五事：㈠不得著履，㈡不得背佛掃塔，㈢不得取上善土持之下棄，㈣不當下佛像上故花，㈤當旦過澡手自持淨巾還拭佛像。」復有五事：「㈠當先灑地，㈡當使調，㈢當待燥，㈣不逆掃，㈤不迎風掃。」又《小法滅盡經》云：「過去無數劫，有佛出世，號曰定光，入涅槃後，分布舍利，起塔供養。法欲末時，有一貧人，無方自濟，賣薪爲業，向澤採薪，遙見澤中有一塔寺，甚爲巍巍。即到塔邊，瞻觀形象，歡喜作禮，惟見狐兔飛鳥走獸，止宿之處，草木荊棘，不淨滿中，迴絕無人，復無形跡，無供養者。貧人覩見，心用愴然，而不曉知如來神德，但以歡喜誅伐草木，掃除不淨，掃訖歡喜，繞之八匝，作禮而去。緣此功德，命終之後，

生光音天，衆寶宮殿，光明晃煜，於諸天中，巍巍最勝。」

⑷旋塔：又名繞塔，《提謂經》云：「旋塔有五功德：㈠後世得端正好色，㈡得聲音好，㈢得生天上，㈣得生王侯家，㈤得泥洹道。何因緣故？得端正好色，由見佛像歡喜故。何緣得聲音好？由旋塔說經故。何緣得生天上？由旋塔時意不犯戒故。何緣得生王侯家？由頭面禮佛足故。何緣得泥洹道？由有餘福故。佛言旋塔有三德：㈠足舉時，當念足舉。㈡足下時，當念足下。㈢不得左右顧視，唾寺中地。」至於遶塔形式，經律之中，制爲右遶，若左遶行，爲神所訶。《三千威儀經》云：「遶塔有五事：㈠低頭視地，㈡不得蹈蟲，㈢不得左右顧視，㈣不得唾佛前地，㈤不得中住與人語。」《華嚴》〈淨行品〉云：「遶塔三匝，當願衆生，得一向意，不續四毒。」

⑸禮塔：《僧祇律》云：「人等百千金，掃用行布施，不如一善心，恭敬禮佛塔。」《緇門崇行錄》云：「唐・子鄰，范氏子，母王氏，不信三寶，鄰逃東都依廣受寺慶修律師出家，忽思親歸寧，父失明，母已故三載。因詣岳廟敷坐具，誦法華，誓見岳帝，求母生處。其夜岳帝召謂曰：汝母禁獄現受諸苦，鄰悲泣請免！帝曰：可往鄮山禮育王塔，庶可救也！鄰即詣塔，哀泣禮拜，至於四萬，俄聞有呼鄰聲，望空中見母謝曰：承汝之力，得生忉利天矣。倏然不見。」

〔參考資料〕《玄應音義》卷七；《瑜伽論記》卷二十一；《十誦律》卷五十六；《長阿含》卷四〈遊行經〉；《佛所行讚》卷五；《阿育王傳》卷一；《高僧法顯傳》；《善見律毗婆沙》卷一；印順《初期大乘佛教之起源與開展》第二章；謝克《中國浮屠藝術》；小野玄妙《佛教美術概論》；小杉一雄《中國佛教美術史の研究》；松本文三郎《印度の佛教美術》；平川彰《大乘佛教の教理と教團》、《初期大乘佛教の研究》、《平川彰著作集》第六冊；靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》。

塔院寺

位於山西省五臺山台懷鎮顯通寺南側。五臺山五大禪處之一。原是顯通寺的塔院，明代重修舍利塔時獨立爲寺，改用今名。寺內主要建築以舍利塔爲中心，前有大雄寶殿，後有藏經閣，周設廊屋，東列禪院。各殿塑像保存完好，藏經閣內木製轉輪藏二十層，各層滿放藏經，供信士禮拜與僧侶諷誦。

舍利塔始建於北魏，明代曾加重修。塔基座正方形，藏式。總高約六十公尺。全部用米漿拌和石灰砌築而成。塔剎、露盤、寶珠皆爲銅鑄。塔腰及露盤四周各懸風鐸。

塔爾寺（藏sKu-ḥbum）

又作金瓦寺、塔兒寺。位於青海省湟中縣魯沙爾鎮西南隅。藏語稱「袞本賢巴林」或「袞本」，意爲「十萬佛像」或「十萬獅子吼佛像的彌勒寺」。西藏佛教格魯派六大寺院之一。係爲紀念格魯派創始人宗喀巴而建。始建於明・嘉靖三十九年（1560），後續有擴建，逐步發展成今日之規模。

寺內佛殿、經堂參差，寶塔林立，建築融會藏、漢兩種風格，主要建築有大金瓦殿、大經堂、彌勒殿、文殊菩薩殿、長壽殿、小金瓦殿、大八如意寶塔等。

大金瓦殿，藏語稱「賽爾頓」，意爲「金瓦」，因屋頂用鎏金銅瓦覆蓋，故名。始建於明・洪武十二年（1379），是塔爾寺最早的建築及中心建築。殿中央矗立一座大銀塔，高十一公尺，相傳爲宗喀巴出生時，家人爲其埋葬胎衣之處。塔前有金銀燈等裝飾物。殿內蓮台上有塑、鑄、繪畫、堆繡（具有立體感的刺繡）的佛像，牆壁、天花板上繪有佛教故事。殿兩側各有彌勒佛殿一座。

小金瓦殿，藏語稱爲「旃康」，爲塔爾寺的護法神殿。建於明・崇禎四年（1631）。殿內有造型怪異的金剛力士佛像十餘尊，另有小型佛像、小型銅質鎏金寶塔、經卷等。院內兩側及前方有二層藏式建築的壁畫廊，樓內牆壁

繪滿各式壁畫。樓上有野牛、羚羊、狗熊標本，製作精巧，宛如活物。

大經堂，藏語稱爲「從靈多活」，是塔爾寺佛事活動最集中的地方，亦即集體禮佛誦經的場所。初建於明・萬曆三十九年（1611），後經幾次擴建。西元1913年遭回祿之災，1917年又重建。爲塔爾寺之最大建築，亦爲全寺最高權力機構所在。堂內懸掛著用各種綢緞剪貼的各種佛像，以及佛教故事圖與宗教生活圖，並懸掛著各種壁畫，製作精細，生動別緻。四壁的經架上存放著數以百計的經卷，四壁佛龕中供著上千尊小巧精緻的鎏金銅佛。此外，大經堂下設四大扎倉（學院）：⑴參尼扎倉（顯宗學院），成立於明・萬曆四十年（1612）；⑵居巴扎倉（密宗學院），成立於清・順治六年（1649）；⑶丁科扎倉（時輪學院），成立於清・嘉慶二十二年（1817）；⑷曼巴扎倉（醫學院），成立於清・康熙五十年（1711）。

九間殿，藏語稱「尖驕公叟」，係九間硬山式建築，建於明・天啓六年（1626），是供奉五方如來的地方。殿內有塊數百斤重的黑色大石，上有一個脚印及一對手印，傳說係宗喀巴所留。八大如意寶塔，是八座大小一樣，並列於塔爾寺入口處的寶塔，各高六點四公尺，均建於清・乾隆四十一年（1776）。係爲紀念釋迦牟尼一生中之八大功德而建。八塔分別爲：蓮聚塔、菩提塔、多門塔、降魔塔、降凡塔、息諍塔、勝利塔、涅槃塔。

大拉浪，亦稱大方丈室，藏語作「扎喜杭竇」，在塔爾寺最高處，建於清・順治七年（1650），由山門牌坊、經堂、公署等組成。是塔爾寺行政事務負責人法台的居住處，也是達賴、班禪來塔爾寺時的住地。

每年農曆正月、四月、六月、九月間舉行四大法會，爲全寺之重要宗教活動。此外，本寺以酥油花、壁畫、堆繡聞名於世。

◉附：馬青祥〈塔爾寺的寺院組織和宗教活動〉（摘錄自《塔爾寺》附錄）

塔爾寺是我國藏傳佛教格魯派（黃教）六大叢林之一，座落在我國青海省湟中縣魯沙爾鎮，距西寧市西南二十五公里。所謂六大叢林，即西藏的哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、扎什倫布寺，甘肅省的拉卜楞寺和青海的塔爾寺。由於黃教創始人宗喀巴誕生於現在塔爾寺所在地，因此，塔爾寺不僅和宗喀巴具有極密切的關係，並且成爲我國藏傳佛教在西北地區的一個中心。

塔爾寺原名塔兒寺，得名於寺中大金瓦殿內紀念宗喀巴的大銀塔。藏語稱塔爾寺爲「古本」，即十萬佛像之意。相傳宗喀巴降生時，他的母親將胎衣埋於今日銀塔的底下。後來該地生出一株菩提樹，枝葉繁茂，每葉上現出獅子吼佛像一尊。「古本」一詞，藏語中通常用以形容數量衆多，因此該地遂被稱爲「古本」；寺建成後，也以「古本」爲名。可見塔爾寺的歷史和宗喀巴的歷史是分不開的。

宗喀巴原名貢嘎寧寶。後人尊敬他不願直呼他的名字，稱他宗喀巴。「宗」意爲湟水，「喀」意爲水濱，即「湟水濱人」的意思。他誕生於元・至正十七年（1357），父名倫本格，母名香沙阿曲。他小時就很聰明。七歲時他的父母送他到化隆夏瓊寺的高僧噶瑪俄瑞多杰處出家學經，取經名羅桑扎巴，學習寫讀經典。十六歲時結伴前往西藏求學，在前後藏各教派寺院訪師問道二十多年。學問精進，博通顯密，著述很多，名聲大著，爲全藏教徒所推崇。當時正值薩迦派（舊教中的花教派）衰落，各說紛起。一般僧侶不重佛教經典，不守戒律，而習於驕奢淫逸和崇尚邪咒，甚至以吞刀吐火來驚世駭俗。宗喀巴立志改革，取迦當派祖師阿底峽的宗旨，兼採各派所長，主張先顯後密。重苦修，嚴戒律，禁止娶妻，使佛教教義形成一個新體系，名爲格魯派。他的信徒都戴黃帽，以區別於戴紅帽的舊教徒，因此也稱爲黃帽教，就是現在人們所稱的黃教。

宗喀巴去西藏後一去不返。他的母親因爲年紀老了很想念他，於是寫信並附了一束自己

的白髮請人帶到西藏去，意思是要打動他回家省母的念頭。但是宗喀巴爲了宗教事業，始終沒有回來，只寫了一封回信並附上自己的畫像和一尊獅子吼佛像。他母親接信後，根據他信中的囑托，就在這裡建了一座小塔。到了明·嘉靖三十九年（1560）黃教信徒仁欽宗哲堅參爲紀念宗喀巴的誕生地，在塔前建立了一座小寺。起初只有十餘僧人，後來逐漸發展到四、五十人。萬曆五年（1577）他又建立了一座彌勒佛殿，塑了一尊彌勒佛像，稱爲「古本香巴」，「香巴」即彌勒佛之意。這可說是塔爾寺正式建寺的開始。萬曆十一年申中族昂鎖從海南仰華寺迎請三世達賴鎖南嘉錯來寺。達賴囑咐當時的寺院主持人宗哲堅參桑布和施主們擴充寺院。寺院僧人各建住所，並於每年正月建立廟會。自此，佛殿逐年增加。由於這所寺院，是先有塔後有寺的，故被稱爲塔爾寺。

當時寺院附近居住的藏族有六個部落，即西納族（在今湟中西拉川）、祁家族（在今齊家川）、龍本族（在今互助縣南充台子）、申中族、西合巴族、梅仰族。他們對寺院的修建貢獻了大量的人力物力，例如寺中的護法神殿（小金瓦殿）即爲西納族昂鎖班九嘉木錯主持募化而修建的。

萬曆三十一年（1603）四世達賴雲丹嘉錯從蒙古去西藏，路過塔爾寺，見寺院與民間村莊雜處，僧俗不分，乃任命當時的寺院主持人鄂賽爾嘉錯，爲第一任法台，囑其分離僧俗，整飭教規。這是塔爾寺有法台的開始。萬曆四十年正月廟會時，建立了「參尼扎倉」，即顯宗學經部門，開始了寺中的講學制度。崇禎二年（1629）修建了三十六柱的大經堂，此後得青海蒙、藏土司、千戶、百戶等屢次布施，寺院更漸次擴充，宗喀巴的紀念塔也由琉璃塔改修成了銀塔。清·順治六年（1649）成立了「居巴扎倉」，即密宗學經部門。康熙五十年（1711）成立了「曼巴扎倉」，即醫學部門。同年，青海蒙古王公額爾德尼布施黃金一千三百兩，白銀一萬餘兩，改修大金瓦殿的屋頂爲鎏金銅瓦。乾隆五年（1740）藏王頗羅鼐布施巨款重修大金瓦殿，並安裝了殿脊的金鹿、金輪、金幢等飾物。乾隆四十一年建造了寺前的如意寶塔。嘉慶七年（1802）重修護法神殿，換上鎏金銅瓦，形成了今日的小金瓦殿。嘉慶二十二年建立「丁科扎倉」，即天文曆算部門。經過幾百年的擴建和修建，塔爾寺才逐步形成了今天擁有衆多的殿宇、經堂、佛塔和僧舍的龐大的寺廟建築羣。

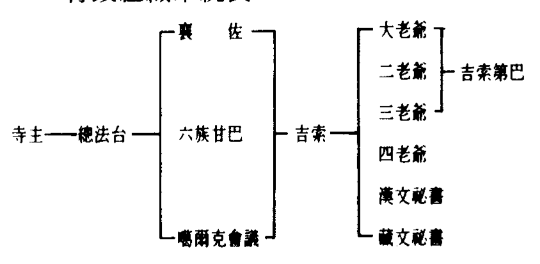
寺院組織

塔爾寺原來的寺院組織可以分爲行政組織和宗教組織兩種。最高行政負責人爲總法台，總攬全寺的教育和行政事務。由本寺推選對教義研究有心得、並有相當社會聲譽而且經濟力量充裕的活佛充任，任期三年，也有連任七、八年甚至十多年的。總法台下設有襄佐一人，協助總法台管理全寺事務，任期一年。經活佛們提出候選人，由六族甘巴等開會決定，任滿後仍可連任。總法台下還有六族甘巴，是由六族中每族選出一位代表，但只限六族中的喇嘛當過僧官、翁則或吉索第巴的人才有資格。這個機構在全寺會議中有決定各項事務的權力。其下爲吉索，即寺院的實際行政機構，稱爲大吉哇。凡全寺金錢出入、口糧籌措、各種集會飲食的經管、各神殿香火人員的安排、印刷經籍以及對外界的聯絡等事務，統由這個機構處理。在這個機構中，設有吉索第巴三人，爲實際負責管理全寺事務的人，這三個人通常稱爲大老爺、二老爺、三老爺。他們處理各項事務後要向總法台滙報。大老爺總攬全寺內部事務；二老爺負責對外交涉事務；三老爺負責會計總務。在三位老爺下還有一些人員聽其指揮。老爺的任期爲三年，由一般當過僧官而辦事能力强的喇嘛中選任。辭職或期滿連任，都由總法台決定。吉索中除三位老爺外，還有一位管雜務的人，通稱四老爺。另有漢文祕書一人，藏文祕書二人。

全寺的重要事務，由總法台主持，並由襄佐、大僧官、大老爺加上六族甘巴等十人組成

的噶爾克會議討論決定。

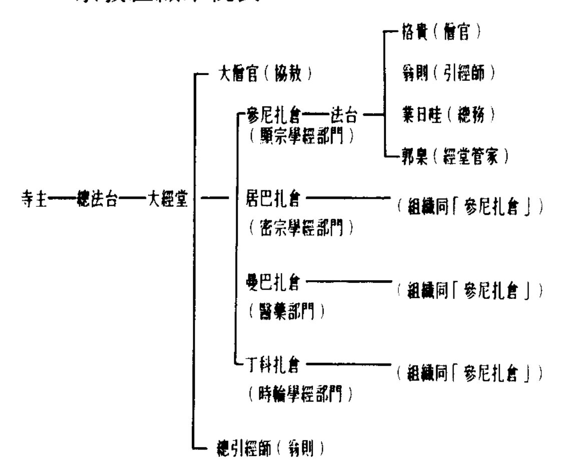
行政組織系統表



塔爾寺的宗教教育的總負責人也是總法台。其下是大經堂（磋淸），大經堂中設總督察員（協敖）一人，即大僧官，負責維持全寺紀律，指導全寺喇嘛的生活和學習，並檢查喇嘛的犯戒行爲。在舉行大廟會時，他也要巡査維持秩序。大僧官下有身體魁梧的屬員四人，稱爲小僧官，扛著作爲大僧官標誌的四楞鐵棒，在寺內巡行，所以也稱爲鐵棒喇嘛。這是六族甘巴從全寺喇嘛中推選出有地位、辦事比較公正的人擔任，經總法台批准，任期一年。大經堂中還有總引經師（翁則）一人，負責在大經堂中領頭誦經，總引經師由熟悉各項經典的念誦儀式和聲音洪亮的喇嘛，經推選後擔任，任期三年。

大經堂下還有四個學經部門：(1)顯宗學經部門，即「參尼扎倉」。是研究顯宗教義的學經部門，也是全寺成立最早、規模最大的學經部門。(2)密宗學經部門，即「居巴扎倉」。是研究密宗教義的學經部門。(3)時輪學經部門，即「丁科扎倉」。是研究天文、曆算、占卜等的學經部門。(4)醫學部門，即「曼巴扎倉」。是專門研究醫學、製藥技術的部門。每一學經部門都各有法台（堪布）一人，由各該部門活佛中推選，任期三年。負責各該部門一切行政教育事務。顯宗學經部門的法台常由總法台兼任。法台下有督察員（格貴）一人，引經師（翁則）一人，總務（業日哇）一人，任期都是三年。每一經堂中都有郭臬管理經堂的打掃、添油等雜務。業日哇和郭臬以下，還有若干服務人員。大經堂是四個學經部門的全體喇嘛聚會念經的場所，也是顯宗學經部門的經堂。

宗教組織系統表



塔爾寺的喇嘛剃度出家後，在寺院內的宗教教徒生活以及學經方法，都有相當嚴格的制度和規定。小孩在五、六歲時（遠來僧人也有一二十歲的），可以到寺院作喇嘛。到寺院以後，先要剃髮表示出家。在寺院內隨其師父在一起生活，師父多半是叔伯等親戚。由師父教給字母拼音和簡單的經文，如〈堅卜卓〉（皈依頌）、〈卓瑪〉（救度母讚）等，到十歲左右要受沙彌戒，就算正式當了喇嘛，加入寺院組織，每天到經堂念經。按規定到二十歲左右還要受比丘戒，執行釋迦佛所定的二五三條戒律。這些受戒的手續連「轉世」的活佛也必須履行。受過比丘戒的喇嘛，所受戒律的束縛更爲嚴格。不過寺院中一生沒有受過比丘戒的喇嘛也很多。作了正式喇嘛後，便可以依照師父的意見或自己志願加入任何一個學經部門學經。

喇嘛入顯宗學經部門的最多。顯宗學經部門分五大部：(1)因明學，(2)般若學，(3)中觀學，(4)俱舍學，(5)戒律學。塔爾寺的學制把因明分爲五個班級，般若也爲五個班級，中觀爲兩個班級，俱舍爲兩個班級，戒律爲一個班級，一共十五個班級。每級一年，要十五年學完。每班有一個「爵爾本」（班長）領導學經。學經的方法，不是集體上課，而是每天照所規定的時間，在自己所拜的經師家裡聽講。聽講後按時到辯經院和同級的喇嘛討論和講辯。講辯

時要作出拍手掌或其它手勢以加强其語氣。不論講辯哪一部經典都是依據因明學（邏輯學）的格式互相辯駁。這種講辯既能幫助記憶，又能深入鑽研，是一種較好的學經方法。

塔爾寺的各學經部門都把一年分爲七個階段，一般是一個月爲一個階段。正月二十五日（農曆，以下同此）到二月二十四日爲春季前階段，藏語稱「昔曲慶莫」；三月初三日到四月初二日爲春季後階段，叫「昔曲昔瑪」；四月二十五日到五月二十四日爲夏季階段，叫「雅爾曲」；六月十五日到七月底一個半月爲坐夏階段，叫「雅爾奈」；八月十五日到九月十四日爲秋季階段，叫「端曲」；十月初一日到十五日半個月爲中等階段，叫「尼爾曲」；十一月初五日到臘月初四日爲冬季階段，叫「袞曲」。如果遇到閏年則在閏月裡加中等階段十五天，稱爲閏月階段，叫「達拉曲妥」。這些階段統稱爲「曲妥」，意爲在學時期。在這些階段裡，喇嘛要集中精力學習和講辯。無論哪一級都有一定課程，規定在這一階段學完。兩個「曲妥」之間的時間統稱爲「曲參」，意爲間歇時間。這些時間是廟會或喇嘛自由活動時間，也可以到其他經師家裡去請教聽講。有些必須熟讀的經籍和儀軌念誦等，必須在聽講、講辯之後熟讀背誦，由學經部門的督察員、班長和法台進行考試。每年年終考試及格的由寺院予以獎勵，不及格的便要留級。也有本人認爲需要繼續學習，自請留級的。成績優秀的學僧，每逢廟會或節日喜慶時，可以到大庭廣衆的場合去講辯經典。如果把因明等五大部全部學完，就稱爲「噶仁巴」。以後就可以在自己的住處博涉羣經，自行研習，作考「格西」的準備。

塔爾寺的顯宗學位有兩種：一種是作了「噶仁巴」一、二年就可參加考試，考取後授予「林塞」，又名「噶居巴」；一種要在作「噶仁巴」後繼續研習七、八年到十幾年，才能參加考試，及格的授予「多仁巴」的名義。顯宗學業完成後，無論得「多仁巴」與否，都可以升入「居巴扎倉」學密宗。在「居巴扎倉」研習三至十年後可以參加密宗考試，考試及格則授與「俄仁巴」。這種顯、密宗的「格西」學位，名額很少，每年各考一名，考中顯宗、密宗格西學位的喇嘛，便可以派充作本寺各學經部門的法台，也可以自己收徒弟公開講學。在寺院中有學術地位並受人尊敬。

密宗學經部門的學僧，除了完成顯宗學業，再研習密宗教義的喇嘛外，也有自小進入密宗學經部門的學僧。但他們學的僅是作法儀軌及熟讀密咒經典。密宗學經部門每年的學期與顯宗學經部門相同。密宗教義研究主要有兩大部，一部是《生起次第論》，藏名「吉忍」；一部是《圓滿次第論》，藏名「作忍」。

時輪學經部門主要是學內時輪與外時輪相結合的道理。外時輪實際上是學習天文曆算，包括推算日月蝕的方法。他們也用農曆（時憲曆）的五行、天干、地支、七曜、九宮、二十八宿等配合推算。學期與顯宗相同。

「曼巴扎倉」專門培養醫生和製藥技術。藏醫在診斷上有診脈、驗糞便和查痰唾等方法。還有「穿刺放血療法」、「酥油止血療法」等富於民族傳統的醫療方法。治法與漢醫大致相同，有內用藥與外敷藥。藥物製作多將生藥研成細末。還有丸藥。醫藥部門的學期與顯宗相同，也可以考取學位，稱爲「曼仁巴」，意爲醫學士。

宗教活動

塔爾寺每年有四個大廟會和兩個較小的廟會，這些廟會藏語通稱爲「曼蘭」，意即祈禱。除了宗教意義外，也還有社會經濟意義。

正月大廟會是明・永樂七年（1409）宗喀巴在拉薩所創行，藏語稱「却處曼蘭」，意爲神變祈禱大會，是爲格魯派所有寺院都舉行的法會，主要是爲了供養諸佛菩薩來祈禱一年的吉利。塔爾寺的正月廟會，從農曆正月初八日起，共十天。在這期間，大經堂、各學經部門、各佛殿、各轉世喇嘛的寓所和各公共辦事處，每天都有拿「施食」香燈、學養「三寶」。

各重要經堂經常有「千供」和「百供」等（千、百供是以一千份或一百份燈香、淨水、糧食和乾花等在一處供養）。大經堂和各學經部門的喇嘛每天都上殿誦祈禱經三次，各重要佛殿也專有喇嘛誦經。大殿堂、各學經部門和各佛殿都布置得富麗堂皇，以供信徒朝拜和一般人士參觀。十四和十五日是正日子。十四日上午在辯經院跳法王舞。十五日上午舉行浴佛。晚上各學經部門、各公共辦事處和轉世喇嘛寓所，都有花燈供養，而以大經堂的花燈爲最講究。

四月大廟會藏語稱「對慶松總」，意即三節俱備。從四月初十日到十九日止，寺院各處的法事、供養和布置，都和正月廟會相似。十一日舉行「發心供養」，每個喇嘛都要在供養的佛像前發願：「爲利益衆生而成佛」。十四日午間跳法王舞。十五日是正日子，上午十時在寺前山上展布大佛像，一般人稱爲曬大佛。塔爾寺共有釋迦佛像、獅子吼佛像、宗喀巴像和金剛薩埵像四種，每次只展一種。廟會展布佛像，一來是使信徒們瞻禮；二來是爲了防蟲蛀。展布之時，山前紮巨大帳棚，由總法台領導衆喇嘛在寺中巡查一周，下午跳堅桑舞。晚間大經堂、各學經部門、各神殿和轉世喇嘛寓所，都點酥油燈數十盞至數百盞，同時把四月規定爲「淨月」，在「淨月」裡，對於戒律、禁忌和行爲要特別注意。而且念經禮佛作功德的也特別多。

六月大廟會是爲了紀念釋迦牟尼降凡和彌勒佛出世。從六月初三日起，舉行廟會八天。寺院的布置、供養和法事與正月大廟會基本相同外，寺院裡所有公有寶物都要在這時取出來展布。初七日上午展布大佛像，儀式與四月廟會相同。下午跳法王舞。初八日是正日子，上午舉行彌勒佛轉世儀式，藏語稱「賢巴林科爾」。這個儀式由喇嘛一人化裝彌勒佛，手拿樂器、香爐、幢幡等，引導一百多個手持寶物的喇嘛，在寺院四周轉一圈，轉畢仍回原處。下午跳堅桑舞。

九月大廟會從九月二十日起，共五天，規模較小，這是爲了紀念釋迦佛「三轉法輪」（意即講了三次經）。寺院的布置、供養和法事，比以前三個廟會都簡單。二十二日開放所有佛殿及收藏寶物的所在地。二十三日跳堅桑舞。

此外還有兩個較小的廟會。一個是紀念宗喀巴圓寂，從農曆十月二十二日起，一共九天。寺內的布置與九月廟會相似，所誦經典著重於對宗喀巴的祈禱和讚頌。二十五日是宗喀巴的忌日，從那天晚上起，全寺房頂上連續點酥油燈五個晚上，並由喇嘛在房頂上高聲反覆念誦對宗喀巴的讚頌和祈禱詞五句；另一個是農曆十二月二十三日到二十七日的年終祈禱，全寺喇嘛念誦祈禱經五天，也是辭舊迎新的儀式。

塔爾寺主要活佛的簡史

阿嘉呼圖克圖

阿嘉呼圖克圖是青海大呼圖克圖之一。他在塔爾寺的地位比其他轉世喇嘛高，是塔爾寺寺主。「阿嘉」是藏語父親之意。相傳第一世阿嘉是宗喀巴父親轉世，故得爲寺主。他的第一世名喜惹桑布，明末清初人，是塔爾寺的格西，任該寺第十六任總法台，俗姓阿氏。第二世洛桑丹悲堅贊，轉世時即稱爲阿嘉佛。第三世洛桑堅樣嘉錯，清・乾隆三十三年（1768）生於郭密族的賀爾加莊。幼時在塔爾寺顯宗學經部門學習因明、中觀、般若等科。後往西藏，在色拉寺諸高僧處聽受顯、密諸宗。曾先後到北京四次，歷任北京雍和宮掌印扎薩克喇嘛，及蒙古多倫諾爾寺掌印喇嘛。乾隆末年，被封「禪師」、「呼圖克圖」名號。嘉慶十六年（1811）又加封「諾門汗」名號，遂稱阿嘉呼圖克圖。晚年回寺講學，對塔爾寺各佛殿的擴建和修建很有功績，對寺院講學基金捐助尤多。嘉慶二十一年圓寂。第四世名耶喜克珠，於嘉慶二十二年轉世於郭密族賀爾加莊。幼時在塔爾寺學習因明，二十餘歲後曾赴北京數次，同治七年（1868）卒於湟源。第五世名洛桑

丹白旺秀，於同治八年生，也去過北京數次，宣統元年（1909）卒。第六世阿嘉生於宣統二年。幼時在本寺學習因明、般若諸科，十餘歲時曾去蒙古、北京等地。回寺後努力學習，不問世俗，對於顯、密宗教義都很有造詣。曾任塔爾寺總法台，提倡學習，整飭戒律，糾正了過去寺院的頹敗風習，頗得寺院僧侶的尊崇，1948年冬卒。

賽赤呼圖克圖（即甘勒丹錫勒圖呼圖克圖）

第一世名阿旺洛錐嘉錯，於明・崇禎八年（1635）生於塔爾寺屬的梅仰族。幼隨其舅學習寫讀，清・順治九年（1652）赴西藏，入哲蚌寺「果莽扎倉」學習五大部經，得其奥旨。後升入拉薩下密宗學經部門，專門研究密宗，先後獲得顯、密宗學位。曾任哲蚌寺「德揚」、「果莽」兩扎倉堪布及下密宗學經部門堪布與甘丹寺的「香仔法王」。康熙二十一年（1682）任第四十四任「甘丹墀巴」，從此尊稱爲賽赤。藏語賽赤（蒙語錫勒圖）即爲金座，爲宗喀巴金座繼承者的稱呼。清聖祖玄燁請他去北京，封爲呼圖克圖。此後，他曾去東蒙傳教，數年後返回寺院。康熙二十七年卒。第二世名洛桑丹白尼瑪，康熙二十八年生於青海蒙族的羊桑地方。幼時在塔爾寺學經，先後在塔爾、佑寧、夏瓊等寺辯經、布施。乾隆初年赴北京，清高宗弘曆命他用蒙古文翻譯大藏經《甘珠爾》部，在新修的雍和宮內，創立顯宗、密宗、醫學和時輪四個學經部門，並從事講學。乾隆三十七年（1772）卒於貴德德慶寺。第三世名阿旺華丹成勒嘉錯，於乾隆三十八年生於大通却藏灘。幼時赴北京，後返青海，在塔爾、德慶兩寺學經，並往西藏巡禮。此後一意靜修。壯年時即逝世。第四世名圖旺丹白尼瑪，生於青海蒙旗。九歲赴北京，不久即逝世。第五世阿旺圖丹旦白尼瑪，生於塔爾寺屬的梅仰族。他是當時的察罕諾門汗的親兄弟，道光初年曾赴北京，後在塔爾寺學經。道光二十六年（1846）卒。第六世名洛桑圖丹嘉錯，道光二十七年生於黃河南的莽拉族。幼時在塔爾、德慶兩寺學經，咸豐末年曾赴北京，後返青海，因西寧地方不寧，乃在黃河南德慶等寺繼續學習五大部及密宗教義。同治十三年（1874）又赴北京，並在蒙古各地傳法，曾任多倫諾爾等寺掌印喇嘛。光緒五年（1879）返青海。後任塔爾寺總法台，提倡學習，親自講學，重訂塔爾寺寺僧規則，重修佛殿數處。卸任後，於德慶寺及羅多吉扎囊拉賽康等地靜修。光緒二十八年卒。賽赤在塔爾寺的地位僅次於阿嘉。常住寺院爲貴德德慶寺，在青海及東蒙有直轄的寺院數處。

朝藏呼圖克圖（也譯爲却藏）

朝藏呼圖克圖是青海外呼圖克圖之一。第一世名南結環爵爾，於明・萬曆六年（1578）生於青海多隆溝的却藏村。曾在西藏哲蚌寺「果莽扎倉」學顯宗、下密宗學經部門學密宗，爲當時西藏著名格西之一。當時甘肅河州亂藏的韓土司派人前往西藏，請求四世達賴派高僧去講學。後來他應聘去河州，韓土司建了一座寺院讓他主持。以後，又到青海、蒙古等地專事修行，很得當時俺達汗的兒子賓兔兄弟的敬重。崇禎三年（1630）起任塔爾寺總法台八年。崇禎十二年起任佑寧寺法台十年。在任期內整飭學風，不遺餘力。有著述數種。清・順治七年（1650）卒。第二世名洛桑丹白堅參，生於順治九年，曾在塔爾寺的顯宗和密宗學經部門學經，後赴西藏學經。返青海後，任塔爾寺密宗學經部門法台。康熙十九年（1680）被封爲呼圖克圖。康熙三十五年起連任塔爾寺總法台十七年。在任期內提倡學習，整飭戒律，興修擴建殿堂，成績顯著。康熙六十一年七世達賴住塔爾寺時，被聘爲經師。雍正元年（1723）因參與青海羅卜藏丹津的反清活動，被清軍處死，年七十一歲。第三世名阿旺圖丹旺秀，雍正三年生於佑寧寺附近的恰記溝。乾隆七年（1742）前往西藏求學，在哲蚌寺的「果莽扎倉」學經。並在七世達賴和當時的「甘丹墀巴」阿旺却典處聽受密法，深得七世達賴的器重，給予「阿奇圖諾門汗」封號。乾隆十三

年返青海，任佑寧寺法台。乾隆十七年至二十七年、四十二年至四十五年曾兩次出任塔爾寺總法台，建樹頗多。第四世名洛桑圖丹達結，生於乾隆六十年，卒於咸豐十一年（1861）。第五世名洛桑圖丹些珠尼瑪，生於咸豐九年，曾赴西藏學經，返青海後又隨郭莽喇嘛聽受密法，並在大通、互助兩縣傳授佛教教義，深受藏、蒙、土族信徒信仰。

賽多呼圖克圖

賽多呼圖克圖是青海外呼圖克圖之一，是塔爾寺地位較高的喇嘛。明・萬曆時，土族高僧阿旺成勒加錯曾隨三世達賴去蒙古。三世達賴圓寂後，又隨四世達賴到西藏，把平生化募的資財布施拉薩小昭寺，作爲蓋屋頂金瓦之用。金頂修成後，四世達賴給以「賽多諾門伊增」名號。藏語「賽多」，即金頂的意思。他後來又到青海、蒙古，深得俺達汗子孫敬重。固始汗平定青海後，其子岱青巴圖爾又拜他爲師，聽受佛教教義多年。八十五歲卒，是爲第一世。第二世名洛桑成勒南結，清・順治元年（1644）生於河州亂藏，曾赴西藏哲蚌寺學經。取得學位後，返青海傳教。康熙二十一年（1682）卒。第三世名阿旺丹白堅參，康熙二十二年生於青海蒙旗，十二歲時入藏學經，因水土不服返青。後入塔爾寺顯宗學經部門學經，取得第一屆「多仁巴」學位。雍正十年（1732）又赴西藏，在各寺廣行布施。乾隆十一年（1746）起任塔爾寺總法台四年，曾重修大金瓦殿殿頂，爲寺院置備佛像及法物頗多。乾隆二十六年卒。第四世不詳。第五世名耶喜圖丹旺秀，乾隆五十一年生於青海湖附近的吉隆。十五歲入塔爾寺顯宗學經部門學經，嘉慶九年（1804）去西藏，入哲蚌寺「果莽扎倉」學經九年。嘉慶十八年考取三大寺「拉然巴格西」學位。回青海後，任廣惠寺法台及塔爾寺密宗學經部門堪布。嘉慶二十五年任塔爾寺總法台，在任期內曾創建時輪學經部門，及倡刻宗喀巴師徒三人全集。道光十九年（1839）卒。第六世名洛桑曲稱嘉錯，道光二十五年生，曾在塔爾寺顯宗學經部門學經，對經典、文學都頗有修養，同治五年（1866）任塔爾寺密宗學經部門法台。卸任後，赴黃河南柴達木一帶傳教化緣。自同治十年起，連任塔爾寺總法台十三年。他對整頓寺規和修繕佛殿都很有成績。光緒九年（1883）赴蒙古、北京等地傳教，光緒十七年任夏瓊寺法台。卸任後，回塔爾寺專事著述，並續修《塔爾寺志》。晚年喜飲酒。光緒三十四年十三世達賴來寺，責其不守戒律，遂引起塔爾寺內鬨。他不得不避居寺外靜房，當年去世。賽多在塔爾寺的地位僅次於阿嘉、賽赤。深得蒙族信徒信仰。

〔參考資料〕 李志武、劉勵中合編《塔爾寺》。

塔鑾寺（Thāt-Luang）

寮國最重要的佛教寺院。位於永珍之北。西元1566年，悉達提拉（Sethathirath）王所建。以供奉佛陀舍利骨（或謂佛髮）的大舍利塔爲主。

此寺佔地數百畝，塔作方形，分爲三層。底層爲四面迴廊，東西長約六十公尺，南北寬約五十八公尺，各邊中央有門出入，四面入口門外各建有禮亭。第二層的四周，建有三十座小形方塔環繞。第三層中央爲尖高的大塔，亦作方形；下部爲蓮花瓣形，中部爲三級方形壇柱，上部呈逐漸高尖的方瓶狀，最高處是尖長的塔頂。大塔上部貼鍍金箔，遠望金碧輝煌，華麗而莊嚴，爲寮國歷代最偉大的建築。

1872年遭盜匪破壞，曾經數度整修。至本世紀初期，法國遠東學院加以修築後始復舊觀。寮國王國時代，每年均在此寺舉行對國王宣誓效忠的儀式。至今寮國佛教徒仍視之爲聖潔的象徵，每年十一月中旬，全國佛教徒羣集於此，舉行隆重的盛會。

塔什庫爾干（Tāshkurghān）

地名。位於新疆維吾爾自治區塔里木盆地西南隅的山谷中。又名塔什霍爾罕、蒲犂。爲漢代西域南道三十六國之一。自南北朝迄唐朝

，此處爲竭槃陀地，或作訶盤陀、喝盤陀、揭盤陀、渴飯檀等。有謂《魏略》中的竭石國、法顯所謂的竭叉國、道安所提及的迦舍羅逝國，即指此塔什庫爾干，亦有謂載於印度佛典中的Khasia、Khasha亦指此地。至清代，此地置蒲犂所，屬莎車府。

由此地南行越喀喇崑崙山即爲巴基斯坦國境，西行即進入帕米爾高原，扼帕米爾高原的進出口。附近有Jangal-gumbaz遺蹟（現仍存佛塔），以及佛教建築物與古代河渠等遺蹟。

塘奔（thambun）

泰國之庶民佛教的基本觀念；意指「積功德」。泰人相信人們在現世的幸或不幸，是個人過去世所獲功德之多寡所致，因而民衆對宗教的關心，往往基於此一觀念。他們相信無論是出家、建築寺院、供養托鉢僧或布施等，都能產生極大的功德。除了泰國之外，這種觀念也流傳於斯里蘭卡、緬甸、寮國、高棉等上座部佛教圈。

奧義書（梵Upaniṣad）

印度正統宗教哲學的核心文獻，是廣義吠陀文獻的最後部份，又稱爲吠檀多（Vedanta）。這是長時期彙集而成的文獻。總數約二百種，內容有散文，也有韻文。其中的五十種，已由徐梵澄譯爲中文，名爲《五十奧義書》，在中國大陸與台灣，皆有刊行。

奧義書的梵語爲upa-ni-ṣad。此詞的語意有很多種不同的說法。就語源上說，它有「對峙」、「親近接觸」之意。可能取師徒之間「近坐」（近侍）的意思，但在所有古文獻裏，對該字的意義都沒有明確的敘述。從《沙他帕他梵書》（Śatpatha Brāhmaṇa）以來的文獻所採用的都是「對照」與「對質化」的意思，也就是「汝即是它」（tat tvam asi）的究極相連之大小宇宙的對照與對質化。也許這意義符合了敘述結合關係的古奧義書文獻的內容，因此學者們就把它翻譯成「不可思議的同一化」或「結合」，由此乃產生奧義與祕義的意思。

一般而言，冠上奧義書之名的文獻，大約出現了一〇八種，其中十三種是吠陀的奧義書，與其他各種不同。若由文體加以區別的話，可分下列各類：

⑴古代散文奧義書：《Bṛnadāraṇyaka》、《Chāndogya Kauṣītaki》、《Aitareya》、《Taittirīya》、《Kena》。

⑵韻文奧義書：《Īśā》、《Kaṭha》、《Kāṭhaka》、《Śvetāśvatara》、《Muṇḍaka》。

⑶新式散文奧義書：《Pra'sna》、《Māṇḍukya》、《Maitri Maitrāyaṇa》。

此外，到二十世紀才發現的散文奧義書有《Chāgareya》與《Ārṣeya》二種；韻文奧義書有《Bhāṣkaramanta》一種。從它們與佛典的關係來推測，這些奧義書的年代大約在西元前600年到西元200年之間。

奧義書的中心思想，若用一句話加以概括，可以說它是在探究「梵我一如」的究極根本原理。由於這一根本原理並非梵書中的生主（Prajāpati），而且此時貴族也已取代祭司而登上舞台，因此我們可以依此推知當時社會對祭祀萬能之僧職權威的反動。此外，對唯一根本原理的探索是《梨俱吠陀》第十卷哲學讚歌（Puruṣa、Prāṇa、Akṣara等等）以來的傳統。從歷年來學術界對「梵」、「我」的文獻學研究成果可以清楚地看出此二概念晉昇爲奧義書最高原理的歷程。

一而一切、脫離相對、超越比較、斷絕言慮、不立文字等諸境界是不滅的。在完全一致的情況下，發現不變的宇宙性與個人性的究極原理，正是奧義哲學的精髓。

十七世紀中葉，蒙兀兒帝國王子，篤學的Mohammed Dara Shakoh用Oupnek'hat之名，將五十篇奧義書翻譯成波斯文。1801年～1802年Anquetil Duperron將它翻譯成拉丁文介紹給西方學者。哲學家叔本華的學生P.

Deussen將具體代表性的奧義書六十篇翻譯成德文，這眞是不朽的業績。

與這些哲學家的浪漫式評價相反的另一種探討方式，是宗教民俗學等實證的批判或研究。這些專家學者，在奧義書中的「原始的思考（尤其是對睡眠的追索）」方面從事探討，他們在古代祭儀中尋出奧義書之世界觀的基型，而且相當成功地將它定在正確的位置上。其中重要的是在奧義書之中，古樸原始的成分與現代的哲學性、組織性的成分都融爲一體。這個特徵，預示了後代印度一般世界觀的一種性格。

◉附一：Charles N. E. Eliot著・李榮熙譯《印度思想與宗教》第二篇第五章（摘錄）

婆羅門早期的哲學思考，主要記載在名叫「奧義書」的論著之中。這些作品中包含的教義，習慣上被當作是祕密的或祕傳的東西，不是像佛教或耆那教那樣聲稱爲大衆的福音。這個教義並未加以系統化，也從未被像佛陀這樣的人把它前後統一起來。它興起於各種「波利沙」（即有學問的婆羅門社會）之中，大約最盛行於印度西北部。當然有一個共同的觀念基礎，但是這些觀念表現有不同的說法。我們有夜若跋迦的教義，也有優陀羅迦・阿盧尼及其他大師的教義，而且每個教義都具有某種個別性。這些教義只不過說是智者的言教，並無人試圖把它們加以調和。有許多表面矛盾，是因爲使用不同的譬喻來說明無可形容之物的各個方面而引起的，而某些眞正的矛盾則是因爲有不同的學派存在而產生的。因此，不論是印度人或歐洲人試圖對此古代教義作出協調的概說，都可能是錯誤的。

奧義書數目繁多，編著於不同的時期，並不都是一樣受人尊重。它們代表不同的觀念體系，某些後期奧義書則顯然是宗派性的。奧義書的集子有四十五部、五十二部和六十部的，而《目迦帝迦・奧義書》提出有一〇八部的目錄。這是現在印度通常承認的數目。但是施拉德說，除了這個目錄以外，還有許多奧義書原稿，並且指出這些原稿雖然可能是現代作品，但是沒有理由說它們是僞書。根據印度人的觀念來說，對於現在或者將來出現新的奧義書，無人會因爲是新書而表示反對。一切啓示書都是永恒的和自存的，但是它可以在適宜的時候自己出現。

許多比較近代的奧義書，彷彿是個別作家的作品，可以稱之爲普通歐洲意義所說的論文或詩篇。但是較古的奧義書，除了很簡短的以外，顯然都不是個別人物表明他自己的信念的作品，而是某一學派認爲應該包括在本學派經典之中的哲學格言和故事文集。好比有一部哲學性的民間傳說，每一學派從中選擇自己認爲最佳的若干部分，精細地加以闡述。所以在五部古代奧義書中，都記載有一個寓言，證明呼吸是人的根本不可少的維持生命的要素。《旃陀伽耶・奧義書》和《布利哈德・森林・奧義書》都記載有幾乎相同的故事，敍述阿盧尼祭士如何受惑，並如何受教於一位國王。《憍悉多吉・奧義書》的開端也記載有類似的故事。最後所說的這兩部奧義書中，並記載有兩段對話，在對話之中阿闍世王說明人死後靈魂的命運。這兩段對話，除了一段內容比較充實以外，沒有多大的差別。（中略）

較古的奧義書和吠陀典籍的其它部分有關係，有時候形成一部《婆羅門書》的附錄，因而所討論的題材逐漸由儀式轉變爲哲學。如果說這種編排法就是古代印度沈思的起源，那就未免過甚其詞了。因爲《梨俱吠陀》的某些讚神詩歌純粹是哲學性質的，但是這種編排法却說明了婆羅門思想的一個漫長時期，在此時期之中，沉思無法脫離儀式，而且也受到物質觀念的阻礙。諸奧義書常常被稱爲是直覺的和觀念論的，但是它們在許多章節中——也許是在大多數章節中——不完全成功地致力於分離精神和物質事物。「我」或精神，就人來說有時候被認爲就是呼吸；就自然現象說就是空氣、蒼天或虛空。有時候它又被描寫爲位在心中，

大如姆指，但能變得更小，在血管中流動，並在瞳孔中出現，也能變得無窮大，與世界靈魂合而爲一。但是當思想獲得翼翅，高飛於這些物質幻想之上的時候，奧義書的學說就與佛教分享光榮，同爲印度知識界最精美的產物。

在印度，宗教生活向來被認爲是一段尋求眞理的旅程。甚至最正統的祭士的綱領也承認這一點。有一個時期人們覺得儀式是徒然無益的，人們要求關於事物本質的知識。雖然後期的教條主義斷言，這種知識是神的啓示所給與的，但是吠陀典籍中表現有眞正的尋求眞理和沉思的音調，而且這種音調在一長串的印度作家自始至終從未完全停息。吠陀典籍以著名的語句問道：「誰是天神，向其奉獻祭禮？（中略）宇宙創造者，及其維持者，（中略）彼影即永生，彼影即死亡，其爲誰人哉？」甚至還有大膽的語句：「宇宙造成以後才有諸神。誰知宇宙從何而生？居於最高天界者，是此宇宙監督人，他能知悉其事，甚或他亦不知。」這些深奧的探究——其它國家同時代的文獻中，也許沒有與其類似之物——逐漸被許多其它探究所增補了，雖然或許並未擴大；人們也未失去信念，認爲有一個答案，這個答案就是眞理，此眞理被人知道以後，即是生命的目的。歐洲人會問，眞理有什麼用途？但是對於印度教徒來說，神性的知識就是目的與狀況，而不是手段。知識並不被認爲是使用來改進世界的某種東西，也不是爲了任何其他用途。因爲使用和用途意味著被利用的東西是從屬於目的，並且比目的的還下劣。而神性的知識則是宇宙的頂點和宇宙的意義，或者從另外一個觀點來說，是外在世界的消滅和個人的消滅。所以印度教徒並不期待聖人有慈善行爲或者任何活動。

正如上文所說，印度對於這些問題的特有的（雖然並不是唯一的）回答，是除了神以外，或者更確切地說，除了梵以外，沒有眞正存在的事物。靈魂和梵同爲一體。在同一意義之下，我們所知覺的外在世界也不是眞實的。外在世界就某種意義而言，是梵的發展變化，或者甚至只是幻覺而已。這個學說不是普遍信奉的，譬如說，舊派佛教曾經嚴厲批判和否認過這一學說，但是這個學說在後期佛教中再度出現，說明它支配了印度人的氣質。在後期佛教中，佛陀以驚人的變化，被認爲和宇宙精神同爲一體。上面我所引述的這一學說的形式，雖然是吠檀多的綱要，但是很難從歷史觀點上正確地說，這是較古老的奧義書的綱要。較古老的奧義書的教義不是那樣完整和堅定不移，而是更含糊不清，是試驗性和暗示性的，而且有時候受到物質概念的阻礙。但是這個教義顯然是吠檀多的前驅，虔誠的吠檀多信徒能夠證明他的教派是從這個教義產生的。

我們可以引述一兩段著名的文字，以代替敍述奧義書的大意。一段文字是引自《布利哈德·森林·奧義書》，記述夜若跋迦將退居森林作隱士之時，欲以其財產分與兩名妻子。迦旃延尼子「只有婦女所有的知識」，而彌勒則「精通梵文」。後者問丈夫說，如果她占有全世界，能否永生不死。「不能」，他回答說，「你的生活可以像富人的生活一樣，但是沒有永生的希望。」彌勒說，她不需要不能使她永生不死之物。夜若跋迦開始爲她講解神我教義，所謂神我即是我或本質，即是人和宇宙的精神。「丈夫之可親者，非爲丈夫之故，乃爲神我。妻子之可親者，非爲妻子之故，乃爲神我。兒孫、財富、婆羅門、武士、世界、天神，吠陀典籍，乃至一切物之可親者，非爲此一切物之故，乃爲神我。神我者，可見可聞，可以知覺，可以憶念。已見已知神我者，即知一切宇宙，（中略）不在神我中而在他處覓求婆羅門、武士、世界、天神或吠陀典籍者，不能獲得此一切物……。」

「猶如一切河流集聚於大海，一切觸覺集聚於皮，一切味覺集聚於舌，一切氣味集聚於鼻，一切顏色集聚於眼，一切聲響集聚於耳，一切知覺集聚於意識，一切知識集聚於心中，一切行爲集聚於手中，（中略）猶如鹽塊，沒有內外，除鹹味外，一無他物；此神我，亦無

內外，即是知識，而非別物。彼（人的靈魂）從此諸生要素而生，亦隨之而消滅。彼（於人死）離去以後，人即沒有知覺。」講至此處，彌勒表示驚訝不已，但是，夜若跋迦繼續說道：「我所言者並無使人驚訝之事。愛妻，彼神我，確實不朽，不可毀滅。當其似爲二性之時，則一性見一性，一性嘗一性，一性敬禮一性，一性聽一性，一性觸一性，一性知一性。若唯有神我是此一切物，則我們如何能見、嘗、聽、觸、知其它之物？以彼力敵，我們能知此一切物，我們如何能知彼耶？彼神我，可用否、否（奈提、奈提）二字予以說明。它不可理解，因爲它不能加以理解；它不可毀滅，因爲它不能被人毀滅；它沒有執著，因爲它不執著自己。它沒有束縛，沒有痛苦，沒有衰亡。愛妻，人焉能知知者乎？」說完這段話以後，夜若跋迦就到森林中去了。同一作品的另外一首頌偈中宣稱，「這個偉大的、不衰不死、永生、沒有恐怖、非生而有的神我（我），實際上就是梵。」

這一學說顯然被認爲是夜若跋迦的知識的精華，居然傳授與一婦女，這是有趣味的事。（中略）

與梵結合，可以獲得至樂，結合之道是梵的知識。這種知識往往說是可以通過苦行而取得，但是苦行雖然一再被教導爲必需之事，却彷彿（至少在更高的解釋中）被認爲是不可缺少的訓練，而不是認爲它本身具有效驗。這一論題，有時候是用幾乎是佛教的合理精神以及輕視爲禁欲而禁欲的精神，來加以探討。所以夜若跋迦向伽爾祇說道：「凡不知不可毀滅者的人，即使在此世間奉獻犧牲，舉行祭禮，以及實行苦行一千年，他的德行終將毀滅。」《旃陀伽耶·奧義書》中描寫有一段值得注意的事件。三堆聖火決定要教導一名因爲過嚴肅樸素生活而憔悴不堪的學生，告訴他說，梵即是生命、至樂與虛空。

與「梵是至樂」這一概念相類似的，還有說它是光明或「光中之光」的描寫。有一段美麗的文字說：「永恒的寧靜屬於那些有智慧的人——他們在自己本身中見到它（梵）——而不是屬於其它的人。他們感覺到最高不能用言語表達的至樂，說：這就是那。我如何能夠理解它呢？它自己有光明嗎？或者它是反映光明嗎？在那裏，日月星辰都無光輝，閃電也不發光，更不必說這一堆火了。它放光時，一切事物隨著放光。整個世界在它的光明照耀之下。」

在大多數我們查閱過的典籍之中，「梵」和「神我」這兩個詞，都是不具人格的，以致不能用「神」字來代替。在其它各節文字中，神的概念則比較具有人格。宇宙常常說是梵放射出來的，或者說是梵呼氣呼出來的。分別强調這一過程的起源和結果，我們就得到了宇宙的創造者和主宰這一觀念，即通常以伊濕伐羅——自在天——這一名詞所表達的觀念。但是即使是使用這一名詞的時候，印度教思想在更微妙的時刻，仍然傾向於認爲創造者和創造物都是幻覺。在與世界存在相同的意義之下，也存在著世界的創造者，它是梵的一個方面，但是更深的眞理是二者都不眞實：只有一個一，這個一既不是創造者，也不是創造物。在一個有如此複雜的神學的國家之中，如果說一神論常常是興起於泛神論，那就有些不可靠。但是在編纂奧義書的那些沉思學派之中，泛神論却往往是一神論的起源。比較古老的觀念是，有一個微妙的本質遍佈於一切天地萬物及統治天地萬物的神祇之中。這個本質被精神化而成爲據說是夜若跋迦所創導的梵的學說，只是經過補充的過程，這個梵才具有人格，而且有時候被認爲與某一特殊天神，例如濕婆，同爲一體。具有人格的伊濕伐羅的學說，是在年代不明確的《尸吠多尸伐多羅·奧義書》中精心構成的。這部奧義書以幾乎是伊斯蘭教一神論的讚神詩歌來讚美它。「讓我們知道偉大的主中之主，最高的神中之神，主宰中之主宰，最高無上之神，世界之主，應受讚美。」但是這種一神論的熱情，未能維持很久而不恢復大家所熟習的泛神論語調。同一奧義書中說：「你是

婦女，你也是男子；你是少男，你也是少女；你是老翁，持杖蹣跚而行；你出生之時臉面朝著一切處所；你是深藍色的蜜蜂；你是紅眼綠鸚哥；你是電雲、季節和海洋；你無限量，因而無起始，一切世界是你所生。」

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯〈奧義書與佛教〉（摘錄自《中觀哲學》第一章）

自從西方人開始鑽研佛典以來，許多所謂的「東方通」幾乎都一口咬定佛陀不過是奧義書先知的預言與教誡的奉行者。這種說法無非是認定印度哲學是沿著唯一的傳統——奧義書而發展。佛教與耆那教被視之爲是奧義書系統（有我論）的分支流派而不是根本上的不同，這種解釋並沒有完全把握到佛教與婆羅門教本身內在的重大差異，以及彼此排斥的態度，這種看法實在是頭腦簡單、大而化之（oversimplification）。

同樣的，佛教本身不同學派之間固然也有一些不同，可是這些差異，不是被忽視就是被過分的渲染，所以有的人亦試圖把佛教的不同學派當作不同的思想系統。不過從吠陀（Vedas）這一系統所發展出來的學派（數論、勝論、彌曼差、尼耶、吠檀多與瑜伽學派）就不曾犯過這種錯誤，他們認爲儘管學派不同，佛教還是佛教。佛教本身的學者也有一些偏差的觀念，囿於宗派的門戶之見，小乘與大乘之間的長久以來的諍論即其著例，各以爲只有它才是直承佛陀正統，餘則爲旁出小兒，這也是「頭腦簡單大而化之」。這錯誤的看法絕無法看出佛教哲學發展的歷程，更談不上中觀思想的把握。從巴利文獻看來，許多佛陀的對話都是一種「隱藏的哲學」——僅扼要的勾出佛陀思想的大概，烘雲托月，言有盡而意無窮。比較起來，奧義書顯得更有組織、更有系統。但是佛教各學派從原始佛典所得的啓示却較奧義書所產生的學派從奧義書所得爲多，從思想的傳承看來，佛教並不是一個單一思想的系統，而是許多思想系統的母體。佛教不會因爲思想基礎的不同而排斥那些合理、正確的思想。吾人如欲對印度哲學之發展有一正確而豐碩的認識，那麼就不應該忽視佛教與奧義書的差異，甚至於佛教本身內在思想的流變亦應重視。如果我們回顧檢視奧義書與佛教的本質及其發展的過程，則不難發現筆者上述的看法應是正確的。（中略）

在佛陀的對話中，我們可以呼吸到完全不同的氣息。佛陀的對話中充滿著與奧義書之「有我論」相反的精神。佛陀與佛教不僅是對膚淺、僞善的宗教儀式主義反動——奧義書則自認爲祭祀萬能，更重要的是佛教反對「有我」的意識形態與實體形上學。佛陀自稱他所有的哲學觀點是「自覺自悟不由他」，所謂「自覺誰稱師」是也，絕無襲自奧義書或其他的大師。雖然佛陀常常提到「大梵天王」（Brahmā），可是從未提到婆羅門教心中的「絕對」——「梵」，前者是指一天神，在佛教中他的地位並不很高。佛陀常以自創另一新傳統自許，開出前所未有的新道路。在《梵網經》（Brahmajāla）、《沙門果經》（Sāmañña-phala）及許多佛典中，佛陀對當時流行的各家學說、哲學理論詳加檢討論究，並斥之爲獨斷的「惡見」（diṭṭhivāda），而與吾人的精神生活不符。在風氣保守的古代，這種作法絕不是繼承某一傳統所應有的。我們絕不能說佛陀與外道之間的差異僅是宗教上與實踐上的，儘管說這些宗教的觀念與修行的方法已經被視爲哲學上的論題。

如果說「有我論」曾經是佛教的重要理論，何以它會如此的隱晦密藏，甚至連佛陀的及門弟子也不知道？反之，奧義書之中，幾乎在每一段經文的字裏行間都一再强調「我」的「實在」性。佛陀之崛起即高唱沒有靈魂、沒有常恒不變的實體，更精確的說，佛陀基於道德意識、業力果報的立場力斥腐化奢靡的舊思想。一個常恒不變的靈魂將會使生命失去應有的意義，因爲在此情況之下，任何的努力亦無法使生命提昇；而曠廢墮落也沒有什麼不好的

影響，如此將會導至否定因果的「無因論」（akriyā-vāda）。尤有甚者，依佛教之見，「我」是一切執著、貪瞋癡的根源，如果執著有「我」，如此便會執持不放，而不喜任何與之相反的理論。這樣一來，則「薩迦耶見」（sakkāyadiṭṭhi，即所謂的實體見）即是最根本的無明，一切煩惱均由此而產生。如上所述，無我論實爲佛教形上學與解脫論的心髓。

在巴利文佛典中常常出現「一切無常」的經文，如《大般涅槃經》（Mahā Pari Nibbāṇa）第六章第七節說：「萬物實無常，生滅性不定。生而復幻滅，云何得福祉？降伏生滅法，諸法和合事，當自滅毀壞。汝等當精進，成就聖賢法，離苦得大樂。」這是佛陀最後的教誡，亦可視之爲一生教法的縮影。

巴塔查雅教授（V. Bhattacharya）在他的大作——《佛教基本觀念》（The Basic Conception of Buddhism）一書中，引用許多文獻，分析爬梳，最後下了一個結論：無我論是佛教的基本教義，他說：「關於這一點，由於資料實在太多，筆者無法一一列舉。總括的說，外道所主張之常恒不變『我』可說完全爲佛陀所否定，如此才可以鏟除貪瞋癡的根源。」另一位著名的佛學專家，已故的徹爾巴斯基教授（Stcherbatsky）也同樣的强調此一觀念，他說：

「佛陀稱常恒不變『我』之理論爲『愚昧者之理論』，這即是意味著佛陀向一根深蒂固的古老學說挑戰。當佛陀提到『無我』時，在言語之中很明顯的可以感受到一種不滿、甚至是敵對的氣息。佛陀的理論是：一切諸蘊固然會隨著衆生的生命而活動，但是一旦衆生證得不退解脫時，諸蘊的活動即漸次受到控制——這是整個佛教教義的中心。正如戴維斯夫人（Mrs. Caroline Rhys Davids）所說的：佛教是如此細心週密的架構其反實體論（anti-substantialist）的立場。或許我們可以再加上一句話：整個佛教的歷史，無非就是一連串探索佛陀本懷的歷程，以及在求深化佛陀發現的直覺洞見。」

經過上述的討論，我們才能正確的認識佛陀與奧義書的關係。此二者對宇宙人生提出了相同的大前提——存在是痛苦的，而且人生之「苦」（duhkha）具有普徧性（如云一切皆苦）與深切性（如云三界如火），現象界的存在充滿著缺陷與痛苦。此二者也都提出一種沒有痛苦與繫縛的理想界。不過奧義書說得較爲肯定明確，甚至有點武斷——「喜樂淨識梵」（vijñānam ānandaṁ brahma）。佛陀則以烘雲托月的反面手法，强調該理想境界不是什麼；涅槃乃是「否之否定」。此二者亦皆明言此一終極究竟的理想不是經驗所能定性限定的，絕非任何吾人所知之事物所能比擬的。「沉默」是他們所常用的「語言」。他們同樣認爲經驗性的方法、生理器官、懺悔禁忌與祭祀等都無法達到此一境界，唯有直觀的澈悟「實在」的本質才能超越此一痛苦的生命，提昇到理想目標。奧義書認爲「我」就是「實在」，「我」與吾人之身體（kośas）的合一是錯誤的，偶然的，要瞭解體驗「我」的本質唯有除去這錯誤的合一。除了把握「我即是梵」以外，別無他法可以成就解脫大業——恐懼、惡意與執著都無法傷害它的境界。把握到「我」的本質即是滿足一切的欲望，而這就是超越一切的欲望（akāma）。

佛陀則不是把「我」普徧化（universalization）而達到「無欲」的目標，他是反其道而行，把「我」全部否定了。其理由爲：一旦我們把某事物假設是永恒不變、充滿喜樂，我們便會執著不放，厭惡任何與此相反的事物，佛陀認爲這種觀念就是一種束縛（saṁsāra）。「我」是一切煩惱的根源，要親證涅槃就必須澈底的消除「我」見。奧義書認爲「我」就是「眞實」；佛陀則認爲那恰好是根本的，原始的錯誤觀念，絕非「眞實」的本來面目。佛陀深深的體會到：奧義書所謂的最高經驗——「梵有」（brahmānubhava），而奧義書說「梵有」不是「我」之否定，這只見其特

殊性與有限性，事實上我們應該瞭解到生命的整體性。另一方面佛陀也體會到最高意境的否定的那一面，諸如無智、無識等等。佛陀與奧義書都提出「全然無欲」的理想目標，可是其實踐的方法却大相逕庭，相異其趣。佛陀偉大的精神力量開創了邁向提昇生命，追求人生義蘊的新道路，不過它是一條側重於批判、否定的大道。

羅達克那須南教授（Radhakrishana）在他許多著作中，道出了佛陀與奧義書的差異。如云：「如果說佛陀與奧義書之間有任何差異的話，那麼這絕不是他們對經驗世界（即有漏的世間，saṁsara）的看法，而是其『眞實』（即涅槃）論。」他又說：「佛教與奧義書之間的基本差異似乎於對形上學的『眞實』——萬物與個人的永恒不變『實體』的看法有所不同。（中略）佛陀認爲在生生不息的生命之流以及輪迴世界之中，並沒有一個常恒不變的『實體』或是原則。但是這句話並不是意味著除了無常變化以外，世間再也沒有眞實的事物了。」

佛教與奧義書之間既有如上述形上學之根本的差異，而形上學乃是每一思想系統的根本骨架與磐石，那麼，難道基本上形上學的差異（fundamental metaphysical difference）不正是其他一切差異的根源麼？如果佛教眞的是如徹爾巴斯基教授在其《佛教涅槃觀》（Buddhist Conception of Nirvāna）一書中所說的：「佛教僅是重述奧義書的思想，只不過重點不同而已。」那麼佛教所强調的重點應該值得吾人注意，特別是因爲佛教的思想已經牽涉到根本的形上學的本質之差異。佛教與奧義書可說是屬於同一「精神之屬」（spiritual genus），可是却不同「種」（species），而其差異則在於接受或者是否定「我」（永恒之實體）。

奧羅賓多・高士（Aurobindo Ghosh、Aurabinda、Arabind Ghose；1872～1950）

印度近代思想家、宗教改革家。生於加爾各答。七歲赴英求學，1893年畢業於劍橋大學。返國後從事教育，公餘之暇，發表詩作及政治方面的文章，並學習印度古典文獻，實修瑜伽。西元1906年因任加爾各答國民專門學校校長，參與《Bande Mātaram報》，而逐漸傾向國粹黨。後來辭退教職，投入反英運動，因而身繫囹圄一年。

其後，退出政治活動，於1910年隱居南印度，建「修道場」，致力於思索與著述。氏對西歐文明與思想頗加批判，對印度教則戮力宣揚，並注重實踐性的瑜伽行。主要著作有：《The Life Divine》、《The Synthesis of Yoga》等。

◉附：黃心川《印度近現代哲學》第七章（摘錄）

奧羅賓多的整體吠檀多不二論是一種客觀唯心主義體系，它是在印度傳統吠檀多唯心主義基礎上，攝取了十九世紀西方的哲學和自然科學思想等建立起來的。他把東西方各種互相對立、矛盾的思想囊括在一個龐大的體系中，其目的是要調和科學與宗教、唯物主義和唯心主義，使科學爲宗教服務，唯物主義向唯心主義妥協，但是我們在他的宗教氣氛十分濃厚的說教中也可以看到某些合理的符合科學的思想。奧羅賓多的社會政治觀點有著革命的、進步的一面，而且這個方面是主要的。但也有著歷史局限的一面。他的反帝愛國的思想曾經鼓舞過人民羣衆，在印度民族主義運動中起過巨大的作用，但是他沒有把這種思想堅持到最後。奧羅賓多世界觀中的矛盾，不單是他個人所具有的，而是他所處的時代、社會條件、歷史傳統等等的反映。

〔參考資料〕 李志夫《印度當代哲學》第四章；Basant Kumar Lal著・朱明忠（等）譯《印度現代哲學》。

媽祖

我國閩南沿海一帶民間信仰的神祇。常被誤認是觀音菩薩的化身，而實與佛教無關。「媽祖」或「媽祖婆」乃民間一般性的俗稱。宋代以降，歷代帝王常有敕封，尊之為「聖妃」、「天妃」、「天后」或「天上聖母」等，故官立媽祖廟又稱「天妃宮」或「天后宮」。

媽祖信仰源自北宋初年。相傳她是五代末年，福建莆田縣湄州嶼林惟愨的第六女，出生時有紅光相送。因為從不啼哭吵鬧，家人遂名之為「默」，而稱為「默娘」。默娘自幼聰穎過人，後得神仙所賜銅符而能驅邪壓煞、消災解厄。二十八歲某日，嘗夢見父兄覆船滅頂，隨即跳海營救，但僅救得其兄。醒後，消息傳來，果然與夢中所見脗合。默娘聞耗痛不欲生，立刻潛入海中救父；三日後，背負父屍躍起。後因悲哀日甚，無疾而終。時人傳說她在湄峯高處羽化昇天。因此，鄉人乃建廟奉祀。

其後，福建沿海漁家盛傳這位女神常在海上顯靈，救助遇難船隻，因而信徒日衆，沿海地區普建媽祖廟，附會之傳說也愈來愈多。到南宋，儼然成為東南沿海航海的守護神，不只漁船，商船、戰船上也都供奉有媽祖的神像或神位。明末清初，隨著台灣的開拓，遷台者往往都捧供媽祖像同行；平安抵台後，為感念媽祖神恩，乃建廟奉祀，因而台灣早期的媽祖廟都建在海港附近，如鹿耳門、北港、關渡等。

目前台灣奉祀媽祖為主神的寺廟，有數百座之多。其中，創建最早的是澎湖縣馬公的天后宮。本島則以鹿耳門天后宮、台南市大天后宮、鹿港天后宮最早。而香火最盛的是雲林縣北港鎮朝天宮所祭祀的「北港媽祖」；每年農曆正月到三月的進香期，常有數十萬信徒分自全省各地組團前往參拜。

嵩山

五嶽之一，位於河南省登封縣西北。又稱中嶽、嵩嶽、嵩高山、崇山、方外山。全山分二峯，東稱太室，西稱少室，以其下各有石室而得此稱。巒峯凡三十六，朝嶽、望洛、太陽、少陽、石城、石笋、檀香、丹砂、鉢盂、香爐等為其主峯。由於山境幽靜，遠離俗塵，故古來佛寺頗多。有法王寺、嵩嶽寺、會善寺、少林寺、峻極寺上下院、永泰寺、盧巖寺、下盧巖寺、龍潭寺、清涼寺、道場寺、石窟寺、靈巖寺、天中寺、封禪寺等諸寺。此外，古蹟古廟祠亦甚多，其中以面壁庵、面壁石等為最有名。

相傳梁武帝時菩提達磨東來，入少林寺，面壁坐禪達九年，面壁石即其遺址。此外，洪遵律師曾禮此山僧人惠光之門人道雲為師，受傳《四分律》。又，北宗禪之祖神秀之高足普寂，也曾住此山。

〔參考資料〕《古今圖書集成》〈山川典〉卷五十五～卷六十二、〈職方典〉卷四三四；《魏書》卷十一〈廢出三帝紀〉；《說嵩》；《金石萃編》卷六。

嵩祝寺

位於北京東城區北河沿大街嵩祝院。原有三寺並列，中為嵩祝寺，東為法淵寺，西為智珠寺。是明代番經廠及漢經廠舊址，清代修建為喇嘛廟。乾隆時期曾是第六世達賴喇嘛在京的駐錫之所。嵩祝寺也曾是印行蒙藏文書籍的場所，「大清蒙藏番經局」即是該寺所屬的印書處。北京版的藏文圖書也大多出自於此。

今法淵寺已毀壞無存，嵩祝寺僅存一大殿及部分東配房，智珠寺尚存二進大殿及配殿，木結構大體完好，但屋面殘破，油飾剝落嚴重。然寺內佛像、文物、法器已一無所有。1984年五月此寺被公布為北京市文物保護單位。

嵩嶽寺

河南古刹。位於登封縣北側。又稱中嶽廟、崇嶽寺。建於北魏宣武帝永平二年（509），原為宣武帝的離宮，孝明帝正光元年（520），改為閑居寺，並增建殿宇。隋文帝仁壽元年（601），改名嵩嶽寺。唐高宗與武則天亦

曾以此為離宮。寺內有我國現存最古老的磚砌佛塔，俗稱「嵩嶽寺塔」。塔高四十餘公尺，十五層，平面呈十二角形，由基台、塔身、密檐和塔剎組成。密檐外廓呈拋物線型，對後代磚塔建築影響頗深。

微塵（梵、巴 aṇu-raja、aṇu-rajas，藏 rdul-phra-mo、rdul-phran）

又作阿拏、阿菟、阿耨。單稱微或塵。指眼根所取色中最微細者。《大毗婆沙論》卷一三六云（大正27·702a）：「極微是最細色，此七極微成一微塵，是眼、眼識所取色中最微細者。此唯三種眼見，(一)天眼，(二)轉輪王眼，(三)住後有菩薩眼。七微塵成一銅塵。」

《大智度論》卷三十六謂微塵有大、中、小三種，其文云（大正25·326b）：「衆微塵有大有中有小，大者遊塵可見，中者諸天所見，小者上聖人天眼所見，慧眼觀之則無所見，所以者何？性實無故。」

又，微塵之量最小，然其數甚多，故經典中經常以「微塵」比喻量極小，以「微塵數」比喻數極多。如新譯《華嚴經》卷七〈普賢三昧品〉云（大正10·33a）：「此國土所有微塵，一一塵中，有世界海，微塵數佛剎，一一剎中，有世界海，微塵數諸佛，一一佛前，有世界海，微塵數普賢菩薩。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷十二；《俱舍論光記》卷十、卷十二；《法苑義林章》卷五（本）；《大日經疏》卷一；《法華經》卷五〈如來壽量品〉；《成實論》卷十一；《百論疏》卷中之下。

愚禿鈔

二卷。日本·親鸞著於建長七年（1255）。又稱《二卷鈔》。收在《眞宗聖教大全》卷中、《眞宗聖典》。上卷首先將一代佛教分類為大乘、小乘及頓教、漸教等教相，並說除彌陀之選擇本願外，其他都是方便的教說。其次，將三經、三往生、佛身、佛土相互比較，以說明本願的一乘教為絕對眞實教。然後又判別他力（弘願）及自力（要門）之機根。下卷則主張應捨自力之三心，而歸依他力之三信。此中，上卷著重教示眞宗之教相，下卷著重教示眞宗之安心。其註釋書有潭月《愚禿鈔義要》七卷、圓曉《愚禿鈔纂釋》四卷、智暹《愚禿鈔樹心錄》四卷、義教《愚禿鈔摸象記》六卷等。

愚者智禪師語錄

四卷。清·愚者大智撰，興磬、興斧等編。全稱《青原愚者智禪師語錄》。收在《嘉興藏》（新文豐版）第三十四冊、《禪宗全書》第六十五冊。內容集錄師住青原七祖道場之上堂、小參、示衆、法語、偈、像讚、自讚、佛事等。卷首收有正志的序文，卷末收有興磬、興斧的二篇跋。按，愚者大智即明末著名學者方以智的出家法號，故此書亦為研究方以智晚年事蹟之重要史料。

感通寺

位於雲南大理市觀音塘村後，蒼山聖應峯麓。又名蕩山寺。創建於唐，擴建於元，而盛於明。當時，該寺高僧法天無極率僧徒於明·洪武十六年（1383）入京覲見太祖，獲太祖勅賜御製詩十八章，今詩刻碑仍存於寺前。無極返大理後，擴建寺宇，增至三十六院，寺運顯赫一時。清·康熙六年（1667），明末著名愛國詩僧普荷（擔當）至此隱居，康熙十二年冬卒，塔於寺後。今寺僅存大殿一座及廂房二所。

想（梵 saṃjñā，巴 saññā，藏 ḥdu-śes）

指造成概念及表象之作用，或指所作之概念及表象。依感覺或知覺而起認識作用時，如「紅花」、「白布」之紅、白、花、布等等概念，或造成概念之功能即為想，即浮現心中之相。「想」有苦想、樂想、無常想、不淨想、厭惡想、大想、小想等，為五蘊之一，心所法之一。俱舍家以之為十大地法之一，唯識家以

之爲五遍行之一。

《俱舍論》卷一云（大正29・4a）：「能取像爲體，即能執取青黃、長短、男女、怨親、苦樂等相。此復分別成六想身，應如受說。」此中，所謂六想者，即指眼觸所生之想、耳觸所生之想，乃至鼻、舌、身、意觸等所生之想，隨所依六根之不同，而有六種不同之想。

《成唯識論》卷三（大正31・11c）：「於境取像爲性，施設種種名言爲業。」此謂「想」係取所緣境像於心中而安立之，以安立故，起種種名言。亦即若無此取像之想，則無由施設名言。

◉附一：〈三想〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

㈠三種惡想：又名三惡想，或三不善想（梵 tisro 'kuśala-saṃjñāḥ，巴 tisso akusala-sañña）。⑴欲想，又名貪欲想；⑵瞋恚想，又名瞋想或恚想；⑶殺害想，又名害想或惱想。《增一阿含經》卷十三云（大正2・614c）：

「有此三觀想。云何爲三？所謂觀欲想、瞋恚想、殺害想，是謂比丘有此三想。比丘當知，若有觀欲想，命終時便墮地獄中。若觀瞋恚想，命終時生畜生中。所謂雞狗之屬、蛇虺之類而生其中。若觀害想亦命終者生餓鬼中，形體燒然，苦痛難陳。」

又，《無量壽經》卷上云（大正12・269c）：「不生欲覺、瞋覺、害覺。不起欲想、瞋想、害想。」此中，關於欲等三覺與三想之別，淨影《無量壽經義疏》卷上云（大正37・104b）：

「不起欲想，名離欲覺；不起瞋想，名離瞋覺；不起害想，名離害覺。亦可前言不生三覺，就始彰離，不起欲想瞋想害想，據終明離。未對境界，預起邪思，名之爲覺。對緣生心，說爲三想。」

《無量壽經連義述文贊》卷中，似破淨影之後說而取前說，彼文云（大正37・154a）：「今即三覺之因如次三想，取境分齊方生欲等故。然即不貪名利故不生欲覺，不惱衆生故不生瞋覺，不損物命故不生害覺。三覺不生必絕三想故亦兼之。」

㈡三種善想：三善想（梵 tisraḥ kuśala-saṃjñāḥ，巴 tisso kusala-saññā）：⑴出要想，又名出離想；⑵不害想；⑶不恚想。《增一阿含經》卷十三云（大正2・614c）：

「復有三想。云何爲三？所謂出要想、不害想、不恚想。若有人有出要想者，命終之時生此人中。若有不害想者，命終時自然天上。若有人不殺心者，命終時斷五結，便於彼處而般涅槃。」

㈢在家菩薩見乞者應起之三想：即⑴善知識想；⑵他世富想，又稱令後世大富想；⑶菩提基想，又稱令得佛道想。《大寶積經》卷八十二云（大正11・474c）：「在家菩薩若見乞者應起三想，何等爲三？善知識想、他世富想、菩提基想。」並列舉三十三種之三想。

㈣三種斷貪等煩惱之想：⑴斷想；⑵離想，又名離欲想；⑶滅想，又名盡想。《大毗婆沙論》卷二十九云（大正27・149c）：「有三想，謂斷想、離想、滅想。（中略）云何斷想？答：除愛結餘結斷諸想解名斷想。云何離想？答：愛結斷諸想解名離想。云何滅想？答：諸餘順結法斷諸想解名滅想。」又，《大智度論》卷二十三云（大正25・232c）：

「復次斷三毒故名爲斷，離愛故名爲離，滅一切苦更不生故名爲盡。復次行者於煖法、頂法、忍法、世間第一法正智慧觀，遠諸煩惱是名離想；得無漏道，斷諸結使，是名斷想；入涅槃時滅五受衆不復相續，是名盡想。斷想有餘涅槃，盡想無餘涅槃，離想二涅槃方便門。是三想有漏無漏故，一切地中攝。」

㈤念佛時所生的三種想：⑴歸命想，⑵引攝想，⑶往生想。《往生要集》卷中云（大正84・56b）：「若有不堪觀念相好，或依歸命想，或依引攝想，或依往生想，應一心稱念。」

◉附二：〈十想〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

十想，指十種觀想。即：(1)無常想：謂觀一切有爲法皆生滅無常。(2)苦想：謂觀一切有爲法無常，皆由三苦、八苦所逼迫。(3)無我想：謂觀一切法皆苦、不自在，皆由因緣所生、無自性，故無我。以上三想爲斷見惑所修。(4)食不淨想：謂觀諸飲食皆由不淨因緣所生，故爲不淨物。(5)世間不可樂想：謂觀一切衆生、國土皆有過惡，不可愛染。(6)死想：謂觀衆生不免於死。(7)不淨想：謂觀自他之身皆不淨，由生至死時刻不淨。以上四想爲斷思惑所修。(8)斷想：謂觀涅槃清淨無煩惱，當斷結使，證涅槃。(9)離想：謂觀涅槃清淨，當離生死，證涅槃。(10)盡想：謂觀涅槃清淨，盡結使及生死之業而證涅槃。以上三者爲修無學道者所修。

上述十想，修之者能斷三界結使，證得無漏聖果。又，《大乘義章》卷十四亦立十想義，作五門分別，但十想名義稍有不同，即無常想、苦想、無我想、厭食想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離想、滅想等十想。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷七十四；《雜阿毗曇心論》卷二；《阿毗曇甘露味論》卷上；《順正理論》卷二；《顯揚聖教論》卷一；《大乘五蘊論》；《成唯識論》卷三；《俱舍論光記》卷一、卷四；《成唯識論述記》卷三（末）。

意（梵manas，藏yid）

音譯末那。意謂「思量」，指知覺器官所有的知覺能力。《大毗婆沙論》卷七十二就心、意、識的差別有多說，《俱舍論》卷四略出二說，即（大正29·21c）：「集起故名心，思量故名意，了別故名識。復有釋言，淨不淨界種種差別故名爲心，即此爲他作所依止故名爲意，作能依止故名爲識。故心、意、識三名，所詮義雖有異，而體是一。」按《俱舍》等以心意識之體是一，然通常皆以意爲過去，識爲現在，而爲識所依止者，即云爲「意」。

又，《俱舍論》卷一云（大正29·4b）：「由即六識身無間滅爲意。」蓋六識中任一識生起，必以前滅之識爲等無間緣，然前五識各有眼等別所依，而第六識則無，故爲成第六意識之別所依而立六識身之無間滅爲意根。如是，《俱舍》等將意解爲等無間緣，亦云意根，係前滅之六識身，與識非別體。

然而在大乘唯識宗，則論心意識其體各別，以「心」爲第八識，「意」爲第七識，「識」爲前六識之別名，因而將「意」分爲二種。如《攝大乘論本》卷一所載，意有二種，第一，等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止；第二，染污意與四煩惱恒共相應，此即是識雜染所依。《成唯識論》卷四謂名第七識爲末那（意）者，以其恒審思量勝於餘識故，又或欲顯此第七識爲彼第六識（意識）之近所依，故單名爲意。

要言之，《俱舍》等六識家以心意識之體爲一，故雖謂意爲思量之義或所依止之義，畢竟所詮者一。唯識大乘則不然，其雖亦立等無間緣爲意，然又另立第七識，附以恒審思量或意識之近所依之義，因而於《俱舍》等猶不明了之觀念，至唯識始得發揮其意義。又若依《大乘起信論》所載，意有五種，即業識、轉識、現識、智識、相續識。此指妄念起動之次第而言，合稱「五意」。

依《起信論》所說，心、意、意識三者，體各有別；「心」名阿賴耶識，「意」即上述業等五識，「意識」名分別事識。此說雖似唯識家所謂的八識說，然其旨大不相同。此外，此五意與八識之關係，諸說互異。慧遠《起信論義疏》卷上謂，五意總攝於第七識。法藏《起信論義記》卷中謂，五意中的初三識（業、轉、現）攝於第八識，後二識（智、相續）攝於意識。元曉《起信論疏記》卷三則謂，前三識是第八識，智識是第七識，相續識是意識。

◉附：印順〈心意識〉（摘錄自《佛法概論》第八章）

「有情」即有情識，故識爲有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確爲應有的努力。

經中以種種名詞去說明識，又總括爲「此心、此意、此識」（《雜含》卷二・三十五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者爲同一的；但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。

「意」的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。「意」的特殊含義，有二：

⑴「**意」爲身心交感的中樞**：有情的身心自體，爲六根的總和，除前五色根外，還有意根。意根與五根的關係，如《中含》〈大拘絺羅經〉說：「意爲彼（五根）依。」五根是由四大所造成的淸淨色，是物質的，屬於生理的。意根爲精神的，屬於心理的。「意」爲五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，爲相依而共存的，實爲有情自體的兩面觀。從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。（中略）

意根爲根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，根身也是意根存在與生起的所依，二者如蘆束相依。五根中，身根比四根的範圍大，有眼、耳等是必有身根的。這可見「意」的特徵，即是與根身的和合。低級有情，眼等四根可能是沒有的，但身根一定有，沒有即不成其爲有情。有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。有人說：心理作用是由物質結構的生理派生的，這是抹煞意根，偏重物質。有人說：心是離根身而存在的，色根爲心的產物，這是忽視色根，偏於心理。佛法的有情論，意根與五色根相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現爲心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中含》〈大拘絺羅經〉說：「五根異行異境界，各各自受（取）境界，（中略）意爲彼盡受境界。」意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又爲五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根爲身心和合的中樞。

⑵「**意」爲認識作用的源泉**：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。平常說：依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱爲意根；而從此所生的一切識，也可總名之爲意識。「意」爲認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：①主張「過去意」，即無間滅意。以爲前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識爲後起識的所依，前滅識即稱爲「意」。②主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，爲六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以「意」的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論釋》卷一；《成唯識論》卷五；《成唯識論述記》卷四（末）、卷五（本）；《俱舍論光記》卷一、卷四；《大乘起信論義記》卷中（末）。

意根（梵mana-indriya，藏yid-kyi dbaṅ-po）

㈠**六根之一**：指知覺器官所有的知覺能力，亦即掌管知覺作用的心。在十八界中名爲意界或意根界。依《俱舍論》卷一所述，此意根雖非離六識而另有其體，但十八界中所以另立

意界，是因前五識是以眼等五根為各自之所依，第六意識別無所依，為成此依故說意界。但俱舍等小乘家不許六識俱轉，因此，六識中的任何一識起時，是以無間滅的六識身之一為等無間依。所以，前五識是以無間滅的意及五根為所依，第六識唯以意根為所依。在唯識大乘方面，因允許八識俱轉，所以，八識各以自類為開導依，第七末那識是第六意識的近所依，因此，特名之為「意」。

(二)**二十二根之一**：指六識界與意界的七心界。如《俱舍論》卷二云（大正29・13a）：「意根通是七心界攝」。

〔參考資料〕《法蘊足論》卷十；《阿毗達磨發智論》卷十四；《大毗婆沙論》卷一四四、卷一四五；《俱舍論》卷三；《俱舍論光記》卷一～卷三；《成唯識論》卷十。

意識（梵mano-vijñāna）

指知覺的認識作用。為「六識」或「八識」中之第六種。亦即六根中的意根緣六境中之法境，所生起的心識。佛家中大小乘對此皆有所論，茲略述如次：

〔俱舍宗所說〕 此宗謂意識所依的意根為無間滅的六識。雖然六識皆由意根而起，但是前五識別有所依的五根，而第六識則無別依，故以通依的意根為所依。此係意根之識，故名意識。此識所緣的法境是三世十八界的一切法。

又，前五識之所緣，唯是色法，只是現在法；能緣之作用，僅係「自性分別」而已。而第六意識之所緣，則廣及三世十八界之一切法；其能緣之作用，則通「自性、隨念、計度」之三分別。

〔法相宗所說〕 此宗謂此識係依於意根之識，因此稱為意識。此說同於小乘所談。然彼等謂意根有等無間緣依及俱有依二種。等無間緣依（即開導根）是無間滅之八識；俱有依是第七末那識。開導根是諸識通依，俱有依是第六識之不共依。將第六識名為意識，是就不共依之第七末那而言，並非就通依之開導根而言。《成唯識論》卷五云（大正31・26a）：「雖六識身皆依意轉，然隨不共立意識名，如五識身無相濫過。」

雖然五識也依意根，然係依據不共所依之五根而立名，因此不稱為意識，而稱為眼識等。但第六識是以第七末那（意）為不共所依，故名意識。《成唯識論》又謂（大正31・26a）：「唯依意，故名意識。」蓋前五識並非只依於意根，也以五色根為所依。第六識則無論等無間緣或俱有依，皆只依於意根，故名意識。

此識緣用廣大，普緣三世十八界一切諸法而無遺，故名廣緣識。

《成唯識論》卷七云（大正31・37a）：「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。」此謂意識之「五位無心」。亦即謂意識有不現起的「五位」。此「五位」之中，生無想天之初及命終時，暫時有想，中間的五百大劫則是無想。無心二定指無想定及滅盡定。無想定是無想天的因定，為外道凡夫所修；滅盡定是無漏之無心定，為二乘之身證、俱解脫聖者與地上菩薩所修。無想定只滅第六識，滅盡定則亦滅第七識。睡眠與悶絕也稱為極睡眠與極悶絕。此亦為無意識之時。

〔起信論所說〕 此論謂三細六麁九相中之前五相，名為「五意」，是法執所知障之位。第六執取相以下則稱為意識，是人執煩惱障之位。《起信論》云（大正32・577b）：「復次言意識者，即此相續識。依諸凡夫取著轉深計我我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名為意識，亦名分離識。又復說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。」

◉附：熊十力〈意識〉（摘錄自《佛家名相通釋》卷下）

意識，亦依其分位差別而說為四：(一)五俱意識，(二)獨散意識，(三)夢中意識，(四)定中意識。（中略）通途所謂意識，只相當於散意（

具云獨散意識）。（中略）問：由何義故名獨散？答曰：獨者，簡別五俱位；散者，簡別定位（凡夫未得定，心恒散亂故）。獨起思構故、行相巈動故（意識不與五識俱時，能獨起思構，而分別一切法，勢極猛利，如晨起而思昨日所嘗之饅首，停午而憶曩時所見之梅花，彼眼舌二識久已滅無，而意識獨起焉。又或冥搜哲學上之問題，色聲等識皆不現行，而意識獨起），故名獨散意識。亦云散心（或云散意），亦云獨頭意（不與五識俱故，名獨頭意）。

云何五俱意識？謂即五識起時，意識定與之俱。依此，立俱意名。

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷二、卷三；《成唯識論》卷四、卷五、卷七；《大毗婆沙論》卷七十一；《雜阿毗曇心論》卷一；《五事毗婆沙論》卷下；《俱舍論》卷二、卷三；《瑜伽師地論》卷一、卷五十六、卷八十五；《大乘起信論義記》卷四。

意生身（**梵** mano-maya-kāya，**藏** thugs-las byuṅ-baḥi sku）

指不假父母精血等緣，唯由心意業力所化生之無實質之身。又作意成身、意成色身。音譯摩奴末耶，又作摩㝹摩、摩㝹。中有之身、劫初之人、色界、無色界及變化之身等均屬此身。

《雜阿含經》卷三十四云（大正2·244b）：「衆生於此處命終，乘意生身，生於餘處。」即將中有之身稱爲意生身。《中阿含經》卷四十三〈意行經〉則將色界初禪天到無色界之第四有頂天，皆稱意行生。即謂色、無色之諸天爲意生身。《大毗婆沙論》卷七十則廣列其種類，云（大正27·363a）：「從意生者，謂劫初人及諸中有、色無色界并變化身。」

又，大乘中，將界外的變易身稱爲意生身，如《成唯識論》卷八云（大正31·45a）：「不思議變易生死，（中略）或名意成身，隨意願成故，如契經說，如取爲緣，有漏業因，續後有者，而生三有。如是，無明習地爲緣，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身。」

關於三種意生身，《楞伽經》卷三云（大正16·497c）：「所謂三昧樂正受意生身、覺法自性性意生身、種類俱生無行作意生身。」「三昧樂正受意生身」者，謂第三、第四、第五地菩薩修三昧時，證得眞空寂滅之樂，普入一切佛刹，隨意無礙；「覺法自性性意生身」者，謂第八地菩薩覺了一切諸法自性之性，如幻如化，悉無所有，以無量神力普入一切佛刹，迅速如意，自在無礙；「種類俱生無行作意生身」，謂第九、第十地菩薩覺知一切法皆是佛法，若得一身，無量身一時普現，如鏡中之像，隨諸種類而得俱生，雖現衆像，而無作爲。

◉附：印順〈意生身〉（摘錄自《勝鬘經講記》）

㈠阿含經中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說：如從人中死到傍生中受生，在這人死以後，未生畜生間，也有生死身，名中有，或稱意成身。或約色無色界身說：阿含經也說二種涅槃：⑴有餘涅槃，⑵無餘涅槃。約古典的阿含經義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世時，優陀夷與舍利弗，曾諍論意生身有色無色的問題，優陀夷硬說意生身是無色的，被佛呵斥。這樣，阿那含果得有餘涅槃，有意生身；阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了。今《勝鬘經》略爲不同：阿羅漢辟支佛是有餘涅槃，有變易生死，名意生身；證得無上菩提，才是無餘涅槃，無意生身。由此可知，阿含經中，約聲聞行者，辨有餘無餘，及意生身。而大乘同據這種舊說，而予以新的解說，約二乘果與佛果，而辨有餘無餘與意生身。所以我常說：佛法本無大小，一切是依著同一的傳說，而作不同的解說。

㈡大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：古典的解說，如《大智度論》說：「七地菩薩捨蟲身。」他是主張七地菩薩得無生

法忍的，捨蟲身即捨分段身。一般衆生的身體，是一大蟲聚。因爲是蟲聚，所以有病有老有死。今七地菩薩捨蟲身而得法性生身——意生身，雖有刹那生滅，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。《法鼓經》也如此說：「七種學人及七住地菩薩，猶如生酥。得意生身阿羅漢辟支佛得自在力及九住十住菩薩，猶如熟酥。」前面說七種學人（小乘）及（大乘）七住地菩薩如生酥，後面又說及九住十住菩薩，可見得意生身的阿羅漢辟支佛，及得自在力的菩薩，即第八（住）地。這是從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，祇有變易生死的意生身，大體還是一致。但在法相的經論中，所說又不同。如眞諦譯的《無上依經》、《佛性論》，及功德賢譯的《楞伽經》，都明顯的說初地菩薩得意生身。《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：(1)三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。(2)覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。(3)種類俱生無作行意生身，這是九地十地菩薩的意生身。如依此說，那末本經名大力菩薩，應等於楞伽的覺法自性意生身。此二說本有不同，然古人的會通，或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

〔參考資料〕 《華嚴經疏》卷二十八；《無上依經》卷上；《究竟一乘寶性論》卷三；《勝鬘經一乘章》；《大乘義章》卷八（本）；《成唯識論述記》卷八（末）；新譯《華嚴經》卷三十八；《佛性論》卷三；《維摩經略疏》卷一；《仁王經疏》卷中（本）。

意希班覺（藏Ye-śes dpal-ḥbyor；1704～1776）

西元十八世紀的西藏學僧。又稱松巴堪布（Sum-pa mkhan-po），意爲出身於松巴的堪布。出生於青海安多（Amdo）的貢倫寺（Dgon-luṅ）附近。天賦聰慧，九歲入佑寧寺（即郭隆寺），從各大喇嘛學習佛典、哲學、論理、修辭、佛教禮儀、各派教義、數學、醫學、樂聲、經典、怛特羅、繪畫。對天文、觀相尤爲精通。聲名遠播至中國內地及西藏、蒙古等地。

二十歲時前往拉薩，成爲別蚌寺（Ḥbras-spuṅs）學僧。翌年赴藏州，從班禪五世羅桑意希（Blo-bzaṅ ye-śes）受具足戒。二十三歲接任別蚌寺葛曼（Sgo-maṅ）學舍的勘布，任職五年後返回安多。三十四歲，奉清高宗之命，於乾隆二年（1737）與第十五世章嘉呼圖克圖同行入京覲見，被封爲蒙古諸王之師，以及呼圖克圖稱號。居留中國九年期間，校訂散見於中國內地的西藏佛典，完成後獲賜班智達（Paṇḍi-ta）的稱號及黃色肩衣。駐錫北京五年，每月均爲乾隆帝講解佛教，極受尊重。

其後，經由多倫等地返回安多。四十三歲任佑寧寺座主，並將得自中國及蒙古的財寶贈予班禪、達賴兩喇嘛與色拉等大寺。示寂於1776年，享年七十三（一說卒於1788年，享年八十五）。著作頗多，有：(1)《明鏡》（Kun-gsal meloṅ），屬數學、天文學書籍；(2)《甘露滴》（Bdud-rtsi thig-pa），屬醫學書籍；(3)《水晶鏡》（Sel-dkar meloṅ），爲診斷書籍；(4)《身口意中比例》（Sku-sruṅ-thugs-rtendkyil thig-tshad），屬造像、圖表等構造比例書籍；(5)《如意寶珠史》（Dpag-bsam ljon-bzaṅ），佛教史；(6)《閻浮提概說》（Ḥdsam-gliṅ spyi-bśad），地理書。除上述諸書外，另有修辭、詩文、戲劇、佛教咒法、瑜伽、預言、禪定等相關著作。在其所有著作中，以《如意寶珠史》最爲著名。該書內容敘述印度及中國漢、藏、蒙古各地的佛教發展史。成書於清・乾隆十三年（1748）。

〔參考資料〕 楊和瑨〈松巴堪布及其所著之青海記〉（《現代佛教學術叢刊》⑺）。

愛

㈠（梵tṛṣṇā，藏sred-pa）十二因緣之

一。又名愛支。也譯爲「渴愛」，意指如渴者求水般激烈的欲求。可分爲色愛以至法愛的六愛，或欲愛、有愛、無有愛的三愛。緣認識而起的苦樂等感受一產生，對苦受就有憎避的强烈欲求；對樂受就有愛求的熱望。這些强烈的欲求或熱望，即是愛。也就是以愛來表示對苦樂受所產生的愛憎之念。《大毗婆沙論》卷二十三（大正27·119a）：「云何爲愛？謂雖已起貪愛、淫愛及資具愛，而未爲此四方追求，不辭勞倦，是愛位。」《俱舍論》卷九（大正29·48c）：「貪妙資具，淫愛現行，未廣追求，此位名愛。」

說一切有部將十二因緣分三世兩重因果，以愛、取、有爲現在三因，然經量部謂此乃違背經說，而主張唯有由樂等三受引生的三種愛，是爲愛支。亦即爲欲界苦所逼惱，於樂受所生欲愛（kāma-tṛṣṇā），於色界初二三禪之樂受及第四禪非苦樂受所生色愛（rūpa-tṛṣṇā），或唯於無色界非苦樂受所生無色愛（arūpa-tṛṣṇa），是爲愛支。又，唯識大乘唯立一重因果，名愛取有三者爲能生支，其中，愛爲第六意識相應俱生煩惱，係正緣後有而起的潤生之惑。

㈡**九結之一**：即愛結（anunaya-saṃyojana）。又譯爲隨順結。指染著於境的貪煩惱。《大毗婆沙論》卷五十（大正27·258a）：「云何愛結？謂三界貪。然三界貪，於九結中總立愛結，七隨眠中，立二隨眠。謂欲界貪，名欲貪隨眠，色無色界貪，名有貪隨眠。於餘經中，立爲三愛，謂欲愛、色愛、無色愛。」

《順正理論》卷五十四（大正29·642c）：「何緣此貪說名爲愛？此染心所隨樂境故。」又，《集異門足論》卷四說欲愛、色愛、無色愛等三愛，諸欲中諸貪等貪執藏防護躭著愛染，名爲欲愛，諸色中諸貪等貪等，名爲色愛，無色中諸貪等貪等名無色愛；《勝鬘經》說欲愛住地、色愛住地、有愛住地；《大般涅槃經》卷十三以四諦中的集諦爲愛，而有二種、三種、四種、五種之別，其文云（大正12·440a）：「愛有二種：㈠愛己身，㈡愛所須。復有二種，未得五欲，繫心專求，既求已得，堪忍專著。復有三種，欲愛、色愛、無色愛。復有三種，業因緣愛、煩惱因緣愛、苦因緣愛。出家之人有四種愛，何等爲四？衣服、飲食、臥具、湯藥。復有五種，貪著五陰，隨諸所須，一切愛著。」

㈢（**梵**preman、priya）指以不染汚心愛樂佛法或師長。《大毗婆沙論》卷二十九（大正27·151a）：「愛有二種：㈠染汚謂貪，㈡不染汚謂信。」《俱舍論》卷四（大正29·21a）：「愛謂愛樂，體即是信。然愛有二：㈠有染汚，㈡無染汚。有染謂貪，如愛妻子等。無染謂信，如愛師長等。」

◉**附：吳汝鈞〈愛〉**（摘錄自《佛教的概念與方法》第一篇）

佛法中「愛」一詞語的意思，複雜得很；它的內容恐怕比英語的love和德語的Liebe還要豐富。在佛教經論中，這詞語比較多出現於原始佛典與大乘經典中，特別是前者；這主要是從梵語巴利語翻譯過來的資料；中國佛教的文獻，比較少談「愛」。而對於不同表示的梵語與巴利語原語，漢譯都少加簡別，一律譯作「愛」。這是導致這一詞語的高度複雜性的一個重要原因。

例如：巴利語chanda，是愛好、願欲之意，事見《雜阿含經》；梵語anunaya、tṛṣyamāṇa，都是愛的執著之意，前者見《楞伽經》，後者見《中論》；巴利語taṇhā、梵語tṛṣṇā，都表示煩惱、貪欲，由此而生盲目的衝動，前者見《雜阿含經》，後者見《俱舍論》；巴利語mamāyita，是執著他物爲自身所有之物，即指此一被執著之物，語見《義足經》；梵語kāma，指性愛，語見《理趣經》；梵語sneha，指父母對子女的愛，語見《佛所行讚》；梵語preman，指對一種崇高理想的愛，此種用法相當普遍，自古已有；又巴利語pema，指對他人所懷的友情，語見《法句經》。這

種種表示，意思都不一樣，其原語也是相互差別，但漢譯卻都作「愛」。

這些不同的意思亦可歸納爲兩個總的意義：其一是污染義，另一則是一種德性，是不染污的。「愛」的污染義，明顯得很，如上面所舉的大多數的例子；這一義亦最能與佛陀的四諦思想與十二因緣的說法相應。另外，由「愛」連著其他字眼而成的表示染污義的字眼，也常出現於經典之中，如愛恚、愛涎（對於個別我的執著）、愛海、愛鬼（愛著之害，有如鬼魅）、渴愛、愛結、愛見、愛業、愛染、愛想、愛憎、愛藏、愛縛、愛欲等等。其中渴愛的意思，尤爲突顯，喻人的欲求，如感飢渴時般的强烈。這種種意思都源於生命中的妄情妄識對外界有所攀附時，而生起盲目的衝動，定要有所執著而後快。我們可以說，愛的執著，是妄情妄識的具體表現。但約實而言，包含外界以至於生命自身的萬法，是否眞有其實在而可被執取呢？答案自然是否定的。因萬法的本性是空，只是依緣而聚合；緣集則成，緣去則壞，此中並無實在的獨立的自己。愛著即是要向此中尋求實在，這無異影裏求物，虛中求實，永無結果，而只在這種本質上是絕望的追逐中打滾，在生、死流轉中輪轉，招來無窮的苦惱而已。故經中說愛爲染著因，是生死本。在另一面，「愛」的德性的意思，在佛教經典中也相當普遍。如愛法、愛育、愛果、愛敬、愛喜覺、愛語、愛惜等。這個意思實在泛得很，可推而至於愛國家、愛社會、愛親人、愛祖師，以及於對人類萬物的關切之情。

染污的愛，是佛教說愛的本義。它在原始佛教與大乘佛教中，有其確定的意義；它作爲那盲目的蠢動的妄情妄識的具體表現，在解脫哲學中被視爲被對治、被轉捨的對象，這即被提煉成屬於染污邊的一個觀念。而愛的否定，所謂「斷愛」，更是佛教到解脫之路的工夫歷程中一個關鍵點。德性的愛，則是佛教說愛的通義；它是一種想法，一種應有的人生態度，其意義並不確定，在佛教系統中，並未被提煉成一個觀念。它既是通義，故也不限於佛教，而是共通於佛教以外的其他思想學派中。我們了解佛教的愛，當以染污邊爲主。

〔參考資料〕 (一)《識身足論》卷三；《法蘊足論》卷十二；《雜阿毗曇心論》卷八；《瑜伽師地論》卷九十三。(二)《大毗婆沙論》卷四十八；《成實論》卷九〈貪相品〉；《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論》卷二十一。(三)《大般涅槃經》卷十三；《大智度論》卷七十二；《大乘莊嚴經論》卷九；《順正理論》卷十一。

愛見

「愛」與「見」之併稱。愛，謂對事物之染著；見，謂對義理之推度、執著。引申爲對事、理所起之煩惱。《大智度論》卷七云（大正25・110a）：「煩惱有二種（中略），一屬愛，二屬見。」又，同書卷二十一謂，衆生有二分行，謂愛行、見行。愛多者，著樂；見多者，著身見等行。《中論》卷三〈觀法品〉則謂，戲論有愛論與見論之別。吉藏《中論疏》卷一釋云（大正42・12b）：「一者愛論，謂於一切法有取著心；二者見論，於一切法作決定解。」即以有所得之心染著事物，稱爲愛論；執著於錯誤的見解，稱爲見論。

〔參考資料〕 《大般涅槃經》卷十五；《維摩經疏菴羅記》卷三十。

愛行・見行

愛行（梵 tṛṣṇā-carita，藏 sred-pa rnam-par-spyod-pa）與見行（梵 dṛṣṭi-carita，藏 lta-ba rnam-par-spyod-pa）之併稱，有兩種解釋：

(一)指人的二種根性：(1)意志柔軟，易隨信他人之教語者，稱爲愛行。(2)意志堅固，不隨信他人之教語，而依自己之意樂者，稱爲見行。《大毗婆沙論》卷一一六云（大正27・602c）：「補特伽羅有二種，一者愛行，二者見行。」《俱舍論》卷十七謂，愛行者，惡阿世耶極躁動故，不斷善根；見行者，惡阿世耶極堅深故，能斷善根。又，《大毗婆沙論》卷

一〇九謂，見行者，由空入正性離生；愛行者，由無願入正性離生。

㈡**見惑與修惑之異稱**：「愛行」指修惑，「見行」指見惑。又稱見煩惱、愛煩惱。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十五；《大智度論》卷二十一；《俱舍論》卷十八、卷十九；《俱舍釋論》卷十二；《俱舍論光記》卷十六；《阿毗達磨藏顯宗論》卷二十二；《順正理論》卷四十三。

愛別離苦（梵 priya-viprayoga-duḥkha，巴 piya-vippayoga-dukkha，藏 sdug-pa daṅ bral-baḥi sdug-bsṅal）

與所愛之對象（包含人、事、物）別離時，所感受的痛苦。八苦之一。又稱恩愛別苦或哀相別離苦。《中阿含經》卷七〈分別聖諦經〉云（大正1・468a）：

「愛別離苦者，謂衆生實有內六處，愛眼處，耳鼻舌身意處，彼異分散，不得相應，別離不會、不攝、不習、不和合爲苦，如是外處更樂覺想思愛，亦復如是。諸賢！衆生實有六界，愛地界，水火風空識界，彼異分散，不得相應，別離不會、不攝、不習、不和合爲苦，是名愛別離。」

《大毗婆沙論》卷七十八云（大正27・402b）：「諸可愛境遠離身時，引生衆苦，故名愛別離苦。」即可愛之內六處及外六界與身別離時所生之苦，稱爲愛別離苦。

又，《大般涅槃經》卷十二云（大正12・435b）：

「何等名爲愛別離苦？所愛之物破壞離散。所愛之物破壞離散亦有二種，一者人中五陰壞，二者天中五陰壞，如是人天所愛五陰，分別校計有無量種，是名愛別離苦。」

《五王經》以爲從兄弟、妻子等之離別所生之苦，稱爲愛別離苦。《大乘義章》卷三則彙取上述二說，云（大正44・513a）：「何者是其愛別離苦？所別有二，一內二外，內者自身，外者所謂親戚眷屬及餘資生。」

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十七；《正法念處經》卷五十七；《四諦經》。

愛見大悲

指不離愛見的大悲。即未證實相之理，承認有能愛、所愛二相而起的大悲。《維摩經》卷中〈文殊師利問疾品〉云（大正14・545a）：「作是觀時，於諸衆生若起愛見大悲，即應捨離。」《注維摩詰經》卷五舉出諸家之釋，其中羅什曰（大正38・378a）：「未能深入實相，見有衆生，心生愛著，因此生悲，名爲愛見大悲。愛見大悲虛妄不淨，有能令人起疲厭想，故應捨離。」僧肇曰（大正38・378a）：「若自調者，應先觀己病，及衆生病，因緣所成，虛假無實，宜以此心而起悲也。若此觀未純，見衆生愛之而起悲者，名愛見悲也。此悲雖善，而雜以愛見有心之境，未免于累，故應捨之。」道生曰（大正38・378b）：「作上二觀起大悲之時，若於觀中有愛念心，又見衆生而欲拔濟之者，爲愛見大悲也。」

◉附：演培《維摩詰所說經講記》上（摘錄）

《維摩詰所說經》：「彼有疾菩薩應復作是念：如我此病非眞非有，衆生病亦非眞非有。作是觀時，於諸衆生若起愛見大悲，即應捨離。所以者何？菩薩斷除客塵煩惱而起大悲。愛見悲者則於生死有疲厭心，若能離此無有疲厭，在在所生不爲愛見之所覆也。」

《講記》：「彼有疾」的「菩薩應」當「復作是念：如我」現在所有的「此病」，是因緣和合而現起的，既不可以說它眞，亦不可以說它有，所以說「非眞非有」。非眞即假有如幻，非有即病性本空，唯有如是了達，疾病方可去除，若以病爲眞有，那就不可消除，所以這一認識，是非常重要的。不特自己的病是如此，「衆生」的「病亦非眞非有」。如果「作是觀」察「時」，對「於」一切「衆生」，迷執病的實有，就會起大悲心，設法救濟衆生。我以觀三空慧自調，亦當以此調治衆生，使衆生離苦得樂。但是同樣的悲心，有愛見悲、法

緣悲、無緣悲的不同。「若」所「起」的悲心，是屬「愛見大悲」，不是無緣大悲，「即應」立刻予以「捨離」。愛是繫著，見是執見，由執見而生之愛，是名愛見。如世人母愛子，含有私心的愛，不特不能普徧，而且是不清淨。又如好事由我來作，是就認爲對的，假使別人作了，不特不認爲對，而且感到威脅自己，甚至覺得失去自己光彩。推其原因，是愛見病的作祟。

這種煩惱，做菩薩的，應速遠離，「所以者何」？因「菩薩」要「斷除客塵煩惱而起大悲」，方是淸淨無染的，方可普徧的爲一切衆生服務。煩惱稱爲客塵，表示這不是本自有的，如同外來的客一樣，總歸是要離去的。愛見不但是煩惱，而且有了愛見，煩惱更加滋盛！以「愛見」而起大「悲」心的菩薩，即使能於生死中度生，終有疲憊厭離衆生的一天，所以說「則於生死有疲厭心」。這話怎講？因有愛見從中作祟，自己認爲歡喜的，就樂意的去做，自己認爲不歡喜的，就不高興去做；或見衆生有這樣的衆多，生死苦海這樣的難以出離，我長期的逗留在生死中做什麼？即此一念心動，則於生死疲厭，不願再爲度化衆生，而於生死道中奔馳！

「若能離此」愛見之心，在生死道中不息奔馳，不會感到怎樣的辛苦，大悲心的可以長遠維持，對於生死「無有疲厭」，是則「在在」處處「所生」，不論生到天上人間，不論生到三途惡趣，都能精進不懈的度化衆生。如舍利弗於過去生中行菩薩道，經過六十劫這麼久的時間，後因有人向他乞化眼睛治病，尊者雖慷慨無私的給了他，但乞者却把它丟在地上用脚踩踏。尊者見到這情形，深感菩薩道難行，於是退失了大心。所以大乘佛法說，要通達一切法平等空性，從空出假，了知如幻假有，才能興起無緣大慈、同體大悲，如此在生死中度生，才不致因切身利害關係而有疲厭心，本著無所得而起的大悲，恒時在生死中濟度衆生，是就可以做到「不爲愛見之所覆」蔽，才有資格調伏衆生，使衆生離苦得樂。

〔參考資料〕《維摩經義記》卷三（本）；《維摩經義疏》卷四。

愛染明王（梵Rāga-rāja）

密教本尊之一。漢譯有羅誐羅闍、愛染王等名。rāga一詞，原義是彩色、情欲的意思。在密教裏，此尊爲「愛欲貪染即淨菩提心」的象徵，故名愛染明王。

依《瑜祇經》所載，有一次，在金剛界遍照如來的法會上，忽然有一障者出現，諸菩薩見了各如醉人，而不知障者從何處來。這時如來微笑告訴各菩薩，此障實從一切衆生無始無覺中來，是本有俱生障、自我所生障。這時，障者忽然現身，作金剛薩埵形，遍身放光，照耀會中諸大菩薩。衆生本具的染愛，立刻成爲淨菩提心（金剛薩埵）。經中陳述的故事，可以看出愛染明王法的主要寓意。此法的重要功能，就是在染愛情欲的基礎上去修習淨菩提心。這與顯教「煩惱即菩提」的意義是相通的。

愛染明王的形像，通常都作忿怒形，有三目，身色如日暉，頭戴獅子冠，以諸華鬘索絞結莊嚴其身，結跏趺坐於赤色蓮華上。修習此一明王的法，主要功能是調伏、敬愛與祈福，尤以敬愛法甚有感應。此法本是台密的祕法，後來東密、台密都共同修習，據說頗爲靈驗。

以愛染明王爲本尊所修的密法，謂之「愛染明王法」，略稱「愛染王法」或「愛染法」。又，以此明王爲本尊的曼荼羅，謂之「愛染曼荼羅」，或「愛染王曼荼羅」。

〔參考資料〕《金剛王菩薩祕密念誦儀軌》；《瑜祇經疏》卷上；《圖像抄》卷四；《別尊雜記》卷三十五。

愛知學院大學

日本曹洞宗所設之大學。本部設於愛知縣愛知郡日進町。明治九年（1876）依據曹洞宗中教院附屬專門學支校制度而建校。二十九年

成爲曹洞宗第八中學林。大正十一年（1922）招收宗外生。昭和二十三年（1948）升格爲愛知學院，二十八年成立大學。設有文學院、商學院、法學院等，並附設研究所、短期大學及高中。

本校之大學部及研究所中，開設多種佛學課程。著名佛教學者前田惠學、橫超慧日、鎌田茂雄、鈴木哲學、長谷部幽蹊、田島柏堂等人，皆曾執教於此。

搭衣儀式

我國近世佛教徒穿著法服之儀式。茲分項敍述如次：

(1)**在家與出家之服制**：凡未受五戒者，僅准穿海青。如已正式受過五戒者，可搭縵衣。如在寺內傳戒時受得五條衣者，亦不妨搭之。七條衣與祖衣，惟出家人受過具足戒者可搭。搭衣時，可向佛菩薩頂禮；若對天神祖先牌位行禮，則須將縵衣或五條衣抽去，以俗禮拜之。頂禮亦可，惟不翻掌。

(2)**請衣式**：雙手持衣，以兩手之中指、食指壓住外邊。

(3)**搭衣式**：將搭時，左手拿住衣頭，右手拿住衣尾；將衣拋在左肩，以左手之小指、中指、食指壓住，右手拿住衣背；後將左手所執之衣，向頭後右手傳拋，用左手執勾，右手執環；復以左手執衣勾與衣環，右肩披露之，右手拈住袍袖；然後，右手將衣環套在扣上，勾環既套上，右手拿住左膀之衣，一摺之，遞在膀上。

(4)**抽衣式**：抽衣時，先將左膀上之衣放開，然後用左手將兩衣角拿住，再將左手之袍袖，放在衣內；復次，左手拿住衣勾，右手拿住衣環，然後將左衣角執於左手，右衣角執於右手，向後傳遞之。（取材自慧舟《佛教儀式須知》）

敬雄（1713～1782）

日本天台宗僧。武藏國人，俗姓不詳，字韶鳳，號金龍道人、道樂庵主人。幼年出家，登比叡山學天台教義，後東遊住江戶淺草寺，學譽漸高，人呼金龍道人，遂以之爲號。寬延初年（1748），遊歷常陸（茨城縣）、下野（栃木縣），住日光山。寶曆二年（1752），住正安寺。未久，奉輪王寺宮啓法親王之命，住埼玉吉祥寺，書齋號道樂庵，因此自號道樂庵主人。明和六年（1769），辭去寺務，雲遊四方。晚年隱居於美濃（岐阜縣）安八郡善學院，接化學徒。天明元年（1781）冬罹疾，翌年正月示寂，年七十。

師之爲人飄逸磊落、不拘事物，常與眞言宗之行願、淨土宗之大我交遊，三人皆以奇行稱世。著有《天台霞標初編》三卷、《般若心經和解》一卷、《註金剛經助覽》二卷、《老子玄覽》二卷、《道樂庵夜話》二卷、《雨新庵詩集》二卷、《祇林聯芳》一卷、《祇林詩材》一卷等。

敬天寺

位於韓國京畿道豐德郡扶蘇山。創建於高麗．睿宗八年（1113）九月。以睿宗、仁宗曾先後臨幸，故名聲大盛。其後堂宇頹圮，僅存一座十三層塔。此塔造於高麗．忠穆王四年（1348），相傳係依元朝丞相脫脫之本願而建。由晉寧君姜融招募元朝工匠，以灰色大理石造成。塔呈方形，基壇直徑十尺三寸，形狀及色彩之建構與京城圓覺寺廢址之塔類似，然就高廣而言，本塔較圓覺寺塔低。又，本塔上層附有露盤，整體保存完備，頗爲秀麗。其所彫刻之佛像人物，呈現各種形態，迄今絲毫無損，形像極鮮明，其製作之精巧，在韓國可謂無與倫匹。

敬愛法（梵vaśīkaraṇa，藏dbaṅ-du byed-pa）

密教中，爲得敬愛而修的法。又稱慶愛法、愛敬法。在藏密中，稱此法爲「懷法」或「懷愛法」。即爲祈求和合親睦的祕法。此中，有折伏悖己者令其隨順的「信伏敬愛」；有令世間夫婦互相敬愛的「和合敬愛」；有鉤召不

隨順己心者，令生敬愛的「鉤召敬愛」；也有令違背本覺之三惡趣人之無明歸入本覺佛果的「悉地敬愛」。其本尊各不相同，如愛染明王法即其中之一種。

此法原從息災、增益、調伏三種法中的增益法所分出。《七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》、《大摩里支菩薩經》、《火吽供養儀軌》、《無二平等最上瑜伽大教王經》等將之列爲四種法之一，《金剛頂瑜伽護摩儀軌》、《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼荼羅經》則將之列爲五種法之一。

修此法時，法衣及壇的顏色、護摩爐的形式、修法的時間及方向，都有一定的規定。符合規定，修法始較能產生效驗。此外，修此法的出發點必須是爲衆生設想而不是爲個人之利益設想。而且，此法與息災、增益、調伏諸法，也有密切關係，並非全不相干。

新勝寺

日本新義眞言宗智山派大本山。位於千葉縣成田市。號「成田山明王院」，略稱「成田山」。寺之本尊爲不動明王，故此寺俗稱「成田不動」。

日本・天慶年間（938～947），平將門兵亂之際，遍照寺寬朝奉勅修法降伏賊徒，乃攜高雄山神護寺不動明王像至下總，從公津原修降伏祕法。亂事平定後，乃修建伽藍，安置神像，號神護新勝寺。其後，寺勢逐漸衰退。元祿年間（1688～1704），照範移寺地至現址，又得佐倉城主稻葉正通之外護，中興此寺。後漸受庶民廣泛信仰，成爲關東大靈場之一。本寺堂宇廓整，規模宏大，另設有學校、圖書館、幼稚園等。

〔參考資料〕　《成田山大緣起》；《成田山感應記》。

新井石禪（1864～1927）

近世日本曹洞宗僧。陸奧梁川（福島縣）人，俗姓石井。號穆英。初從興國寺新井如禪剃度出家，後入東京駒込吉祥寺學林。嘗參謁平野奕堂，並隨侍畔上楳仙巡錫各地。其後，歷任曹洞宗大學林學監兼教授、曹洞宗務院教學部長、永平寺監院等職。又，曾赴中國東北地區、台灣、夏威夷羣島、美國等地布教。大正五年（1916）住最乘寺，九年任總持寺貫主。翌年，蒙賜「大陽眞鑑禪師」號。昭和二年示寂，世壽六十四。著有《曹洞宗綱要》、《傳光錄白字辨》等書。另有《新井石禪全集》十二卷、《新井石禪佛教講演全集》行世。

新唯識論

《熊十力論著集》之一。近代中國思想家熊十力（1885～1968）的代表作。爲融會儒佛二家思想，而自成體系的哲學名著。

熊氏在辛亥革命前後致力於鑽研儒學，1920年前後由儒轉佛，研究大乘空有二宗。1923年在北京大學講授唯識學概論，此後，一步一步揚棄佛家唯識，而歸宗易學，遂有1932年的文言文本《新唯識論》問世。其後，經過《破新唯識論》與《破破新唯識論》的論戰，熊氏進一步擴充及發展自己的思想，而有語體文本的《新唯識論》問世。本書有多種版本，大陸與台灣都曾多次印行。

熊氏曾問學於民初唯識學大師歐陽漸。故熊氏此書出版後，由於內容批判唯識學及佛家之若干觀點，故頗引起歐陽漸等佛學界人士之不滿。歐陽漸之門人劉定權所撰之《破新唯識論》即爲闢斥此書之作品。然熊氏亦不心服，曾再撰《破破新唯識論》以相駁斥。

◉附：熊十力〈新唯識論與佛家之根本差異〉（摘錄自《十力語要》）

新論與佛家元來意思根本異處，其略可言。佛家思想畢竟是趣寂的、是超生的（「超生」二字見《慈恩傳》）、是出世的。如《阿含經》專以不受後有爲歸趣（不受後有即是不受後生）。此爲本師釋迦氏之思想。後來小乘大乘各派諸師，始終不離此宗極。大乘以無住

涅槃爲言，即謂生死、涅槃、兩無住著。然此確不是達觀派的人生態度，却是他理想中一種神聖的境地。蓋以衆生未度盡，則菩薩必不捨衆生；故雖不住生死而亦不住涅槃，如是得隨類現化。政其願力，終以度脫一切衆生爲蘄向，即以出世爲蘄向。佛家哲學思想，無論若何深廣，要之，始終不稍變其宗教的根本觀念，即爲生死發心，而歸趣出世的觀念。此是佛家宗旨，萬不可不認明者。新論則爲純粹的人生主義，而姑置宗教的出世觀念於不議不論之列，此其根本不同者一。

佛家本師釋迦，其思想最精者，莫如十二緣生之說。此在阿含可見。是其爲說，固屬人生論之範圍，及後來大小乘諸師，則始進而參究宇宙論，尤其本體論。舊著《破破論》(《破破新唯識論》之省稱)，述此變遷概略，頗爲扼要。至於大乘空宗直下明空，妙顯本體。有宗至唯識之論出，雖主即用顯體，然其談用則八識種現，是謂能變(現行八識各各種子，皆爲能變。現行八識各各自體分，亦皆爲能變)，是謂生滅。其談本體，即所謂眞如，則是不變，是不生不滅，頗有體用截成二片之嫌。即其爲說，似於變動與生滅的宇宙之背後，別有不變不動、不生不滅的實法，叫做本體。吾夙致疑乎此，潛思十餘年，而後悟即體即用。即流行即主宰，即現象即眞實，即變即不變，即動即不動，即生滅即不生滅。是故即體而言用在體，即用而言體在用，此其根本不同者二。

轉變章，以翕闢與生滅兩義曲盡玄微。一方面隨順俗諦，成立心物萬象，即所謂宇宙。一方面明翕闢與生滅都無暫住的實法，即無實宇宙，只是本體之流行、幻現宇宙萬象而已。然復須知，流行者，用之異名，用者體之用。無體即無用，離用亦不可得體。故乃於流行無住之用，識此即是如如不動之體，而萬象又莫非眞實，功能章末段方承轉變章，而結歸眞諦義趣。

新論以翕闢義破舊師聚集名心之說，而於西洋哲家唯心唯物之論，皆不蹈其蹊徑。心物本相對得名，順俗，則心物兩皆成立。證眞，則境空而心亦俱空。其所以順俗而兩皆可成者，則依翕闢而假說爲心物云耳。翕闢便是本體之流行，這個流行的作用，不是孤獨的，所以一翕一闢。

〔參考資料〕 印順《評熊十力的新唯識論》(《妙雲集》下編⑦)；《呂澂、熊十力論學書信集》(《世界佛學名著譯叢》㊽附錄)。

新超峯寺

位於高雄阿蓮鄉。民國三十年，日軍以大崗山爲軍事要塞，爲防止山上超峯寺等諸寺寺僧影響軍事，遂逼令寺衆遷離山區。時超峯寺僧義敏率領各寺寺衆至山下新建一寺。台灣光復後，政府允許僧尼回山上重建舊寺。爾後，超峯寺遂一分爲新舊兩寺。

本寺自開創至今，已歷四代住持。第一代義敏、第二代開吉、第三代開參、第四代能學。此中，能學(1938～　)，爲台灣省嘉義人。俗姓陳。幼年出家，民國四十四年依太滄受具足戒。後，曾親近印順六年。五十八年至香港攻讀大學及研究所。師素重佛教文化之宣揚，尤致力於佛經之白話化，所譯白話佛經有數十種之多。

新加坡佛教

新加坡是以華人爲主的多種族國家，全人口的百分之七十是華人。其他則爲馬來人、印度人等。因此，宗教也相當複雜，有印度人的印度教、馬來人的回教，華人的佛教(道教)，及南傳佛教等。

新加坡的中國佛教寺院，大體隸屬於新加坡佛教總會。主要的寺院有光明山普覺寺、普陀寺、龍山寺、雙林寺、法華寺、毗盧寺、圓明寺、普明寺、圓通寺、普濟寺、大覺寺、福海禪院等。其中，較著名的是具有歷史性的雙林寺，以及現代化的光明山普覺寺。普覺寺設有火葬場及納骨堂。新加坡的火葬場有國營及

寺院經營兩種。雙林寺是傳承臨濟正宗，純中國式七堂伽藍的大寺院，規模包括總門、山門、天王殿（大雄寶殿）、法堂、祖堂、方丈、長者堂、功德堂、禪堂、客殿、齋堂等。天王殿的正面供奉釋迦、彌陀、藥師三尊；背面奉祀觀音、地藏、目蓮；兩側奉祀十八羅漢。

新加坡之著名僧人，大多來自中國，早期有慈航，其次有達明、廣治、宏船、本道、廣淨、常凱、印實、轉岸、廣週、隆根等人。居士則有李俊臣、畢俊輝等人。原在台灣弘法的義學名僧演培，也於1966年卜居新加坡。

當地的佛教教育機構，有菩提學校、彌陀學校、女子佛學院等；居士佛教的據點為佛教居士林。此外亦有若干醫療、養老等設施。

〔參考資料〕 演培《一個凡愚僧的自白》。

新義眞言宗

日本眞言宗之一派。古義眞言宗之對稱。宗祖覺鑁。覺鑁曾獲鳥羽上皇的信任，於長承三年（1134）兼任金剛峯寺座主及大傳法院座主。由於他有意支配高野山，因而引起該山金剛峯寺方面的反感。保延六年（1140），大傳法院及密嚴院受到攻擊，覺鑁逃往根來，在該地建一乘院圓明寺，不久即示寂。從此，高野山和根來之間紛爭不斷，直至正應元年（1288），賴瑜將高野山的大傳法院及密嚴院移至根來，才平息其紛爭。此次的遷徙也讓新義眞言宗獨立出來。

賴瑜為新義派宗義之集大成者，主張「加持身說法」之義，以對抗古義派的「本地身說法」。所謂「本地身說法」，謂本來法身的大日如來，立於開悟的絕對境地說法，其所說者，即是《大日經》；而另一方面，「加持身說法」則謂大日法身分為本地身及加持身，本地身處於絕對無相之位，故無說法，唯有為保護衆生而顯現不可思議的加持身始有說法。

室町中期左右，新義派中又產生常住方與客方之二派對立。天正十二年（1584），豐臣秀吉進駐小牧。其時，根來之徒衆乘虛攻其大阪本營，十三年，根來遭秀吉討伐，終歸滅亡。常住方之專譽與客方之玄宥便率徒衆逃亡。專譽受到羽柴秀長的保護，入大和國（奈良縣）長谷寺開創豐山派；玄宥隨後受到德川家康的保護，開智積院，奠定智山派的基礎，如此新義眞言宗便分成豐山、智山兩派。其後，兩派學匠輩出，豐山派有亮典、榮譽、亮汰、卓玄、英岳、亮貞等人；智山派有日譽、元壽、隆長、運敞、覺眼、曇寂、如幻等人。

明治十八年（1885）十一月，豐山、智山兩派合稱眞言宗新義派；二十年三月，於東京護國寺內設置新義派大學林；三十三年八月，兩山再度分裂，各置管長，以迄於今。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第二十二章（摘錄）

傳法院最初是大治五年（1130）根據聖慧法親王傳奏而創建的，天承元年（1131）規模擴大，外觀宏大壯麗，號稱為大傳法院。同年十月，舉行落成供養法會，白河法皇親來參加，並賜給「供料土地」，命此院永作祈禱鎮護國家之用。覺鑁擔任大傳法院座主職務，並兼任金剛峯寺座主，因此大傳法院的興隆很快地超出金剛峯之上。覺鑁曾暫時辭去金剛峯寺和大傳法院的職位，讓給持明院的眞譽，自己興建密嚴院隱居，然而金剛峯寺的衆僧對覺鑁很反感，想藉故把他趕走。他們認為覺鑁隱居密嚴院，是模仿當初弘法大師住裡院的儀相，對其僭妄表示不滿，保延六年（1140）在為兩寺領地境界發生爭論的時候，金剛峯僧一哄而起，襲擊了密嚴院，把覺鑁趕下禪座。覺鑁於是避難到了根來寺。金剛峯僧衆又闖入大傳法院，毀壞了坊舍一百餘間，把覺鑁的徒弟七百餘人趕走。後來金剛峯寺僧衆皆被判罪，然而覺鑁上人以後不再返回高野山，而在根來寺隱居，斷絕一切餘念作觀念修行。康治二年（1143）七月生病，到十二月十二日結跏趺坐而寂，年四十九歲。東山天皇元祿三年（1690）賜以「興教大師」諡號。他的付法弟子很多，高足

兼海、眞譽等繼承其業。

現在的眞言宗有古義、新義兩派。而新義派以覺鑁上人爲其初祖。但覺鑁並沒有開創分派，只是由於他創建大傳法院引起山上僧衆的不滿，使他隱居根來寺，又在同地建立圓明寺。這時他到根來寺隱居以及創立圓明寺，這成了後世分出新義派，並以覺鑁上人爲初祖的由來。所謂新義派是在覺鑁上人歿後一四〇年（伏見天皇的正應元年）由當時的贈僧正賴瑜提議創建的，他把高野山的傳法、密嚴二院移到根來山，正式稱之爲根來寺以後才形成分派，並不是在此以前就存在的。所謂新義與古義在教義上的不同論點，僅僅是本地說和加持說的不同。可是，古義派未必採用本地說，新義派也未必採用加持說。在古義派裡面，採取加持說的人也間或有之。只是由於在根來寺獨樹一派的賴瑜採用了「加持說」，因此這竟成了新義派的理論。因爲根來寺是覺鑁上人入寂的地方，此寺又是他建立的，所以後世以覺鑁作爲新義派的初祖（新義派、古義派的名稱委實不妥，不如叫根來派、野山派更爲妥當）。

〔參考資料〕《高野興廢記》；《元亨釋書》卷五；《高野春秋編年輯錄》卷六～卷九、卷十二、卷十三；《本朝高僧傳》卷十六；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

新續高僧傳

六十五卷。民國・喻謙等人編輯。又作《新續高僧傳四集》。收在《大藏經補編》第二十七册。集錄北宋至民國初年凡九百餘年間的高僧事蹟而成。其中，以明、清兩代的僧傳，收輯最多。全書分十篇，依次爲〈譯經篇〉、〈義解篇〉、〈習禪篇〉、〈明律篇〉、〈護法篇〉、〈靈感篇〉、〈遺身篇〉、〈淨讀篇〉、〈福興篇〉、〈雜識篇〉，總錄本傳七八八人，附傳六二四人，合計一四二四人（總目有脫落謬誤，此是依本文所載的實數）。此外，另有卷首一卷，載錄書目、職錄、序、述詞、啓、義例及總目。

本書所採錄之僧傳常見重複，附傳中所收之傳記，於他處本傳或附傳別出者約有十例。又於某些代表性高僧之本傳中，敍述太過簡略，然於其他附傳中反而有較本傳詳細者；也有單出其名而不見隻字者。此外，亦遺漏甚多著名或重要人物。雖然如此，本書亦曾採輯不少他書所未見之資料，亦有其不可忽視之史料價值。

新集浴像儀軌

一卷。唐・慧琳述。又稱《浴像儀軌》。內容敍述灌浴諸佛諸菩薩的方法與功德。收在《大正藏》第二十一册、《卍續藏》第一〇四册。按慧琳爲改革中國傳統浴佛儀制，乃根據古印「僧園每日浴像」，並結合偈、讚、密呪等而完成此儀軌。全書要點大抵如次：

(1)聖像唯除土木彩畫不可浴外，金銀玉銅等像皆可浴。

(2)香水前一日準備，以淨瓶裝存。

(3)灑掃殿堂，於寬淨處結一大壇，上安尊像。

(4)屆時請明法阿闍梨（軌範師）爲衆稱誦《浴像經》發願偈語十二句。

(5)一人執爐，跪誦三皈依贊，每句衆人一拜。

(6)二人誦贊（「我今灌沐諸如來」等四句），樂隊奏樂。阿闍梨捧水瓶灌佛像，取長線一頭繫瓶垂下，衆中人人捧線合掌當心，專注虔誠稱念諸佛。一像浴畢，替換佛像灌沐，所有佛像浴畢，奏樂暫停，以淨帛揩拭令乾。

(7)阿闍梨及大衆以無名指取塗香敬獻，誦獻塗香眞言；取華敬獻，誦獻華眞言；執爐焚香，誦焚香眞言；食品供養，誦獻食眞言；捧燭，誦奉燈眞言。

(8)人人執爐，齊誦浴佛贊。阿闍梨取浴佛香水瀝自頂上，再向大衆頭上灑水，消除煩惱。

(9)大衆禮拜，誦吉祥贊，奏樂，繞佛三匝，歸位三拜畢。

此儀軌刊行之後，由於其所述與流行的儀

制意義不同，故未能普及。

新佛教徒同志會

日本．明治後期的新興佛教團體。其前身爲明治三十二年（1899）二月，由境野黃洋（哲）、田中治六、安藤弘、高島米峯等人所組成的「佛教淸徒同志會」。提倡者有：杉村縱橫、渡邊海旭、加藤玄智，後來又有伊藤左千夫、融道元、加藤咄堂、結城素明、毛利柴庵等人加入。1900年發行機關報《新佛教》，1915年十二月停刊。

本會以佛教的健全信仰爲根本義，企圖將健全的信仰、知識及道義，加以普及化，以期求社會的根本改善。該會可自由探討佛教及其他宗教，並杜絕一切迷信，不維持原來的宗教制度及儀式，對於政治上的保護干涉則全然拒絕。本會雖不採行社會主義，但却具有強烈的反權力姿態，以致《新佛教》機關報在發行期間，曾三度受到禁止發售的處分。

此會屬於二十世紀日本佛教的革新派，標榜「新佛教主義」。他們對於傳統的教團、寺院、僧侶制度、儀禮，一概加以否定。他們以六條綱領爲思想核心。其中之第四條即謂：「我輩認爲舊有的宗教制度及儀式，並沒有保持的必要。」此外，曾任此會指導者的境野黃洋（哲），在《新佛教》雜誌上所發表的〈健全的信仰之要件〉（六之十）中，曾提出「非僧侶非寺院主義」，其後並發展爲否定教團及無僧論的思想。當時的舊佛教，被他們批評爲「習慣的佛教、失却信仰的形式化舊佛教、迷信的佛教」。

新編諸宗教藏總錄

三卷。高麗僧義天（1055～1101）撰。又稱《海東有本現行錄》、《義天目錄》、《義天錄》、《諸宗教藏總錄》、《新編》、《高麗藏目錄》。收在《大正藏》第五十五册。係義天蒐集自高麗、宋、遼、日本等地之經律論章疏，並加以整理分類而成的藏外目錄，爲朝鮮編纂章疏目錄之嚆矢。

全書內容，約略如次：卷一收錄《大華嚴經》以下大小乘經四十七部之註疏等六一九部；卷二收《梵網經》以下大小乘律六部之註疏等一四五部；卷三輯有《大乘起信論》以下大小乘論三十一部之註疏等二一七部，及《肇論》以下諸宗之宗義書、類纂書、記傳書等一〇五部。總計收錄一〇八六部。

依卷首自序云（大正55．1165c）：「予嘗竊謂，經論雖備，而章疏或廢，則流衍無由矣。輒効昇公護法之志，搜訪教迹以爲己任，孜孜不捨，僅二十載于茲矣。今以所得新舊製撰諸宗義章，不敢私祕，敍而出之，後有所獲，亦欲隨而錄之。」由此可知此目錄之編集緣由。

〔參考資料〕《諸宗章疏錄》卷二。

新興佛教青年運動

日本妹尾義郎於1931年發起的「新興佛教青年同盟」的實踐活動；爲社會主義式的佛教運動，爲日本．昭和時期在法西斯主義的影響下，所產生之最知名的強烈抵抗運動。此一運動的思想背景是以妹尾之師本田日生的《本尊論》爲原則，而主張實踐「眞日蓮主義」。

「新興佛教青年同盟」成立於昭和六年（1931），由妹尾義郎（1890～1961）任委員長。昭和八年（1933）一月，該團體在第三次全國大會上，訂定「三歸禮」爲指導原理。根據妹尾義郎所述，「三歸禮」就是：(1)自歸依佛，(2)自歸依法，(3)自歸依僧。此中，第(3)項之「自歸依僧」，是要實現無榨取的共同社會，亦即所謂的僧伽；此僧伽是指依從衆議，而決定立法、行政及其他國事的團體。第(2)項「自歸依法」中的「法」，是指實現共同社會的基礎哲學，亦即指空觀、緣起法，相互依存、否定私有制的無我主義。第(1)項「自歸依佛」，是指歸依唱導並確實體現第(2)項及第(3)項的釋尊。該同盟擬透過此三歸禮的普及，以促進社會解放，世界和平。

會供

藏傳密教之法會，又作薈供。藏密行人常於吉日或慶典之時（如每月十五，或上師及佛菩薩誕辰時）舉行祈禱供養，此儀式即爲會供。會供時，上師、弟子及所有金剛弟兄皆與會，有時施主及來客亦參加，共同供養讚頌，並禱祝歷代傳承上師、本尊、護法、空行，及一切諸佛菩薩。由於天人佛神際會一處，故名會供。其種類及性質頗爲複雜。台灣之藏密教徒所常學行者，有蓮師薈供法等。

〔參考資料〕《蓮師薈供法》（法本）。

會泉（1874～1943）

現代閩南名僧。福建同安人。俗姓張。法名明性，號會泉，別號印月，自署華滿，晚稱蓮生道人。少有大志，家貧輟學，七歲喪父，十三歲喪母，遂感人生若夢，而發心皈佛。年十九，依廈門虎溪巖溫善出家。年二十，赴漳州龍溪南山崇福寺，從佛乘受具足戒，並依學律，復請益於南普陀喜參，於是學業有進。年二十一，參訪諸方尊宿，朝禮南海普陀山，訪謁印光，於天童寺聽諦閑講《法華經》，並入禪堂，參究上乘，復聽幻人講《楞嚴經》。自此，宗說並進，行講互證。其後，歷參月霞、道階諸師，並應南安雪峯寺之請，講《楞嚴經》，又創虎溪蓮社。

民國肇興，嘗應臺灣佛教人士邀請，赴基隆靈泉寺講《金剛經》。旋又遊化閩南等地。抗日期間，先避居鼓浪嶼，後乘隙登輪赴香港，轉往新加坡，歷住龍山寺、光明山普覺寺等，並赴緬甸仰光、印尼、馬來西亞檳城等地弘法。民國三十二年，圓寂於新加坡雙溪寺。世壽七十。

師戒德莊嚴，禪淨雙修，積極興辦僧教育，嘗創設閩南佛學院、楞嚴學舍、佛學研究所等，對閩南佛教貢獻甚大。著有《大乘起信論科註》、《佛學常識易知錄》、《普門品講義》、《阿彌陀經集講》及《金剛經講義》等書。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十五章。

會三歸一

天台宗依《法華經》所作的判釋語。謂在《法華經》以前，佛所說的聲聞、緣覺、菩薩之三乘，在《法華經》中，悉皆會歸入一乘（佛乘）。謂佛在《法華》以前諸經所說之聲聞等三乘，係將一佛乘加以分別，用以適應未成熟之根機而有之方便施設。所以，並未開顯眞實之教，僅是權法。然根機圓熟之後，則應開會而成一乘。若脫落隔歷之情執，則權即實，三即一，唯有一佛乘。如此，三乘開會歸於一乘，即稱「會三歸一」。

此外，又有「開權顯實」與「廢權立實」，其義亦同。但開權顯實是約教體而立，用意在顯現權法之體即是實法；廢權立實是約教用而立，謂開顯「權即實」眞相之後，即不再論及施權化用。而會三歸一則約所修之行而立。《法華經》〈藥草喩品〉云：「今爲汝等說最實事，諸聲聞衆皆非滅度，汝等所行是菩薩道，漸漸修學悉當成佛。」

可知聲聞等行，在開會之後，則步入終將成佛之菩薩道。《法華玄義》序云：「會衆善之小行，歸廣大之一乘，上中下根皆與記莂。」謂自三乘之行法，乃至低頭舉手之微善，悉皆是菩薩道。就「能修之人」而言，爾前爲三乘之人，開會之後即爲一乘之菩薩。《法華經》〈方便品〉謂：「但以一乘道，教化諸菩薩，無聲聞弟子。」亦即此意。

又，天台、華嚴二宗曾將三乘比喩爲羊、鹿、牛三車，而將一佛乘比喩爲大白牛車。並謂羊、鹿、牛三車，終將會入大白牛車，故云會三歸一。然嘉祥、慈恩等三車宗以三乘中之菩薩乘即爲佛乘，而不承認有第四車，故以爲《法華經》之所說僅有「會聲聞、緣覺二乘，歸入菩薩乘」之意，故不說「會三歸一」，而倡「會二歸一」。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷九（下）；《法

華玄論》卷六；《法華經玄贊》卷四。

會昌法難

指唐武宗會昌（841～846）年間之排佛事件。武宗即位後，崇信道術，嘗詔趙歸眞等八十一位道士入宮，親受法籙；趙歸眞等人恃寵而驕，每有進言，必詆毀佛教，並相互結納以厚其勢，當時宰相李德裕亦助之。會昌五年（845），帝應道士之請，下勅廢佛。除長安、洛陽各四寺，地方諸州各一寺外，悉毀壞之。僧徒則上寺二十人、中寺十人、下寺五人而外，悉令歸俗。毀寺之材木，以造廨驛。金銀則總交度支之財政官，鐵像造農具，銅像、銅器鑄錢。帝並詔曰：「其天下所拆寺，還俗僧尼，收充稅戶於戲？前古未行，似將有待，及今盡去，豈謂無時，驅游惰不業之徒五十萬，廢丹雘無用之室凡六萬區。」此一浩劫，世稱會昌法難。

◉附一：藤堂恭俊、鹽入良道合著《中國佛教史》第十章第一節（摘錄）

眞正使唐末佛教走上衰退之途者，並非則天武后的周王朝，或安史之亂；而是唐武宗的廢佛之詔（841年）。自南北朝以來，儒教主義者的排佛論正方興未艾，而唐武宗則爲一虔信道教之徒，842年他首先著手僧尼的整理工作，宮中一切儀式皆依道教。次年又藉口回紇族的入侵，竟展開殺戮全國各寺院新度之僧的暴行。844年，又禁止民間所舉行的佛教儀式，廢除無寺額的佛寺、佛堂，在這些佛寺、佛堂中的僧尼悉令還俗。845年，徵集各佛寺的財產，用以營造道教的望仙臺，三月三日正式落成；並勅令淘汰佛教，以圖破壞佛寺的經濟基礎。在此期間，武宗共廢了四萬四千餘座佛寺，被迫還俗的僧尼達二十六萬餘人；（中略）當時，日本天臺僧圓仁正在長安求學，也被迫還俗，並驅逐出境强制歸國，在其求法旅行記中，對廢佛之事有詳細的記載。

武宗廢佛數年之間，次第削減佛教勢力，最後，幾乎使佛教完全消滅，僅各州殘存的一座寺院，勉强支持。一般皆以武宗的廢佛比北魏或北周更具政治性，或以此乃異族入侵與軍閥叛亂等戰爭所導致的異常心理之故，但更不可忽視的是武宗對長生不死的道教信仰之熱望與妄信。

◉附二：邁克爾·多爾比著·張書生譯〈晚唐的宮廷政治〉（摘錄自《劍橋中國隋唐史》）

武宗時代的第三件大事是「會昌滅佛」；因爲會昌是武宗的年號。我們從來中國遊學的日本僧人圓仁（793～864）的《求法記》中得知，對佛教的壓迫已在逐漸形成，但這一次則是在845年由政府擴大的全面鎮壓行動。武宗連續下令關閉和毀壞數以萬計的山野之間的招提、蘭若，後來又攻擊通都大邑的許多寺廟。僅有少數可予保留；上等州治可各留一寺，而長安及洛陽各准許保留兩個寺，每寺只留三十名僧人。這一震驚天下的詔書强迫多達二三十萬名僧尼還俗。他們中的大多數人被殺或被傷害。佛教寺廟的財產、經籍和聖物嚴重地被破壞。雖然最厲害的迫害大約終止於武宗去世和他的叔父宣宗繼位以後的九個月，但佛教作爲一個組織恰像它經歷過一個最大的發展時期那樣，受到了最大的摧殘。在後世的中國歷史中，佛教再也沒有像那時那樣向國家權力提出挑戰，甚至與它相抗衡了。

對佛教之所以肆行迫害，其動機是很複雜的，而最重要的原因在經濟方面。大約在820年以後，中國嚴重的貨幣緊缺有所緩和，但是由於各方面更加直接地伸手向國庫要錢，財政的拮据狀況毫無改善：例如後宮的奢侈和宦官的建置開銷越來越大，加上後來對付西北、對付回鶻和昭義的龐大軍費也都需要錢。在九世紀二十年代和三十年代，鼓勵銅錢的鑄造也沒有取得根本性進展。可是與國家的財政狀況相反，佛教寺院集團卻日益富足。佛教的戒律在古代是禁止僧人從事經濟活動的，但它在中國已有數百年被置若罔聞。他們所持的理由是，

佛教社團作爲一個整體而不是作爲個人來說，它能從貨物流通中受益。寺廟數百年來積累的財富不僅限於光彩奪目的金、銀、銅製的聖像和佛教祭祀用品，即便它們擁有這麼多貴金屬的貯存，對於嚴重缺乏貨幣的經濟來說也是一個很大的負擔，同時也直接違反了政府關於禁止窖藏寶物的規定。而且，較大的寺廟還擁有土地（通常稱爲「寺莊」），它們大部分實際上都免稅。事業心强的住持便把這些土地組織起來以農、林產品牟利。這一發展是與世俗社會富豪之家大莊園的形成齊頭並進的，而且這兩種莊園制往往互相糾結在一起，因爲富裕施主在死前仍保留名義上施捨給寺院的土地的利益。甚至佛教建築物的建造費用也常由政府捐助。或許最令人氣憤的事實是，在「出家」並因而擺脫民政的控制之後，僧尼就再也不用付兩稅法規定的個人稅項了。由此產生的國家稅收的損失使幾代文官爲之煩惱，同時由政府監督制度的許多嘗試也一概未生效力。九世紀四十年代的沒收、還俗辦法和其他懲罰性措施得到許多官員的贊同，認爲這是阻止佛教寺院在唐帝國的經濟事務中變成强大堡壘的唯一辦法。

迫害佛教的政治方面要更複雜一些。武宗顯然是支持滅佛運動的主要力量；他是一位熱誠的道教徒；他的個人信仰帶有狂熱性。但是除了他有幾個寵幸的道士以外，他似乎並沒有想在朝臣中促成一個名副其實的道教壓力集團，即一個從教義上來說敵視佛教的集團。反之，沒有證據表明大多數官員不認爲搞魔法的道教是一劑政治毒藥——也許它是一種有趣的消遣，但不能貿然加入。對佛教的迫害也不大可能是由儒教意識形態的狂熱分子所發起的。韓愈在819年發表的著名的詆佛言論代表了一種極端的意見，但有一點很重要，即也不要一成不變地認爲他在倡導一個全面地毀棄釋教而崇奉儒家的活動。反之，唐代後期的高級官員——包括李德裕和武宗的其他宰相在內——並未對佛教之侵入中國人的精神生活表現出像韓愈那樣大的個人憤怒。自然，民衆的過火的信教行爲可能引起了上層人士的敵意，但是，從檢查唐代現存大量詩文中可以明顯地看出，佛教中比較嚴肅的哲學思想和禮儀深深地引起了許多統治階層精英人物的注意。其次，如上所述，上層僧侶和掌握世俗權力的人的社交活動已變成司空見慣的事。把佛教諷刺爲墮落的夷狄之教完全是爲了應付論戰需要的說法，而這一次不過是企圖爲九世紀四十年代中葉的暴力行爲巧爲辯護之辭而已。

佛教史的歷史作者都指責李德裕執行了這次迫害運動，他們很可能是對的，雖然他們對他的參與並無多少具體證據。李德裕當然有很多充分的政治理由支持滅佛運動，因爲首先它會給國家財政帶來利益。它同時還使李德裕有機會精心提高國家的禮儀，以支持他實際的政事活動，特別是加强對唐初幾位偉大的皇帝和政治家的崇祀。比如，他建議用從佛寺中沒收的錢在最近光復的昭義建昭武廟；另外，他還主張利用洛陽附近原來的佛教建築以恢復安祿山之亂後被毀的重要的太廟神主。另外，特別在迫害佛教運動的早期，它與李德裕想削弱宦官仇士良權力的努力有關，因爲仇士良既是一位虔誠的佛教徒，同時還任政府的功德使之職。最後一個原因的證據雖然不是直接的，但情況很可能是，李德裕在843年打敗摩尼教的庇護者回鶻人以後對它進行的鎮壓爲更廣泛地打擊佛教提供了現成的先例。

宣宗時代放鬆了對佛教的迫害，這幾乎又讓佛教徒全部恢復他們原有的組織力量。因此，新皇帝雖然贊成恢復佛教這一精神信仰，贊助進行佛事活動而又同時禁止殺牲，但他在847年頒布的准許重建廟宇和政府不得干涉的詔令，卻在後來的實踐中受到了限制。經宰相的迫切要求，政府在九世紀五十年代之初採用了一個更愼重的政策，即裁減過分的開銷，而且只允許在人口稠密之區新建寺廟。雖然僧尼不再有性命之虞而且通常都能重操他們的宗教舊業，但政府盡力防止私人剃度的恢復，規定

缺額僧尼只能由禮部的祠部加以補足。甚至長安的大廟宇也在重建之中，宣宗下的命令實際上改換了所有這些廟宇的名字。菩提寺改成了保唐寺，法雲尼寺易名爲唐安寺，如此等等。這便表明世俗社會重新建立了對有組織的佛教的控制；這種情況自武宗和李德裕死去以後一直延續了許多世紀。

〔參考資料〕 圓仁《入唐求法巡禮行記》；湯用彤《隋唐佛教史稿》第一章。

楚金（698～759）

唐代僧。河北廣平（河北省宛平縣）人，俗姓程。幼移住長安。七歲能誦《法華》，九歲出家，住長安龍興寺。十八歲即昇座講《法華》義旨。後於靜夜誦《法華》，至〈寶塔品〉，身心泊然，如入禪定，忽爾感見寶塔，乃發誓打坐六年，建寶塔。及至期滿，有許王瓘及趙崇信之女普意等人，施捨珍材。又依千福寺懷忍之靈夢，於寺域內起工。師每夜至築階之所誦經，道衆皆聞天樂、嗅異香。

天寶元年（742），始構材木，安相輪；七月，玄宗夢見九重之上有法名，下有金字，翌晨，遣使驗之，遂敕賜錢五十萬、絹千匹。翌年，迎師至花萼樓，賜多寶塔之敕額及絹百疋。

天寶三年，師於春秋二時，召集同行之大德四十九人，行法華三昧，並奏爲恒式。四年，修慶讚供養。師又刺血寫《法華經》一部、《菩薩戒》一卷、《觀普賢經》一卷，感得舍利三千粒，盛於石函中，又造自身之石影，共置於塔下。十一年（752）四月，帝敕撿校塔使趙思偘建「大唐西京千福寺多寶佛塔感應碑」，由顏眞卿書之。至肅宗時，亦蒙賜幡。師又嘗以翠微寺、悟眞寺爲棲遁之所，奏請於二寺各建多寶塔，承南岳、天台之後，興止觀之業。乾元二年示寂，年六十二。敕葬西龍首原法華蘭若。諡號「大圓禪師」。弟子有慧空、法岸、浩然等。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷二十二；《釋門正統》卷七；《法華經持驗記》卷上。

楚俊（1262～1336）

元代臨濟宗僧。明州（浙江省）慶元府人，俗姓黃。字明極。出家後，從竹牕喜受具足戒，參謁育王山橫川如珙，師事靈隱寺虎巖淨伏，並嗣其法。其後，歷住瑞巖、普慈、雙林諸寺，並歷遊徑山、靈隱、天童、淨慈諸山。元・至順元年（1330）東渡日本。翌年，後醍醐天皇召師入宮，請問宗要，賜號「佛日焰慧禪師」。其後，歷住建長、南禪、建仁諸寺，並創建攝津廣嚴寺、雲澤庵等刹。建武三年示寂於建仁寺，世壽七十五。法嗣有惟肖得巖等人。著有《明極楚俊和尚語錄》六卷。

〔參考資料〕 《延寶傳燈錄》卷四；《本朝高僧傳》卷二十六；《日本名僧傳》；木宮泰彥著・陳捷譯《中日交通史》（下）第五章。

楚圓（986～1039）

宋代臨濟宗僧。廣西省全州（桂林）人，俗姓李。少爲儒生，二十二歲在湘山隱靜寺出家。後，參訪西河汾陽善昭，並嗣其法。承侍善昭約十二年（一說七年），盡得其旨。師因求道心切而被稱爲西河師子。後至并州訪唐明智嵩，又謁見內翰楊大年、駙馬都尉李遵勗。其後欲歸鄉省母，過筠州（四川省連筠縣）時，見洞山曉聰，依止三年。又遊仰山。時楊大年馳函宜春太守黃宗且，請師住袁州（江西宜春）南源廣利寺。居三年，辭歸省母。又謁神鼎洪諲，洪諲大加讚賞，由是聲名大揚。

其後歷住潭州（湖南）道吾山、石霜山崇勝禪院、南岳山福嚴禪院、潭州興化禪院。寶元二年（1039，一說康定元年）示寂，世壽五十四，諡號「慈明禪師」。法嗣五十餘人，其中以黃龍慧南及楊岐方會最爲知名，且各自創立黃龍派及楊岐派。著有《慈明圓禪師語要》一卷，及黃龍慧南所編《慈明禪師語錄》一卷。

◉**附一：石霜楚圓語錄選**

⑴上堂：「夫宗師者，奪貧子之衣珠，究達人之見處。若不如是，盡是和泥合水漢。」良久曰：「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩。」喝一喝。

⑵上堂：「我有一言，絕慮忘緣，巧說不得，只要心傳。更有一語，無過直舉，且作麼生是直舉一句？」良久，以拄杖畫一畫，喝一喝。

⑶有旨賜官舟南歸。中途謂侍者曰：「我忽得風痹疾。」視之口吻已喎斜，侍者以足頓地曰：「當奈何？平生呵佛罵祖，今乃爾。」師曰：「無憂，爲汝正之。」以手整之如故，曰：「而今而後，不鈍置汝。」後年正月五日示寂。（以上摘錄自《五燈會元》卷十二）

⑷馬大師即心即佛，當人未悟。盤山非心非佛，只成戲論之談。雪嶺輥毬，誑謔小兒之作。雲門顧鑑，笑煞傍觀。少室自傷，一場大錯。德山入門便棒，未遇奇人。臨濟入門便喝，太煞輕薄。黃梅呈頌，人我未忘。更言祖祖相傳，遞相誹謗。到者裏，須是箇人始得。所以道：「鷹生鷹子，鵲生鵲兒。」雖然如此，也是鞏縣茶缾。

⑸上堂云：法本無言，因言而顯道；道本無說，假說而明眞。所以諸佛出世，善巧多方，一大藏教，應病與藥。三玄三要，只爲根器不同，四揀四料，包含萬象。你道「海納百川」一句，作麼生道？（以上摘錄自《石霜楚圓禪師語錄》）

◉**附二：〈王子五位〉**（摘譯自《望月佛教大辭典》）

王子五位，石霜楚圓依據洞山五位所創唱的五位說。又稱誕生五位。

⑴**誕生王子**：謂國王正室所生的太子；喻能頓入一色，全不藉功勳；此喻本覺佛性。石霜楚圓頌曰（卍續125·719下）：「天然貴胤本非功，德合乾坤育勢隆，始末一期無雜種，分宮六宅不他宗，上和下睦陰陽順，共氣連枝器量同，欲識誕生王子父，鶴騰霄漢出銀籠。」

⑵**朝生王子**：謂在外朝居臣位，不自登君位，但能輔佐其君，因是外紹之王種姓，故亦名王子；此喻漸漸修學悉當成佛之義。頌曰（卍續125·720上）：「苦學論情世莫羣，出來凡事已超倫，詩成五字三冬雪，筆落分毫四海雲，萬卷積功彰聖代，一心忠孝輔明君，鹽梅不是生知得，金榜何勞顯至勳。」

⑶**末生王子**：謂天子之么子雖因功勳得登君位，但以遠謝一切專事內紹爲要；此喻用漸次功夫而入一色。頌曰（卍續125·720下）：「久棲巖穴用功夫，草榻柴扉守志孤，十載見聞心自委，一身冬夏衣縑無，澄凝含笑三秋思，清苦高名上哲圖，業就巍科酬極志，比來臣相不當途。」

⑷**化生王子**：謂雖生於王宮，身爲王子，但承父命居臣位，能輔王化；此喻菩薩化他度生之位。頌曰（卍續125·720下）：「傍分帝命爲傳持，萬里山河布政威，紅影日輪凝下界，碧油風冷暑炎時，高低豈廢尊卑奉，五袴蘇塗遠近知，妙印手持烟塞靜，當陽那肯露纖機。」

⑸**內生王子**：謂生來就在君位，能統萬機，且臣下也能輔佐之而君臣道合；此喻理智一如、本來成佛之玄奧。頌曰（卍續125·721上）：「九重深密復何宜，掛敝由來顯妙傳，祇奉一人天地貴，從他諸道自分權，紫羅帳合君臣隔，黃閣簾垂禁制全，爲汝方隅官屬戀，遂將黃葉止啼錢。」

〔參考資料〕《天聖廣燈錄》卷十八；《建中靖國續燈錄》卷四；《禪林僧寶傳》卷二十一；《聯燈會要》卷十二；《嘉泰普燈錄》卷二；《五燈會元》卷十二；《鼓山永覺和尚廣錄》卷二十七；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

楚王英

後漢時代的奉佛者。光武帝之子，孝明帝之弟，母許氏。建武十五年，受封爲楚公；十七年，進昇楚王。孝明帝爲太子時，特加親愛，待即位數受賞賜。永平八年（65），詔令天

下死罪者入縑贖罪之際，楚王英令郎中奉黃縑白紈三十匹，以贖累積過惡。時詔曰：「楚王，誦黃老微言，尚浮屠仁祠，潔齋三月，與神爲誓，何嫌何疑？」云云。

後，英與方士交通，作金龜、玉鶴，刻文字爲符瑞。然而十三年，有讒者奏有司，謂英招聚姦猾，造作圖讖，大逆不道，故請誅之。帝不忍誅之，十一月乃廢其官職，令徙丹陽涇縣（安徽省涇縣），賜湯沐邑五百戶，遣大鴻臚持節護送之。翌年四月，英於丹陽自殺。詔遣光祿大夫持節弔祠，如法贈賵，加賜列侯印綬，以諸侯禮葬涇。章帝元和三年（86）許太后去世時，英之遺骸改葬彭城，追爵「楚厲侯」。

楚王英在早期中國佛教史上，被視爲是一具代表性的佛教徒。《後漢書》〈列傳〉卷三十二云：「英少時好游俠，與賓客交通，晚節更喜黃老之學，爲浮屠齋戒祭祀。」卷七十八〈天竺國〉條云：「楚王英始信其術（佛道），中國因此頗有奉其道者。」然而，英所信奉之佛教又被認爲是祠祀方術的一種。

〔參考資料〕《後漢記》卷十；《佛祖統紀》卷三十五；《佛祖歷代通載》卷四；《釋氏稽古略》卷一；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四章；任繼愈《中國佛教史》第一卷第二章。

楚石禪師語錄

元代僧楚石梵琦的語錄。二十卷。祖光等編。全名《佛日普照慧辯楚石禪師語錄》。明・萬曆十八年（1590）刊行。收在《卍續藏》第一二四冊、《禪宗全書》第四十九冊。係收錄大慧宗杲下六世孫楚石梵琦（1296～1370）住福臻寺、海鹽州（浙江省）天寧永祚寺、杭州（浙江省）路鳳山大報國寺、嘉興路（浙江省）本覺寺、光孝寺等寺的語錄，以及代別、秉拂小參、舉古、頌古、佛祖偈贊、法語、偈頌、雜著、水陸陞座等。並附行中至仁所撰行狀、無相居士宋濂之序與塔銘。

楚石在元英宗時曾奉詔入京，擔任金字藏經讎校之職。師奉詔北上期間，常有詩作。其詩集名爲《楚石大師北遊詩》。見明復編《禪門逸書》續編第二冊。

榆林窟

位於甘肅安西縣南約七十公里的山峽中。由於窟中雕、繪佛像數以萬計，故又名萬佛峽。其開鑿年代，從中心柱形制的洞窟與第二十五洞前室天王壁上的「光化三年」（900）題記推斷，當爲隋、唐以前。現存洞窟東崖三十窟、西崖十一窟，共計四十一窟，保存壁畫達千餘平方公尺，彩塑百餘身。壁畫內容及藝術風格，與敦煌莫高窟大體相同。其中第二十五洞的大幅西方淨土、彌勒淨土圖畫，具有吳道子一派風格，堪稱唐代壁畫的精品。另外，五代、宋初、西夏與元代壁畫，除了承襲前代題材之外，又增加水月觀音及密宗曼荼羅等新內容，爲前代所罕見，風格亦不相同；尤其西夏洞窟中唐僧取經故事的壁畫，孫悟空已以猴像出現，較《西遊記》早三百餘年。

〔參考資料〕牧田諦亮（等）編《敦煌と中國佛教》。

楊文會（1837～1911）

清末之著名居士。池州（安徽）石埭人，號仁山。自幼讀書，但不喜科學業，當咸豐三年（1853）太平天國革命軍進攻安徽，他隨著家人輾轉遷徙於各地，前後十年。這時他學習音韻、曆數、天文、地理以及黃老莊列等學問。同治三年（1864），他因病專心研究有關修養的書籍，得《大乘起信論》，反覆讀誦領會其中的奧義。接著又看到《楞嚴經》，更有會心，增加對佛經鑽研的興趣。同治五年，他到南京在工程界工作，同事中有眞定人王梅叔，深通佛學，時相切磋。他又認識了魏剛己、趙惠甫、劉開生、張浦齋、曹鏡初等人，和他們討論，以爲當時佛經大部份刻版都毀滅了，對於弘揚佛學很有影響，應將刻經的事業恢復起來。於是設立金陵刻經處，募款重刻方冊藏

經，由他自任校勘。同時贊助這事最有力的有江都人鄭學川，出家名妙空，在揚州磚橋設立了江北刻經處，和金陵刻經處分工合作。同治十二年，楊文會又研究造像，擬好結構，請畫家畫成「極樂世界依正莊嚴圖」、「大悲觀音像」等，另外還搜集古代名畫佛像，一併刻版流通。

光緒四年（1878），他服務外交界，隨駐英、法公使到倫敦、巴黎。光緒十二年，又再去倫敦認識了日本留學僧人南條文雄。三年後，他任滿回家，年已五十三。他感慨當時政治的腐敗，決心擺脫政界，專門研究佛經。又與南條文雄聯繫，托南條在日本陸續搜得大藏經未收錄的中國古德著述二八〇餘種，擇要刻印。同時他也幫助日本編輯《續藏經》，供給了好些註疏和密教典籍。光緒二十年，他和英人李提摩太把《大乘起信論》譯爲英文，流通於外國。明年，他又在上海會見了斯里蘭卡的達磨波羅，很贊同波羅發起摩訶菩提會將在印度復興佛教的宗旨，就著手編訂《初學課本》等書，準備創辦學校，培養弘法人材，作這一運動的響應。由於這些事，他對中國和日本、印度等地佛教文化的交流，作出不少貢獻。光緒二十三年，他於南京延齡巷修建住家的房屋，附帶收藏經版並流通佛經，四年後將這所房屋捐給刻經處。光緒三十四年，他於刻經處實現了辦學計畫，設立祇洹精舍，招收僧俗學生十餘人，由他親自教授佛學。釋太虛、邱晞明等都是當時學生中的優秀者。祇洹精舍辦了兩年，因缺乏經費，就停辦了。

跟著宣統二年（1910），楊文會又辦佛學研究會，他自己主講。他此時在刻經方面，因感覺到日本所編《續藏經》的蕪雜，就另編了《大藏輯要》的目錄，共收三藏要典及各家著述共四六〇種，三千三百餘卷，準備陸續刻印。又擬作大藏和續藏的提要，提供讀者研究的門徑。宣統三年秋，他患了病，以刻經處的事業囑付研究會同仁，並以處內事務託歐陽漸、陳鏡清、陳義三人分任，於八月十七日去世，年七十五歲。他遺囑不願和一生所刻的經版分離，所以他的遺體就葬在刻經處內，並建了紀念塔。他的著作有《大宗地玄文本論略注》四卷、《佛教初學課本》並《注》各一卷、《十宗略說》一卷、《陰符》、《道德》、《莊》、《列》四經發隱各一卷，《論語》、《孟子》發隱各一卷、《等不等觀雜錄》八卷、《觀經略論》一卷、《闡教編》一卷，都已刻版印行。

楊文會宏揚佛學四十年，以刻經和講學交互爲用，對於中國近代佛教所發生的影響是很大的。他計劃刻版的《大藏輯要》雖未完成，但重要的著述都已刻了出來。像賢首的十疏之六和一些雜著、嘉祥《三論疏》、慈恩《唯識述記》、《因明述記》，善導《觀經疏》等中國久已失傳的要典，都從日本搜得底本，精加校勘，刻版流通。這不但豐富了佛教大藏的內容，並還啓發了學者的研究，使各宗學說得到平等的傳播。所以在他主辦的佛學研究會講習指導之下，會員如譚嗣同、桂柏華、黎端甫、梅光羲、李證剛、歐陽漸等各擅專宗，有獨到的造詣。

至於楊文會自己的佛學思想，則著重在淨土法門，推尊明末四大師（蓮池、紫柏、憨山、蕅益），對於佛學各宗以及內外學說，帶有濃厚的調和色彩，因而常常表示「教宗賢首，行在彌陀」。他對賢首宗著述有深刻研究，並有精確辨別，像《華嚴三昧章》一書，就是經他的鑒定刻出流傳於世的。他並還上溯清涼、圭峯各家思想的來源，特別重視《大乘起信論》和《玄文本論》，要將二論的綜合法門來涵蓋一切。他自己獨尊賢首，而對接近他的學人則因材施教，分別鼓勵深入餘宗。所以他在佛學上諸宗兼顧，規模廣闊，影響於當時。（田光烈）

◉附：歐陽漸〈楊仁山居士傳〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊）

清末，楊仁山居士講究竟學，深佛法，於

佛法中有十大功德：

一者，學問之規模弘擴；二者，創刻書本全藏；三者，搜集古德逸書；四者，爲雕塑學畫刻佛像；五者，提倡辦僧學校；六者，提倡弘法於印度；七者，創居士道場；八者，捨女爲尼，孫女外甥女獨身不嫁；九者，捨金陵刻經處於十方；十者，捨科學伎藝之能，而全力於佛事，菩薩於五明求，豈不然哉。

此土思想，涵蓋渾融，善而用之，登峯造極，故曰中土多大乘根器；其不善用，則凌駕顢頇，毫釐千里，亦足傷慧命之源。北魏·菩提流支重譯《楞伽》，大異宋譯，譯籍雖多，歧義屢見，於是《起信論》出，獨幟法壇，支離儱侗之害千有餘年，至今不熄。蓋《起信》之謬，在立眞如門，而不立證智門，違二轉依。般若說與生滅合者爲菩提，不與生滅合者爲涅槃，而《起信》說不生不滅與生滅合者爲阿梨耶識。《瑜伽》熏習是識用邊事，非寂滅邊事，而《起信》說無明眞如互相熏習。賢首、天台欲成法界一乘之勳，而義根《起信》，反竊據於外魔。蓋體性智用樊亂淆然，烏乎正法？乘教何分而教網設阱，都談一乘胡薄涅槃，天台過也；不明增上皆一合相，圓頓奚殊襲四而五，賢首過也。奘師西返，《瑜伽》、《唯識》日麗中天，一切霾陰蕩滌殆盡，誠勝緣哉。有規矩準繩，而方圓平直不可勝用，法界一乘建立自無殞越之殊。獨惜後人以《唯識》不判五法，圓頓甘讓《華嚴》，而一隅自守。職其法義精審有餘，論其法門實廣大不足耳。

仁山居士，學賢首遵《起信論》，刻賢首《起信論義記》及《釋摩訶衍論》，而集志福等註以作疏。博求日韓，得賢首十疏之六，與藏內十餘卷，都二十種，彙而刊之，曰《賢首法集》，刻《玄文本論》，而詳論五位以籠罩一切法門。然其〈與桂伯華書〉曰：研究因明唯識期必徹底，爲學者楷模，俾不顢頇儱侗，走入外道而不自覺。明末諸老，仗《宗鏡錄》研《唯識》，以故《相宗八要》諸多錯謬，居士得《唯識述記》而刊之，然後圭臬不遺，奘基之研討有路。刻《門論》、《百論》等，然後中觀之學有籍，而三論之宗復明。嘗示修禪，曰離心意識參，曰守當前一念，曰《中峯廣錄》善，然後禪有徹悟之機而宗門可入。與日人論十念往生，而必發菩提心，然後淨土之宗踐實。唯居士之規模弘廣，故門下多材。譚嗣同善華嚴，桂伯華善密宗，黎端甫善三論，而唯識法相之學有章太炎、孫少侯、梅擷芸、李證剛、蒯若木、歐陽漸等，亦云夥矣。然其臨寂遺囑，一切法事乃付託於唯識學之歐陽漸，是亦可以見居士心歟。

居士喜奇書，有老尼贈以《金剛》，髮逆亂甫定，於皖肆得《起信》、《維摩》、《楞嚴》，循環研索，大暢厥心。因而徧覓經論，又卒不一獲，於是發憤而起，與王梅叔、魏剛己、曹鏡初等謀刻大藏全經。獨江都鄭學川最切至。厥後出家名妙空，創江北刻經處於揚州磚橋鷄園，而居士創金陵刻經處於南京。居士在英牛津時，與倭人南條文雄善，後仗其力由海外得古德逸書三百種，抉其最善者刻之。而倭印《續藏》，居士亦供給多種。然以爲《續藏》蕪雜，應區別必刊、可刊、不刊三類而重刻之也。

居士嘗謂，刻經事須設居士道場，朝夕丹鉛，感發興致，然後有繼以漸而長。昔年同志共學刻事，乍成即歇者爲多，雖磚橋刻經不少，而人亡業敗，以故設立學會於金陵刻經處，日事講論不息。今以避難移川，而刻事猶未衰歇者，由是而來也。

居士謂比丘無常識，不通文，須辦學校。當時金陵南郊、揚州、常州，皆設僧學，而金陵刻經處辦祇洹精舍，僧十一人，居士一人，以梵文爲課，以傳教印度爲的，逾年解散。因詢居士何因歇廢，居士以無學生答。意以奘師未遊印時，《婆沙》諸籍精熟無倫，今欲印遊，須研解固有學義，而後法施資糧不匱。今時印通，若談遊印，非仍居士之說無當耳。

居士於事純任自然，每有水到渠成之妙。嘗謂漸曰：牛應貞女夢中讀《左傳》全部，以

志不遂而夭折，此父母不善處之之過也。故於女圓音任其出家，於孫女鸞聽其獨體。辛亥八月十七開護刻經處會，居士問幾鐘，而曰：吾刻事實落，吾可以去。即右脇而逝。蓋自然如此，生死亦自由矣。

居士於事又復能捨。金陵刻經處經營五十年，刻經三千卷，房室數十間，悉舉而公諸十方，以分家筆據爲據。此猶物質，而精神亦捨。

居士聰慧嫻科學，從曾惠敏赴英法，又復從劉芝田赴倫敦，廣有製造，悉售於湘時務學校，而以其資創金陵刻經處。

居士善工程，李文忠函聘不往，曾文正密保不就。志在雕塑，先事繪畫，成「極樂世界依正莊嚴圖」、「靈山法會圖」，布列數十人無間隙，雕刻則極其精微，而又一本造像度量，使人觀想不謬。

〔參考資料〕 蔣維喬《中國佛教史》卷四；《淨土宗史與宗師》（《現代佛教學術叢刊》⑥⑤）；于凌波《中國近代佛門人物誌》；Holmes Welch《The Buddhist Revival in China》。

楊岐派

楊岐派，是禪宗臨濟下面的一個支派，由於此派的開創者方會在袁州楊岐山（今江西省萍鄉縣北）舉揚一家的宗風，後世就稱它爲楊岐派。方會（992～1046，一說1049），是臨濟下八世，袁州宜春人，二十歲時，到筠州（今江西省高安縣）九峯山投師落髮爲僧。每閱經聞法心融神會，又能痛自折節依參老宿。參慈明楚圓，輔佐院務，得到啓發而大悟，辭歸九峯。後來道俗迎居楊岐，舉唱宗乘，名聞諸方。慶曆六年（1046）移住潭州雲蓋山海會寺。關於他的言行，有《楊岐方會和尚語錄》、《楊岐方會和尚後錄》各一卷。嗣法的弟子有十二人，以白雲守端、保寧仁勇爲上首。方會的根本思想，是臨濟的正宗。他曾說：「霧鎖長空，風生大野，百草樹木作大獅子吼，演說摩訶大般若，三世諸佛在爾諸人脚跟下轉大法輪，若也會得，功不浪施。」這與雲門的「函蓋乾坤」一切現成的主張頗有聲氣相通之處。所以《續傳燈錄》卷七本傳說他接化學人，提綱振領和雲門文偃很相類；又說他驗勘學者的機鋒類似南院慧顒，所以他兼具臨濟、雲門兩家的風格。當時稱他兼百丈懷海、黃檗希運之長，雙得馬祖道一的大機、大用（見湘中苾芻文政〈潭州雲蓋山會和尚語錄序〉），但他渾無圭角，人因謂其宗風如龍。

守端（1025～1072），衡陽（今湖南省衡陽市）人，出家後往楊岐參方會，於言下有悟，隨侍多年。後遊廬山，圓通居訥自以爲不及，荐舉他住持江州（今江西省九江市）承天寺。平生歷住法華、龍門、興化、海會（白雲山）等寺，所至禪衆雲集。關於他的言行，有《白雲守端禪師語錄》二卷、《白雲守端禪師廣錄》四卷。法嗣有五祖（山名，即黃梅山，在今湖北省黃梅縣西北）法演等十二人，於是和慧南的黃龍派對峙，成楊岐一派。

法演（？～1104），綿州（今四川省綿陽縣）人，三十五歲時落髮受具，往成都習《百法》、《唯識》兩論。既而到諸方參學，由浮山法遠的指點，往白雲山參守端，言下有省，遂作偈以明見地：「山前一片閑田地，叉手叮嚀向祖翁；幾度賣來還自買，爲憐松竹引淸風。」爲守端所印可。起初他住在舒州（今安徽省潛山縣）四面山，後來回到白雲。張商英稱他：「應機接物，孤峭徑直，不犯刊削。」朱元衬說他：「隨機答問，因事舉揚，不假尖新，自然奇特。」有《法演禪師語錄》三卷行世。法嗣二十二人，其中佛果克勤、佛鑒慧懃、佛眼清遠三人，稱爲「三佛」。《大明高僧傳》卷五說三佛中只有克勤得法演的眞髓，其道風尤振。

克勤（1063～1135），彭州（今四川省彭縣）人，兒時日記千言，遊妙寂寺見佛書有感，遂出家。從文照法師學通講說，又從敏行受學《楞嚴》。出蜀後，首謁玉泉皓，次依金鑾信、大潙喆、黃龍晦堂心、東林總，都很稱美

他。晦堂說：「他日臨濟一派屬子矣。」最後謁演禪師於五祖山，盡領其奧旨。崇寧中（1102～1106）還鄉里，被請開法於六祖寺，改名昭覺寺。政和中（1111～1117）謝事出遊，在荊南與張商英談《華嚴》要旨說：「華嚴現量境界，理事全眞，初無假法，所以即一而萬，了萬爲一。……」張商英深爲信服，留住碧巖。復徙道林，又命住持建康蔣山，並補汴京天寧萬壽寺席。建炎間（1127～1130），又遷鎮江金山，高宗賜「圜悟」師號。後遷江西雲居，久之，還領昭覺。他著述宏富，而尤以原本《雪竇頌古》加「垂示」、「著語」、「評唱」而成的《碧巖集》最著名，對禪家發生很大的影響。

克勤的法嗣有七十五人，其法流以徑山宗杲（大慧，1089～1163）、虎丘紹隆（1078～1136）二派爲最大。徑山一派更分爲靈隱、北澗二派，虎丘一派也分爲松源、破庵二派。雖然宗杲的法嗣有九十四人，紹隆的法嗣只有一人，但宗杲下數傳即息，而紹隆的傳承則相傳不絕。

楊岐和黃龍同時興起，後來黃龍的法脈斷絕，楊岐也恢復了臨濟舊稱，所以臨濟後期的歷史，也就是楊岐派的歷史。楊岐派禪法在宋元兩代傳入日本，創行別派，在日本鎌倉時代禪宗二十四派中，有二十派皆出於楊岐的法系。（黃懺華）

〔參考資料〕《嘉泰普燈錄》卷四、卷八、卷十四～卷十七；《五燈會元》卷十九、卷二十；《延寶傳燈錄》卷二～卷六；《本朝高僧傳》卷十九～卷二十二；阿部肇一著《中國禪宗史的研究》第三篇第十二章。

楊曾文（1939～ ）

佛教史學者。山東省即墨縣人，中國社會科學院世界宗教研究所佛教研究室主任。1964年畢業於北京大學歷史系，現任世界宗教研究所研究員（教授）。著有《中國佛教史》第一、二、三卷（合著）、《佛教的起源》、《神會語錄研究》、《日本佛教史》，及編校《敦煌新本六祖壇經》等書。又譯有《日本佛教史綱》（村上專精著）、《印度佛教史概說》（佐佐木教悟等著）等書。氏治學勤奮，先後曾遊學日本、美國等地。對於中日佛教學術的交流，頗爲致力。

楊璉眞加

元代惡僧。西藏人。生歿年不詳。至元十四年（1277），任江南釋教總統，頗得元世祖之信任。嘗修復若干佛寺。並於至元二十五年，集江南禪僧與雲峯和尚論禪。然而在另一方面，曾與宰相桑哥勾結，盜掘南宋諸帝、后妃之墓等千餘陵塚，取得墓中財物，且恣殺百姓，劫奪財物，劣跡昭彰。其後，桑哥失勢，氏亦失去靠山，不久，被懷疑盜用官物而遭追究，被抄封金一千七百兩，銀六千八百兩，玉帶九件，玉器一一一件，雜寶貝一五二，大珠五十兩，田二千三百畝等。

〔參考資料〕《元史》卷二〇二〈釋老傳〉；《佛祖歷代通載》卷二十一、卷二十二。

楊岐方會和尚語錄

一卷。宋・楊岐方會述，保寧仁勇、白雲守端等編。又稱《楊岐錄》、《楊岐會和尚語錄》、《楊岐會禪師語錄》。收在《大正藏》第四十七册。此書爲臨濟宗楊岐派祖方會之語錄，內容計收袁州楊岐山普通禪院會和尚語錄、後住潭州雲蓋山海會寺語錄、潭州道吾眞禪師語要、勘辨、偈頌等。卷末附文政和尚於宋仁宗皇祐二年（1050）所撰之〈潭州雲蓋山會和尚語錄序〉，及宋哲宗於元祐三年（1088）所題之語〈題楊岐會老語錄〉。

此外，另有《楊岐方會和尚後錄》一卷，亦收於《大正藏》第四十七册，內容同於《續古尊宿語要》所收〈楊岐語要〉。

楞伽山（梵、巴Laṅkā）

位於南海之一山名，亦是一城之稱。又作楞迦山、駿迦山、駿䬃山、稜伽山、楞求羅伽

山。意譯難往山、不可往山、險絕山、可畏山、莊嚴山。依《楞伽阿跋多羅寶經》卷一所載，佛嘗住南海濱楞伽山頂。《入楞伽經》卷一〈請佛品〉記載，婆伽婆住於楞伽城中，此山由種種寶性所成，諸寶光明赫炎，且有無量花園香樹，皆是寶香林，微風搖枝動葉，則百千妙香一時流布，百千妙音一時俱發，又重巖屈曲，處處皆有衆寶所成之仙堂、靈室、龕窟，爲古昔諸仙賢聖思如實得道之處。相傳此山即《楞伽經》之說處，山頂有佛足石。又《華嚴經》卷六十二謂五十三善知識之一之善住比丘，嘗住於楞伽道邊之海岸聚落。

《華嚴經疏》卷五十六解釋「楞伽」之義，謂楞伽意譯「難往」，又包含四義，即(1)種種寶性所成莊嚴殊妙故，(2)有大光明映日月故，(3)高顯寬廣故，(4)伽王等居此，佛又於此開化羣生，作勝益事故；此山居海之中，四面無門，非得通者莫往，故稱難往。

關於楞伽山之位置，《慧苑音義》卷下謂楞伽山在南天竺南界，近海岸。《大唐西域記》卷十一〈僧伽羅國〉（即錫蘭）條載，國之東南隅有駿迦山，巖谷幽峻，爲神鬼之遊舍，昔如來於此說《駿迦經》。《續高僧傳》卷四〈那提傳〉亦載，那提曾往執師子國，又上東南楞伽山，隨緣達化。此等所說，皆以楞伽山爲錫蘭島內之一山。此外，巴利文《大史》（Mahāvaṃsa）等，以楞伽爲錫蘭之別名；梵文《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa），則以羅婆那（Rāvaṇa）所住之楞伽城，係錫蘭之地名。然而，學者N. L. Dey以楞伽與錫蘭爲不同地方。

〔參考資料〕《玄應音義》卷七；《希麟音義》卷二；《入楞伽心玄義》；《注大乘入楞伽經》卷一；《東南印度諸國の研究》；J. Dowson《Hindu Classical Dictionary》；N. L. Dey《The geographical Dictionary of ancient and mediaeval India》。

楞伽經（梵Laṅkāvatāra-sūtra，藏Laṅ kar-gśegs pa）

全名《楞伽阿跋多羅寶經》，或稱《入楞伽經》。爲印度佛教法相唯識系與如來藏系的重要經典，內容闡述「諸法皆幻」之旨趣。中文譯本共有四種，最早爲北涼・曇無讖所譯之《楞伽經》。然此本已佚。現存三種，如下所列：

(1)劉宋・元嘉二十年（443）求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，又稱《四卷楞伽經》、《宋譯楞伽經》。

(2)北魏・菩提流支譯《入楞伽經》十卷，又稱《十卷楞伽經》、《魏譯楞伽經》。

(3)唐・實叉難陀譯《大乘入楞伽經》七卷，又稱《七卷楞伽經》、《唐譯楞伽經》。

上述三部漢譯本均收在《大正藏》第十六册。此外，另有藏譯本二種。其一與梵文原典完全一致，另一爲求那跋陀羅漢譯本的重譯本。又，日本・南條文雄於1923年曾校刊梵文本行世，係尼泊爾所傳之梵本。在三種漢譯本中，實叉難陀的譯本與梵本比較接近，而求那跋陀羅的譯本則最能表現此經的原始形態，流行亦最廣。

《楞伽經》對中國佛教影響頗大，據說菩提達磨嘗以四卷《楞伽經》授慧可，並云：「我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」慧可對此經進行自由闡發。慧可門徒亦持此經，遊行村落，不入都邑，行頭陀行，主張「專唯念慧，不在話言」，實行以「忘言、忘念、無得正觀」爲宗旨的禪法，遂漸形成獨立的派別，而被稱爲楞伽師，並成爲以後禪宗的先驅者。

本經註疏甚多，重要者有唐・法藏《入楞伽經玄義》一卷、宋・善月《楞伽經通義》六卷、正受《楞伽經集注》四卷，明・德清《觀楞伽經記》八卷、如玘《楞伽經注解》八卷等。日本方面，則有光謙《楞伽經講翼》、養存《楞伽經論疏折衷》等。

◉附一：鈴木大拙著・郭忠生譯〈漢譯楞伽經〉（摘錄自《菩提樹》雜誌第三六七期）

本經是在尼泊爾出土的九部主要大乘佛典之一；在中國與日本，本經也是有關如來藏、「唯心」與阿賴耶識等佛教哲學中的重要佛典，它更是一部重要的禪宗典籍。由於許多因緣，本經之研究並不盛行。一直要到南條文雄博士在1923年把梵文原本校勘印行之後，本經之研究乃漸次爲世人所重視。本經的梵文全名的意義爲：「包含佛教正統聖理名爲入楞伽的大乘經典」，而「入楞伽」（Laṅkāvatāra）的意思是「進入楞伽島」，楞伽島（Laṅkā）是印度南部海岸的一個小島，一般皆以之爲錫蘭島（Ceylon），但學者間並不太肯定即是如此。「入」可能是指佛陀來到楞伽島上，一般皆假定本經是佛陀駐錫在島上時所宣說的。本經是佛陀與菩薩衆中的上首之一——大慧（Mahāmati）的對話集結而成，佛陀在如此偏遠的海陬小島上宣講佛法，並進而編集成經文流通於世，這極爲不尋常。但是，如果把本經與《華嚴經》（Avataṁsaka）比較之下，因爲《華嚴經》有些部份是在天上宣講的，雖然本經是爲羅剎（Rakshasas）之王——羅摩（Rāvaṇa）而說的，但是楞伽島却非位於天上，所以本經的人間性還是較爲濃厚。

雖然在西元420至704年之間，本經一共有四種漢譯本出現，但現存則僅有三種譯本。第一本是由「中印度三藏法師」曇無讖（Dharmaraksha）所譯出，據《開元錄》所載：曇無讖所據的梵本與後來求那跋陀羅（Guṇabhadra）、菩提流支（Bodhiruci）與實叉難陀（Śikshānada）所用者爲同一梵本《楞伽經》，但據吾人所知，此一說法並不正確。由下文筆者所作的比較研究；所謂的「同一梵本」實爲相當曖昧的說法。曇無讖是在西元412年來華，並且住在北梁的首都——姑臧。他花了八年的時間譯出《大般涅槃經》（Mahāparinivana-sutra）四十卷（或云三十六卷），據傳在翻譯過程中，他曾三易其稿。雖然我們無法肯定他究竟是在何時譯出本經，但很可能是在譯出《大般涅槃經》之後，亦即是西元412至433年之間。他在四十九歲（433）爲人所殺，概言之，第一本漢譯《楞伽經》是在距今一千五百年之前譯出的，但很不幸的此本已散佚，它的經名很簡單——《楞伽經》。

第二譯本爲《楞伽阿跋多羅寶經》四卷（以下簡稱宋譯），譯者爲「中印度三藏法師」求那跋陀羅，他在西元435年由海路來華。在來華途中，海風突然停止，他所搭乘之船遂不能前進，而船上淡水所剩無幾，水手們不知所措。求那跋陀羅即作法求風求雨，遂使整船的旅客能安然抵岸。他在華三十三年之間，譯作頗多，値得一提的有《勝鬘經》（Śrimālādevi-Simhanāda-sutra）、《央掘魔羅經》（Aṅgulimāla）、《雜阿含經》（Samyuktāgama）等。他在劉宋明帝泰始年間（468）入寂，世壽七十五。

禪宗史上所傳菩提達磨付予慧可印心的《楞伽經》，可能就是此一四卷本。很奇怪的在西元700年本經第四譯本問世之時，前揭第一譯本即告佚失。西元664年由道宣編成的《大唐內典錄》也提到了前揭第一譯本，在該書卷八〈歷代衆經見入藏錄〉裏，道宣說：「入楞伽經十卷一帙」，很明顯的這是指菩提流支所譯者，之後道宣又說：「楞伽阿跋多羅經、四卷二經同帙」。這應該是指第一譯本與第二譯本，因爲此二者皆是四卷。然而在西元730年編成的《開元錄》即說曇無讖的譯本已經散佚，所以曇譯本散佚的時間可能比我上面所說的（即西元700年）更早，因爲法藏根本沒有提到曇譯本，法藏曾參與第四譯本（即唐譯本《大乘入楞伽經》七卷，在西元700至708年譯出）的翻譯工作。而唐譯本僅比《大唐內典錄》後出四十年。很遺憾的，我們實在無法看出曇譯本與求那跋陀羅譯本的差別爲何，因爲此二譯本皆爲四卷，且根本可能是據同一梵本翻譯。法藏批評求那跋陀羅（即宋譯本）譯得並不好，因爲它行文之間保有相當濃厚的梵文語法，甚至連程度較高的中國讀者，讀起來也相當吃力，難以理解。

第三譯本為《入楞伽經》十卷本（以下簡稱魏譯），由「北印度三藏法師」菩提流支在西元513年譯出。法藏評此一譯本為：「較前者（指求那跋陀羅所譯）為佳，但却沒有完全表達本經的思想，而且間有錯誤。」（評語原文請見下引）此一評語，可能相當正確，可是因為我們沒有看到此一譯本的梵本，法藏之評語是否得當，我們無從判斷，然而，在許多地方，此一譯本較合於南條博士所出版的梵本。如果說菩提流支加入衍文以使經文易讀易解，這可能不太公平；或許是他所據的原本早已有許多衍文，而他沒有把它刪去即行譯出。因為本經不僅是在文字，就是義理上也是艱澀隱晦，所以從文獻學的眼光看來，早期印度傳教師把本經帶到中國之時，本經已經非原有之貌了。

第四譯本《大乘入楞伽經》七卷（以下簡稱唐譯本），在西元700至708年由實叉難陀主譯。有關本經翻譯的工作人員及其過程的資料，保留最為完整。由武則天所寫的序文中，我們知道何以實叉難陀與其他的工作人員要再譯本經；此外法藏大師亦參與實叉難陀譯本的潤修工作，他寫了一本註解性的簡介——《入楞伽心玄義》，不但分析本經大意，而且對翻譯的過程交待的很清楚。如云：

「……言傳譯者其四卷本，（劉）宋・元嘉中天竺三藏求那跋陀羅，於丹陽祇洹寺譯，沙門寶雲傳語、慧觀筆受。其十卷本後魏季天竺三藏菩提留支，於洛陽永寧寺譯。今此一本即大同聖曆元年于闐三藏實叉難陀，於神都佛授記寺譯經了，尋奉勅令再譯楞伽。文猶未畢，陀駕入京令近朝安置清禪寺，粗譯畢猶未再勘，三藏奉勅歸蕃。主長安二年有吐火羅三藏彌陀山，其初曾歷天竺二十五年，備窮三藏，尤善楞伽。奉勅令共翻經沙門復禮、法藏等，再更勘譯。復禮輟文、御製經序。讚述云爾：其四卷迴文不盡，語順西音，致令髦彥英哲，措解無由，愚類庸夫强推邪。解其十卷文雖文品少具，聖意難顯，加字混文者泥於意，或致有錯，遂使明明正理滯以方言，聖上慨此難通，復令更譯。今則詳五梵本，勘二漢文，取其所得正其所失，累載優業當盡其旨，庶令學者幸無訛謬。」（《入楞伽心玄義》）。

武后所寫的序文大致上與法藏所述相同，但有一點却與法藏所說的不同（見下文），關於本經翻譯的過程，武后序文說：

「原此經文，來自西國。至若元嘉建號，跋陀之譯未弘。延昌紀年，流支之義多舛。聯虔思付囑，情切紹隆，以久視元年歲次庚子，林鍾紀律炎帝司辰，于時避暑箕峯，觀風穎水，三陽宮內，重出斯經。討三本之要詮，成七卷之了義，三藏沙門于闐國僧實叉難陀大德，大福先寺僧復禮等，並名追（道）安、（慧）遠；德契（攝摩）騰、（竺法）蘭。襲龍樹之芳猷；探馬鳴之祕府。戒香與覺花齊馥；意味共性月同圓。故能了達冲微，發揮奧賾。以長安四年正月十五日繕寫云畢。」

此一篇詞藻華麗的序文中，武后說：「討三本之要詮」這一句話意何所指，吾人難以肯定，它是意指前三種譯本？還是唐譯所參較的三種梵本？但是第一譯本在武后時已經散佚，所以「三本」應該是指梵本，但是這又與法藏在《入楞伽心玄義》所述之「今則詳五梵本，勘二漢文」一詞不合。「三」字是否為「五」之筆誤？法藏是中國佛教史上的佛學大師，而且是實際參與唐譯工作者，他的說法應該較為可信。

不管如何，從唐譯本是由中印碩學俊彥通力合作遂譯而成看來，它無疑是此一重要大乘佛典的最佳漢譯本。但是很奇怪的，幾乎所有《楞伽經》的注疏皆本於求那跋陀羅所譯的四卷本，而一般認為它是菩提達磨付與慧可傳法的寶典。

總之，第一本漢譯《楞伽經》約在420至430年之間譯出，第二譯約在一、二十年之後問世，且此二本皆是四卷本。第三譯十卷本要到一百年之後才出現，又兩百多年以後，才有第四譯七卷本，亦即是第一譯與第四譯相去三

百餘年。

◉**附二：呂澂〈入楞伽經解題〉**（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二〈入楞伽經講記〉）

經之原名爲楞伽阿跋多羅，楞伽，地名，乃昔日印人指今錫蘭島而言，阿跋多羅意云入也。印度民族，自西北發展至於東南，錫蘭遠處南海之中，波濤凶惡，入者不易，因傳其地爲羅刹窟宅，視爲神祕難入之區，佛能往彼說法，故以入楞伽爲經名，此喻說也。島不難入，眞難入者，乃衆生心地，其波瀾起伏，不可窮盡，唯佛能盡之，故引入楞伽爲喻，狀其難也。佛之所以能盡衆生心地者，生佛之心，原無異故，佛於自心能盡，則能盡衆生之心。是故此經，專談此一心地法門即說佛心與衆生心也。釋經名竟。

此經在印度流行較晚，而與中土有特殊因緣。印度佛學精華，萃於法相、唯識，至護法集其成，而護法清辨之諍，俱援引此經爲證，故此經可謂結印度佛教之終也。中土佛學有教、宗二系，以教言，傳譯大師如功德賢、菩提流支、實叉難陀皆宏此經，奘師宏法相、唯識，臻此教之盛，師雖未譯此經，但經之大要已學。次以宗言，相傳達摩來華，難得傳人，乃入嵩山面壁九年，始遇慧可傳授衣鉢，且曰：「吾道幽玄，無徵不信，吾在此土徧覽羣經，唯四卷《楞伽》可以印證。」故此經又可謂開中國宗門之始也。其後宏揚，難得其詳，惟於《續高僧傳》〈法沖傳〉內，言及注疏有十餘家，可證宗門重視此經之一斑。迨六祖慧能以《金剛》代《楞伽》，崛起宗風，此經遂告式微，然於中土教、宗兩系相關之密切，史實具在，信不誣也。

此經傳入中土，自劉宋・元嘉二十年（443）至唐・長安四年（704），二百餘年間，凡經三譯。初爲求那跋多羅所譯四卷本，不分品，舊傳達磨印心與後來注家均用此本（或云北涼・曇無讖先譯此經，不可信）。次爲元魏・延昌二年（513，去初譯七十餘年），菩提流支所譯十卷本，十八品。後爲唐武后時實叉難陀譯，經彌陀山校訂之七卷本，十品。是即前後傳譯之略史也。

三種譯本，文字詳略，卷軸多寡，皆有出入。宋譯最略，亦較近眞，魏唐兩譯則踵事增華矣。所增者爲首之〈勸請品〉，及後之〈陀羅尼品〉、〈偈頌品〉，皆宋本所無，此卷軸之異也。至於文句，取各譯所同之部份，勘對梵本及藏譯本，大致相似，是知此經在印傳播變化，僅在首尾品目，於正文處，無大改動。漢譯三本之出入，殆譯事技術之有巧拙歟。

譯事技術，有讀解二種。梵文鉤鎖連環，難得解析，不若中文之有虛字承接易明也，若於讀文分析不同，義理致異，所得結果，自有出入，是即中譯因讀解巧拙而各本有增減之故也。古人於此，亦有評斷。唐・法藏曾參與實叉譯場，深感譯事甘苦，譯此經畢，作《入楞伽心玄義》，略提經中大要，其評三譯長短有云：「其四卷，迴文未盡，語順西音。」此即宋本難讀之故。蓋梵漢文字，組織各別，譯時先逐字譯出，再依漢文錯綜顚倒，是名迴文，宋本直譯迴文未盡，是以讀者多有誤解也。又云：「其十卷本，文品少具，聖意難顯，加字混文，著泥於意，或致有錯。」此言魏本加字混文之不足信也。而於唐本則云：「今則詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累載優業，當盡其旨。」唐譯經時五年（起久視元年至長安四年），復得彌陀山校訂（彌陀山留印二十年，於此經深研有得，相傳親見十萬頌大本，並龍樹注解云），是知累載優業之語不虛。賢首之評，尚稱公允。至文之巧拙，創繼原有難易之分，唐本自以後來居上。今即採用唐本，勘對宋魏，復有未盡之旨，則重爲訂正焉。

唐譯十品，宋本不分，故知分品之事，乃後人所爲，今姑不從。但援舊例，大判三分。初序分，即大慧請問百八句義，此是先佛所說，稱爲古說，以爲引端。次正宗分，此又分二，以大慧問諸識生滅爲初段，略標自宗；自大

慧請說心識法門以下為次段，廣成修行。後流通分，即斷肉、陀羅尼等文也。

◉附三：呂澂〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉（摘錄自《中國佛學源流略講》附錄）

初期禪宗從達磨到神秀都很重視《楞伽經》，甚至因此可以稱他們為楞伽師。據道宣《續高僧傳》的記載，禪宗的實際開創者慧可在遇達磨之前，已經憑著他自己的聰明，對當時流行的義學有其獨到的造詣，而卓然名家。這可能即與《楞伽》的研究有關。所以他一遇著達磨，得到啓發，就更加深了他的自信，終於明白地提出四卷本《楞伽》來和當時新譯十卷本之說相對抗。在達磨去世之後，他又為道俗徒衆奮其奇辯，呈其心要，使他的《楞伽》創解一時間言滿天下，從此便有了常常隨身帶著四卷本《楞伽》的禪師。這些事實都可以說明原始的禪宗思想是怎樣的和四卷本《楞伽》密切相關。

但是，慧可的講說《楞伽》是專附玄理，而不拘文字的，並且說法還時有變化，所謂通變適緣，隨緣便異（後來法冲從慧可後裔得著的傳授即是如此）。這完全是一種自由解釋的方法。因而在他北去鄴都講學之時，就受到文學之士的鄙視，還生出種種是非，使他流離多年，終身潦倒。只是由他創始的這一種講經方法，卻給與其後各家以很大的影響。他們都同樣地自由自在來引經據典，到了神秀組織五方便法門，更發展到極點，隨意驅使經論都做了他的註脚（因此宗密的《圓覺經大疏鈔》談到神秀的禪風即以「方便通經」做標題）。慧可的撰述現已無存，他是怎樣的自由解經，難以舉例。不過據《楞伽師資記》所說，從楞伽師第一代求那跋陀羅起，就已提出經文「諸佛心第一」這句話（後世還說成「佛語心為宗」）來做一宗的宗旨。原來此句指的是佛說的樞要，心字是核心的心，譯經者還附註說明。但禪師們不理會這些，仍舊隨意借用了，認為心靈的心。這正是自由解經最典型的一例。慧可的講說方式，大概也相差無幾。

慧可之講《楞伽》乃以一乘宗為據，這和一般用《攝論》大乘宗的說法又有不同。所謂一乘，究竟何所指呢？我覺得慧可之重視《楞伽》是著眼在經文明白解釋了佛性和人心的關係這一點（這可說是受達磨談禪提出借教悟宗的理入法門的啓發）。《楞伽》之說由《勝鬘經》而來（見經文卷四），而《勝鬘》譯本以「一乘方便」為題，可看做一乘宗的代表作品。所以慧可依一乘宗解《楞伽》，實際即是用《勝鬘》經意來作溝通。《勝鬘》和四卷本《楞伽》都為求那跋陀羅所翻譯，對於兩經的講求是南方流行的新學，慧可之以經解經，自然不是一無來歷。

也就從這一點，可以理解慧可一定提出四卷本《楞伽》來立宗的原因。《楞伽》的四卷本和十卷本，其內容有詳略的不同，可不待言。但它們最根本的分歧，還是在於依《勝鬘》而說佛性的一段。四卷本此段將佛性和人心看成一事，以為不過說起來的名目有些區別而已（說佛性用「如來藏」，說人心用「識藏」，經文結合兩者說成「名為如來藏的識藏」）。十卷本呢，就完全不然，它將兩者截然看成兩事，既已特別加上了「如來藏識不在阿黎耶識（即「藏識」的異譯）中」的一句，又一再說它們是「二法」。從這一分歧點出發，四卷本原來只說有一心，一種自性清淨的心，而十卷本則說成二心，淨心和染心，其他有關的理論也都跟著有了變化。所以慧可聲稱受了達磨的付囑，必須用四卷本《楞伽》為踐行的依據，是有其用意的。

◉附四：太虛〈楞伽大旨〉（摘錄自《太虛大師全書》〈法界圓覺學〉）

今以因明論式，發明（楞伽）經義：

諸法皆幻（宗）

以唯心現故，隨各類見不見故（因）

如人見恆河，鬼見猛火（喻）

所謂因明論者，略似西洋論理學，源唯佛

說，文廣義散，備在衆經。後有陳那菩薩，及其門人商羯羅主，覃思精研，俱有製作，立破之則，乃確然立。論有三支法，曰宗、因、喻。宗以建旨，故應在先。

《楞伽經》立「諸法皆幻」爲宗。然幻非不有，以有幻相故。雖有而非實，非實故不可執爲有，有幻故不可執爲空。非空、非有、非實，是爲幻義。諸法，爲一極普通名詞，凡所有一切均該括之。諸法皆幻，即一切皆幻。易言以明，即有漏無漏、有爲無爲之法皆幻。以是義故，立諸法皆幻爲宗。

既立宗已，須明理由。故嗣說「唯心現故，隨各類見不見故」爲因。云何唯心現？謂一切有漏無漏、有爲無爲法，皆不離此主觀——心——而現。亦可說言：離心即無能單獨存在之物，故雖有而非實。如夢時見山河大地等，覺後即失。唯心之義，亦復如是。復次，隨各類見不見者，就通俗知識言：如同爲天空，天文家能了別其間種種動靜，餘則茫然。又莊子所說以美味供鳥，鳥見且厭，義亦正同。以是可知種類不同，心量不同，而所見亦不同。更依佛法言：三界、五趣衆生，業力不同故果報不同，果報不同故六根不同，六根不同故識用不同，識用不同故所見不同，所見不同故諸法皆幻。唯心現故之義，安立無疑。

宗、因明已，且再釋喻。「如人見恆河，鬼見猛火」，此喻本經所舉。恆河，印度河名，人見如河，鬼見如猛火。以人、鬼心量各不同故。離心量則無河、無火，亦無他物。以故人、鬼所見均不能立。又如一石，若照以顯微鏡，則其質爲稀疏而非堅密；此亦隨心量見不見不同故。復次，心亦非固定之實體，乃流行活潑之幻化功能；以是故能緣心、所緣法皆幻。如是成立諸法皆幻義竟。

諸法實相非幻（宗）

離心意識故（因）

如聖智證第一義（喻）

有難者曰：諸法實相非是幻，以離主觀體相——心意識——故。所謂主觀體相者，即是幻因。幻因既無，云何是幻？如佛、菩薩、羅漢、辟支佛等所證，皆各有其清淨境界。離言說文字思量分別一切諸相，乃聖智所親證。如人飲水，冷暖自知。如是境界，應非是幻，聖智證第一義非幻故，諸法實相亦非幻。

聖智證第一義亦是幻（宗）

聖證凡不證故（因）

如人見恆河鬼不見（喻）

此難不然。所以者何？以聖智所證第一義，須聖智始能證得。如佛、菩薩、羅漢、辟支佛皆有其聖智，而凡夫則不能證也。故仍隨聖凡類心量而見不見，以是聖智證第一義亦唯心現。唯心現故亦是幻；如人心量見爲恆河，而鬼心量不能見。

諸法實相亦是幻（宗）

離三界心意識之佛智所知故（因）

如聖智證第一義（喻）

云何諸法實相亦是幻？以所謂離心意識者非斷滅故。若斷滅者，則無諸法實相。是知離心意識者，乃離三界有漏心意識；擴大而言，即離九法界心意識。實相者，謂如實了知離心意識之眞實境，亦即如是了知諸法實相。《法華經》云：「諸法實相，惟佛與佛乃能究盡。」又云：諸佛出世一大事因緣，唯令衆生開示悟入佛之知見。所謂入佛知見，即是了知諸法實相。諸法實相皆唯佛心所現，故應是幻。

復次，有我執法，即不能了知諸法實相皆幻。以執我故有煩惱障，執法故有所知障，二障既生，愚癡無知造諸有漏業，遂墮生死海。又羅漢、菩薩等亦有微細法執，如執涅槃、眞如爲實。故知諸法實相，唯佛智能知，離九法界心意識；此亦隨佛與九界各類心量而見不見，故亦唯心現。唯心現故皆幻，聖智證既幻，無爲法亦幻。總言之，諸法皆幻，唯心所現，而心亦是幻！故《成唯識》曰：「若執唯識眞實有者，如執外境，亦是法執。」如是通達諸法實相皆幻義，由解而行，精進不懈，即得涅槃，證大菩提。

〔參考資料〕 歐陽漸《楞伽疏決》；印順《印度

佛教思想史》第八章、《佛教史地考論》、《華雨集》㈠。

楞嚴經

十卷。唐中宗時般剌密帝譯，屬於祕密部。全稱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，又名《中印度那爛陀大道場經》，略稱《楞嚴經》、《大佛頂經》。收在《大正藏》第十九册。自宋而後，盛行於禪、教之間。明・智旭《閱藏知津》中稱「此經為宗教司南，性相總要。一代法門之精髓，成佛作祖之正印。」但因其內容與其他顯教各經論所說多有分歧，所以自古以來對於此經就有眞僞的爭執而不能決。

關於此經的傳譯，據唐・智昇《續古今譯經圖紀》說：此經譯者般剌密帝，唐言「極量」，中印度人。居廣州制旨道場。以神龍元年（705）五月二十三日於灌頂部中誦出一品，即此經十卷。烏萇國沙門彌伽釋迦（一作鑠佉，此云「雲峯」）譯語，房融筆受，懷迪證義。「其僧傳經事畢，汎舶西歸。有因南使流通於此（長安）。」但在《開元釋教錄》卷九中則以此經是懷迪所譯。謂迪曾被召入京，參預菩提流志《大寶積經》的譯場，任證義。事畢還鄉，遇梵僧，未得其名，共譯此經。（大正55・571c）：「迪筆受經旨兼輯綴文理。其梵僧傳經事畢，莫知所之。有因南使流經至此（長安）。」《續譯經圖紀》與《開元錄》兩書同是智昇開元十八年（730）所著而所記不同。考《大寶積經》是菩提流志於神龍二年（706）創譯，至先天二年（713）畢功。《續圖紀》既云此經是神龍二年所譯，應是懷迪未入京前事。而《開元錄》乃云，懷迪事畢還鄉方遇梵僧傳譯此經，兩說頗相違異。是此經的譯人譯時均有可疑。

其次，關於此經的流傳經過，據宋・釋子璿《首楞嚴義疏注經》卷一之一中云（大正39・825c）：「房融知南詮，聞有此經，遂請對譯。房融筆受，烏萇國沙門彌伽釋迦譯語。翻經才竟，三藏被本國來取。奉王嚴制，先不許出。三藏潛來，邊境被責。為解此難，遂即迴去。房融入奏，又遇中宗初嗣，未暇宣布，目錄缺書。時禪學者因內道場得本傳寫，好而祕之，遂流此地。大通（神秀）在內，親遇奏經，又寫隨身，歸荊州度門寺。有魏北館陶沙門慧振搜訪靈跡，常慕此經。於度門寺遂遇此本。」《宋高僧傳》卷六〈唯慤傳〉云天寶末，慤於京師受舊相房融宅請。未飯之前，宅中出經函云（大正50・738b）：「相公在南海知南詮，預其翻經，躬親筆受首楞嚴經一部，留家供養。」是此經流傳有四說不同。一說是因南使流傳來此。第二說是房融奏入，因禪學者自內道場傳寫流通。第三說是神秀親遇奏經，因而傳寫歸荊州度門寺。第四說是房融抄寫留家供養，因而傳出。但神秀於神龍二年卒於東都，既未還山，焉得寫本隨身，歸於荊州？是此經的流傳深有可疑。

此經的內容，第一卷敍阿難因乞食，被摩登伽女用幻術攝入淫席，將毀戒體。如來放光，並勅文殊師利以神咒往護，遂將阿難及摩登伽女來歸佛所。阿難見佛，頂禮悲泣，悔恨自己一向多聞，道力未全，因而啓請宣說十方如來得成菩提妙奢摩他三摩禪那最初方便。佛告以一切衆生從無始來生死相續，皆由不知常住眞心性淨明體，有諸妄想故有輪轉。又告以有三摩提，名（大正19・107a）：「大佛頂首楞嚴王、具足萬行、十方如來、一門超出妙莊嚴路。」能破客塵煩惱，以顯常住眞心性淨明體云云。

第二卷因波斯匿王之問，顯示眞性圓明無生無滅本來常住之理。並說一切衆生輪迴世間由二顚倒分別妄見，隨業輪轉：(1)衆生別業妄見，(2)衆生同分妄見。應當抉擇眞妄，而明五陰身心不有，世界本空，破我法二執，顯本覺眞如，顯示五陰本如來藏妙眞如性。

第三卷佛對阿難陀就六入、十二處、十八界、七大等一一說明本如來藏妙眞如性。

第四卷因富樓那之問，顯示世間一切根塵

陰處等皆如來藏清淨本然，但以三種相續：即世界相續、衆生相續、業果相續，諸有爲相循業遷流，妄因妄果其體本眞。眞智眞斷不重起妄，是故如來證眞故無妄。四大本性周遍法界，歇即菩提，不從人得等。

第五卷憍陳如五比丘，優波尼沙陀、香嚴童子、藥王藥上二法王子、跋陀婆羅等十六開士、摩訶迦葉及紫金光比丘尼等，阿那律陀、周利槃特迦、驕梵鉢提、畢陵伽婆蹉、須菩提、舍利弗、普賢菩薩、孫陀羅難陀、富樓那彌多羅尼子、優波離、大目犍連、烏芻瑟摩、持地菩薩、月光童子、琉璃光法王子、虛空藏菩薩、彌勒菩薩、大勢至菩薩等，各各自說最初得道的方便以顯圓通。

第六卷最後觀世音菩薩說耳根圓通，以聞熏聞修金剛三昧無作妙力，成三十二應，入諸國土。獲十四種無畏功德，又能善獲四不思議無作妙德。文殊師利以偈讚歎。佛更爲說四種律儀（淫、殺、盜、妄），令離禪魔。

第七卷佛說四三九句大佛頂陀羅尼。此即《大白傘蓋佛頂陀羅尼經》。並說安立壇場法則及持誦功德。次因阿難請問修行位次，佛先爲說十二類衆生（胎、卵、濕、化、有色、無色、有想、無想、非有色、非無色、非有想、非無想）顚倒之相。

第八卷說明三摩提三種漸次。次明五十七位：乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺、妙覺。又因文殊問，示經五名，說明經的歸趣。因阿難問，說地獄趣造十習因，受六交報，以及鬼、畜、人、仙、修羅、天等七趣，自業所感差別。

第九卷說明三界二十五有之相。次明奢摩他中微細魔事，即五陰魔等。

第十卷說五陰的行陰魔中十種外道（二無因論、四遍常論、四一分常論、四有邊論、四種顚倒不死矯亂遍計虛論、立五陰中死後有相心顚倒論、立五陰中死後無相心顚倒論、立五陰中死後俱非心顚倒論、立五陰中死後斷滅心顚倒論、立五陰中五現涅槃心顚倒論）。識陰魔中禪那現境十種魔事。次明五陰相中五種妄想等。

此經的註解，在唐有三家：(1)慧振《疏》十卷、《科》一卷，(2)惟慤《玄贊》六卷（一作二十卷），(3)弘沇《資中疏》，卷數未詳。此三疏早已失傳。現今所存的都是宋以後的著作，大半是屬於賢首、天台、禪宗三家的。此經所以受到台、賢、禪者的重視，是因爲此經所說常住眞心性清淨體，與台、賢二家圓教宗旨相合。又所說七處徵心、八還辨見，對於禪宗的參究可以有很大的幫助和啓發。五陰魔的說明，也給禪修者以警策。總之此經是詳細說明了圓頓禪的途徑，特別是大勢至菩薩的念佛圓通，觀世音菩薩的耳根圓通，更爲禪、淨學人所接近。至於譯筆的華美也成爲文學之士所愛好。自宋元以後，楞嚴咒成爲叢林早課之一，於是此經的流傳和講習就更普遍了。

現存的註解約有四十餘家。其中屬於賢首宗的有宋・子璿《義疏》二十卷、《科》一卷，懷遠《義疏釋要鈔》五卷，戒環《要解》二十卷，明・眞鑑《懸示》一卷、《正脈疏》十卷、《科》一卷，袾宏《摸象記》一卷，德清《懸鏡》一卷、《通議》十卷、《提綱》一卷，圓澄《臆說》一卷，通潤《合轍》十卷，觀衡《懸談》一卷，廣莫《直解》十卷，眞界《纂注》十卷，清・續法《灌頂疏》，通理《指掌疏》十卷、《懸示》一卷、《事義》一卷，溥畹《寶鏡疏》十卷、《懸談》一卷、《科》一卷。

屬於天台宗的有宋・仁岳《熏聞記》五卷，宗印《釋題》一卷，思坦《集注》十卷，元・惟則《會解》十卷、《前茅》二卷、《圓通疏》十卷，眞覺《百問》一卷，一松《祕錄》十卷，智旭《玄義》二卷、《文句》十卷，清・靈耀《觀心定解》十卷、《科》一卷、《大綱》一卷。

屬於禪宗的有宋・德洪《合論》十卷，咸輝《義海》三十卷，可度《箋》二十卷，明・函昰《直指》十卷，大韶《擊節》一卷，眞可

《釋》一卷，乘時《講錄》十卷，元賢《略疏》十卷，曾鳳儀《宗通》十卷，清・濟時《正見》十卷，淨挺《問答》十卷。

其居士所著，不屬於專宗者，有明・鍾惺如《說》十卷，焦竑《精解評林》三卷，陸西星《說約》一卷、《述旨》十卷，錢謙益《疏解蒙鈔》十卷，凌弘憲《證疏廣解》十卷，清・劉道開《貫釋》十卷。

其中台、賢二家疏釋，互有諍論。特別是眞鑒的《正脈疏》、傳燈的《圓通疏》中互相譏評甚烈。

自中唐以迄近代，千二百年間，此經備受禪講之士的推崇，也成爲後世行人認爲必讀之書。但是懷疑者以此經所說與其他經論不符，認爲僞造。他們所疑約有七點：

(1)一般經論都說四大（地、水、火、風），或說五大（地、水、火、風、空），或說六大（地、水、火、風、空、識）。而此經獨說七大，於六大外又立「見大」，是一切經所無。

(2)此經卷四辨六根功德中說（大正19・122c）：「三四四三，宛轉十二，流變三疊，一十百千。總括始終，六根之中，各各功德，有千二百。」此文在諸家疏釋中無有定解。《首楞嚴經義海》云：「慭師約三世四方具有五根五塵，成百二十。一一根塵熏成十類衆生，爲千二百。（弘）沆師非之，（崇）節公是之。（洪）敏師於十二中一一皆具十善成百二十。一一善用具十如是，成千二百。」子璿《義疏》卷四之二云（大正39・886a）：「如第一位，三世四方，宛轉十二，便成一疊。算位即是一橫二豎，已成過去。第二即變過去一世以爲現在，進動算位，一豎二橫，成百二十，爲第二疊。第三又即變現在世以爲未來，進動算位，一橫二豎，成一千二百，爲第三疊。能變之法既唯三世，所變之數亦止千二，故無增減。」如是諸解，莫衷一是。

(3)卷五中，世尊說偈。其最初一偈云：「眞性有爲空，緣生故如幻；無爲無起滅，不實如空華。」此是清辯菩薩所造《大乘掌珍論》偈。此偈若是佛說，論中不應不標明。

(4)此經卷七中說十二類衆生，以休咎精明爲有色衆生，空散銷沉爲無色衆生，神鬼精靈爲有想衆生，精神化爲土木金石是無想衆生，諸水母等以蝦爲目爲非有色衆生，咒詛厭生爲非無色衆生，彼蒲盧等，異質相成，是非有想衆生，如土梟等，附塊爲兒，是非無想衆生。此亦與各經論有情無情之說不符。

(5)一般經論只說五趣（天、人、鬼、畜、地獄），或說六趣（五趣外加阿修羅）。而此經於六趣外又有仙道一趣，成爲七趣。

(6)此經說菩薩修位階次有五十七位。最初立乾慧位，中間切入四加行，亦與各經所說有異。

(7)卷十中說行陰魔立十種外道論，亦與各經論所說相違。

關於此經的眞僞之爭，不僅在漢地如此，即此經由漢地傳入藏地以及由中國傳入日本時也曾發生過爭論。在藏文《甘珠爾》中有由漢譯藏的《大佛頂首楞嚴經》第十品以及《魔鬼第九》兩本，實即此經的第九、第十兩卷，經末不註譯人及譯經時代，但其爲西藏前弘期，約當唐代的譯品無疑，因爲西藏的盧梅（十世紀間）曾懷疑此經非是佛說而布頓（十四世紀間）則深爲置信。很可能此經在唐時曾全部譯藏而經朗達瑪王滅法，遂至殘缺，淪爲二帙。嗣後在清高宗乾隆十七年至二十八年間又由章嘉呼圖克圖主持，由袞波却將全經重譯成藏文，並刊成漢、滿、藏、蒙四體合璧的《首楞嚴經》全帙。

至於此經傳入日本是普照入唐攜回的。玄叡《大乘三論大義鈔》卷三云（大正70・151b）：「經本東流，衆師競諍。則於奈樂宮御宇勝寶感神聖武皇帝（724～748）御代仲臣等請集三論、法相法師等而使檢考。兩宗法師相勘云：是眞佛經。掌珍比量與經量同，不可謗毀。等論定竟，即以奏聞。奉勅依奏已畢。然寶龜年中（770～780）使德清法師等遣唐檢之。德清法師承大唐法詳居士云：大佛頂經是

房融之僞造，非眞佛經也。智昇未詳，謬編正錄。」由此可知此經眞僞之爭由來已久。

要之此經屬於密教。其中所說基於密教的「即事而眞」，「即身成佛」的原則，自與顯教的理論有所不同。其所立名相自難以中觀或瑜伽宗的學說來衡量。因而諸家註疏所詮釋，或亦未能盡稱經旨。（周叔迦）

◉附一：太虛〈大佛頂首楞嚴經攝論〉（摘錄自《太虛大師選集》中）

〔曷爲問中頓問一經全義？〕 此有捨、取二門。捨門又二：

⑴恨徒聞無功，不能脫自業障：蓋未深悟實相，親見本心，縱使說空說有、說事說理、說聖說凡、說因說果決定明了，遠離錯謬；然而用生滅心辯淨圓覺，彼淨圓覺亦同輪轉。故雖緣聽佛音，憶持佛言，亦復不得眞如法性，但益虛妄想相；譬蛇吞草，唯成毒汁。

初卷文曰：「所以多聞未得無漏。」又曰：「如汝今者承聽我法，此則因聲而有分別。」又曰：「是故汝今雖得多聞，不成聖果。」又曰：「今日乃知雖有多聞，若不修行，與不聞等。」

二卷文曰：「汝等尙以緣心聽法，此法亦緣，非得法性。」又曰：「汝雖强記，但益多聞，如說藥人，眞藥現前不能分別。」

四卷文曰：「雖復憶持十方如來十二部經淸淨妙理，如恆河沙，祇益戲論，汝雖談說因緣，自然決定明了，人間稱汝多聞第一，以此積劫多聞熏習，不能免離摩登伽難。」又曰：「汝雖歷劫憶持如來祕密妙嚴，不如一日修無漏業。」

六卷偈曰：「汝聞微塵佛，一切祕密門，欲漏不先除，畜聞成過誤。將聞持佛佛，何不自聞聞！聞非自然生，因聲有名字，旋聞與聲脫，能脫欲誰名。」

七卷文曰：「求多聞故，未證無爲。」又曰：「我輩愚鈍，好爲多聞。」咸是貫徹此之一恨。是故心無退志，或承過，或願修，佛得施教。或責過，或勸修，訶離教解，趣進修證，無尙茲矣。多聞既然，應知多智、多辨、多識等亦如是。故此章中阿難雖瞻如來勝相發心，亦成顚倒想相。然非使之塞耳抉目，貴令見性趨修而已。在已得隨順觸證法性者，聞而無聞，無聞而聞，聞聞圓離，聞聞全彰。而聞即思修，思修增聞者，亦必能漸由隨順而得觸證乎法性。至夫起凡情之信，廣寡學之心，一歷聞根，皆成佛種，聽法功德，寧可思議！不得此意，一向無聞，雖勤修闇證，猶墮無聞比丘。與世尊之大哀，若虛度空過，永成無性闡提，淪長夜又奚疑！且十卷結文曰：「阿難聞佛示誨，憶持無失。」與前所訶聞持祕嚴，亦何別哉？故知貴乎契法性耳。又阿難選旋聞圓通，亦憑其積生多聞之力勝，故旋聞之功用亦勝；從聞思修，契入法性，則淨極光通達，寂照含虛空，摩登伽在夢，誰能留汝形哉！聞之一字，誠本經之大關鍵已。

⑵厭小乘無力，不能救人魔難：如來說咒，文殊往救，而阿難平昔同住諸小聖，曾不覺知（唯佛常知恆沙界外，一滴之雨亦明頭數。諸小乘聖雖得六通，要須入定觀察乃有所知，且其所知亦屬有限），況能施拯？又阿難侍佛修小乘多年，欲漏依然未斷，則小乘果亦非易成。與其修難成而無力之乘，曷若迴心勤求乎無上菩提哉！此其所以厭小乘也。

逮三卷末，阿難一悟眞菩提心，便能發願普度衆生。又曰：「自未得度先願度人。」乃至曰：「汝等必須將如來語傳示末法，開悟斯義，無令天魔得其方便，保綏覆護，成無上道」等；皆以反顯纔入大乘，便得救人之力用也。二卷文曰：「汝等聲聞狹劣無識。」三卷文曰：「汝先厭離聲聞、緣覺諸小乘法。」四卷文曰：「我等會中登無漏者，雖盡諸漏，尙紆疑悔。」又曰：「令汝會中定性聲聞及諸一切迴向上乘阿羅漢等，皆獲一乘寂滅場地。」又曰：「汝纔學心，塵勞先起。由不勤求無上覺道，愛念小乘，得少爲足。」又曰：「示我會中諸蒙暗者，捐捨小乘。」又曰：「哀愍會

中緣覺、聲聞。」乃至十卷文曰：「聲聞、緣覺，不成增進。」咸是照應此之一厭者也。

取門亦二：

⑴**求大果菩提：**此與厭小乘相翻也。三卷偈曰：「願今得果成寶王，還度如是恆沙衆，令我早登無上覺，於十方界坐道場！」即是確立此一求也。二卷文曰：「休得疲怠妙菩提路。」三卷文曰：「由汝發心勤求無上菩提，故今爲汝開示第一義諦。」四卷文曰：「菩提涅槃尙在遙遠。」又曰：「汝等決定發菩提心。」又曰：「汝等必欲發菩提心。」乃至九卷文曰：「汝等有學緣覺、聲聞，今日迴心趣大菩提無上妙覺。」皆是提醒此一求也。

⑵**懇初修方便：**此與恨徒聞相翻也。經中阿難屢請如來廣示，文相甚著，不繁引。約而言之，初則未悟本菩提心令悟本菩提心，悟則不謬正因。次則未修眞圓通門令修眞圓通門，修則不滯本悟。次則未識妙莊嚴路令識妙莊嚴路，識則不生上慢。次則令知七趣生報，知則不昧因果，而謹潔正戒。次則令覺五陰魔境，覺則不落邪歧而速入圓明。至三卷終，是令阿難得菩提心。

從四卷起，是令阿難入徧知海。云入徧知海者，令至成佛，得究竟無疑惑地；所謂初心菩薩，能盡知諸佛祕密藏也。復次菩提心者，涅槃妙心也；徧知海者，正法眼藏也。故阿難曰：「我今已悟成佛法門，是中修行，得無疑惑。」又曰：「頓悟禪那，修進聖位。」此所以本經一名救護親因度脫阿難，及此會中性比丘尼得菩提心入徧知海也。阿難實猶未涉修證，同夫華嚴會上善財童子參徧善知識，普入佛法門；而普賢方且導歸乎極樂，亦同宗門悟了還如未悟，故本經確是大心凡夫直趣佛果之乘也。對於無上菩提正修行路，剛成個最初方便耳。

〔曷爲答中頓答一經全義？〕 復有標、酬二門。標，謂標阿難所未知，此又有二：一者，衆生無始妄想輪轉，生死相續：初卷所破「想相」，二卷所指「妄見」，三卷所斥「識心分別計度」，四卷所除「細惑妄想戲論」，中間重重揀擇，乃至十卷「五陰妄想」，終乎「汝應將此妄想根元，心得開通，傳示末法諸修行者，令識虛妄，深厭自生」，皆是依據此之一標者已。二者，衆生本有常住眞心，性淨明體，初卷所示「妙淨明心」，二卷所顯「妙眞如性」，三卷阿難所獲「本妙常心」，四卷如來所發「妙覺明性」，中間重重發明，乃至十卷圓滿菩提歸無所得，終乎知有涅槃，皆是開闡此之一標者也。

酬，謂酬阿難今所請，此亦有二：一者，酬其願求無上菩提：故令見華屋，選妙門，知聖位，信業報，識魔事，以護持此志不退也。二者，酬其欲懇最初方便：故首提出「應當直心」。直心者，正念眞如也，專修圓通也，決趣果海也，嚴持淨戒也，永越邪歧也。故維摩詰曰：「直心是道場。」而此章曰：「十方如來同一道故出離生死，皆以直心，心言直故，如是乃至終始地位中間永無諸委曲相。」更重明之：心，該六根及如來藏。言，該三業及陀羅尼。言直故心直，心直故言直。言是心之妙境，心是言之妙智，心是言之妙體，言是心之妙用。

若論明悟，阿難心言直故，有計必陳，故得無計不摧，獲菩提心，有疑必諮，故得無疑不決，入徧知海。若論修證，觀音心言直故，一旋亡所，故得全超法界，合佛妙覺；一門圓照，故得頓發神用，滿衆生願。此所謂十方婆伽梵，一乘修行路也。七趣生類，皆是心言曲故，妄造情想諸業，妄招升沈諸苦；五陰魔類，皆以心言曲故，妄取不實之境，妄墜無間之獄。此所謂三界性顚倒，一切委曲相也。全經結歸不戀三界，起訖相應，有旨矣哉！

◉附二：〈楞嚴咒簡介〉（編譯組）

楞嚴咒係載於《大佛頂首楞嚴經》卷七的長咒。具云大佛頂陀羅尼，簡稱佛頂咒、首楞嚴咒、祕密神咒、楞嚴祕密咒，又作大佛頂眞言、大佛頂如來頂髻白蓋陀羅尼、大佛頂如來

放光悉怛多鉢怛囉陀羅尼。旨在宣說大佛頂如來內證的功德。宋・子璿《楞嚴經義疏註經》卷十三云（大正39・919b）：

「此呪四百二十七句，前諸句數，但是歸命諸佛菩薩衆賢聖等，及敍呪願加被離諸惡鬼病等諸難。至四百十九云跢姪他，此云即說呪曰，從四百二十唵字去，方是正呪，如前云六時行道誦呪，每一時誦一百八遍，即正誦此心呪耳。如或通誦，更爲盡善。」

依《大佛頂首楞嚴經》卷七載，十方如來咸以此呪心得成無上正遍知覺，能拔濟羣苦，轉大法輪；而衆生若能誦持此呪詛，則水火、一切呪詛、魘蠱毒藥等悉皆不能加害，並可獲諸功德果報，是故如來宣示此呪，於未來世保護初學諸修行者入三摩地，身心泰然安隱，更無一切諸魔鬼神及舊業陳債來相惱害，若有求福報速得圓滿，求長命者等皆得滿願。

相傳自唐・大通神秀之後，禪院爲祈禱安居期間平安無事而讀誦此呪，至禪僧眞歇淸了之後，尤相沿成習。依《瑩山淸規》所記，在楞嚴會、涅槃會、灌佛會、成道會等法會之中，均讀誦此呪。此外，此陀羅尼古來亦曾被刻成經幢，如朝鮮平安北道龍川郡邑東面東部洞、黃海道海州郡泳東面淸風里，皆有大佛頂陀羅尼幢。又，大唐青龍寺內供有曇貞所建不空音譯的大佛頂陀羅尼碑。

本呪的異譯有三本，皆收於《大正藏》第十九册，即：(1)唐・不空譯《大佛頂如來放光悉怛多鉢怛囉陀羅尼》一卷。(2)元・沙囉巴譯《佛頂大白傘蓋陀羅尼經》一卷。(3)元・眞智等譯《大白傘蓋總持陀羅尼經》一卷；另有藏譯本，內容大致與眞智譯相同。至於《漢滿蒙藏四體合璧大藏全呪》第三套第一卷所收者，乃以《大佛頂首楞嚴經》卷七所載之陀羅尼爲主，而以藏譯本對照校訂，補其缺佚所成。

日本學者坂內龍雄在其所撰《眞言陀羅尼》書中，曾載有對此呪的解說及梵文羅馬字拚音。值得研習此呪者參閱。

〔參考資料〕 太虛《大佛頂首楞嚴經研究》；陳健民《如來密因修證了義首楞嚴三摩地觀法》；南懷瑾《楞嚴大義今釋》；P. Demieville著・耿昇譯《吐蕃僧諍記》；望月信亨《佛教經典成立史論》、《淨土教の起原及發達》。

楞伽師資記

一卷。唐・淨覺撰。又稱《楞伽師資血脈記》，收在《大正藏》第八十五册。作者淨覺，爲唐中宗韋后之弟，玄賾之弟子。

本書之原本爲敦煌寫本，分別藏在大英博物館與巴黎國立圖書館。民國十五年頃，爲胡適在歐洲所發現。其在禪宗史料上之重要性，亦經胡氏揭出。其後，韓國金九經氏據胡氏本，加以校寫印行。胡氏並在該書前撰〈楞伽師資序〉一文。

本書作者之師玄賾，原撰有〈楞伽人法志〉一文，該文內容頗有爲本書所承襲者。例如本書內之弘忍、神秀傳記，即皆採自〈人法志〉者。

我國禪宗，初期原有南宗北宗之分。各宗往往有各宗之歷史。而各宗門下所撰之史書，往往以自己所從出之系統爲正統。本書即爲站在北宗立場所撰之初期禪宗傳承史。由於初期宗師們的傳法，特重《楞伽經》，所以書名爲《楞伽師資記》。

本書之敍述次序如下：第一，求那跋陀羅，爲《楞伽經》之翻譯者。（《歷代法寶記》對此書之奉求那爲初祖，甚不以爲然。）第二，菩提達摩。第三，惠可。第四，粲禪師。第五，道信。第六，弘忍。第七，神秀、賾、安等三位禪師。第八，神秀門下之普寂、敬賢、義福、惠福等師。本書分別敍述此上諸師之事蹟及學說大要。由於作者係弘忍之再傳弟子，其輩份與慧能門下之神會一輩相等，因此其所見聞與記載，頗具史料價值。

此書之最大特色之一，在於其所敍弘忍之付法一事，與通俗所習知者（即《壇經》等南宗禪所傳者）大異。本書以爲，弘忍門下有十大弟子，即神秀、智詵、惠藏、玄約、老安、

法如、惠能、智德、義方、玄賾等十人。其中，神秀、玄賾二人最爲弘忍所重視。至於惠能的地位，則並不特別突出。

本書以《楞伽經》譯者求那跋陀羅爲楞伽師資之初祖，並以《楞伽經》爲達摩以下迄神秀、普寂等人弘法之主要依據。由此可見初期禪宗與《楞伽經》關係之密切。胡適嘗撰〈楞伽宗考〉一長文，以爲從達摩到神秀，都是楞伽宗系統。至於慧能、神會一系，則以《金剛經》取代《楞伽經》。胡氏此一論斷，即係以本書爲重要論斷依據。

本書所述諸祖之學說，對後代研究禪宗思想史者，裨益甚大。譬如所錄之慧可學說，及道信〈入道安心要方便法門〉一長文，尤爲研究初期禪宗思想史之重要資料。而所述弘忍事蹟，也是研究東山法門等初期禪宗史者所不宜忽略的。

〔參考資料〕 胡適〈楞伽師資記序〉（《胡適禪學案》）；陳士強《佛典精解》〈宗系部〉第四門；矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說》；篠原壽雄（等）編《敦煌佛典と禪》。

極成（梵prasiddha，藏mṅon-par sgrub-pa）

因明學用語。在一因明論式中，立者、敵者對所立的宗前陳、宗後陳完全認可，毫無異論，謂之「極成」。《因明入正理論疏》卷上（大正44・98a）：

「極者，至也；成者，就也；至極成就故名極成。有法能別，但是宗依，而非是宗，此依必須兩宗至極共許成就。爲依義立，宗體方成。所依若無，能依何立，由此宗依必須共許，共許名爲至極成就。至理有故，法本眞故。」

在因明論式中，所立宗依必須使用立敵共許的名辭。設若立敵之間採用不共許之名辭，則生不極成的過失。就有法（宗前陳）而言，若使用不共許的名辭，則有「所別不極成」之過；若於能別（宗後陳）使用不共許的名辭，則有「能別不極成」之過；又，設若有法、能別二者皆用不共許之名辭，則有「俱不成」之過。

〔參考資料〕 《因明入正理論》；《因明論疏明燈抄》卷一（末）、卷二（本）、卷三（末）；《因明論疏瑞源記》卷二。

極微（梵paramāṇu，藏rdul-phra-mo）

物質（色法）之最細小的元素。又名極微塵（paramāṇu-rajas）。舊譯「鄰虛」，意爲鄰於虛無。是不可再分析的最極微細之色塵。據《大毗婆沙論》卷一三六所述，此極微是最細之色，不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履搏掣，非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下，不能細分，不可分析，不可覩見，不可聽聞，不可齅嚐，不可摩觸。

一極微雖無方分，但多微積集，則有方分。即七極微名爲微塵（aṇu-rajas），七微塵名爲金塵（loha-rajas），或名爲銅塵、鐵塵，七金塵名爲水塵（ab-rajas），七水塵名爲兔毛塵（śaśa-rajas）。一說七微塵名爲水塵，七水塵名爲銅塵，七銅塵名爲兔毛塵，七兔毛塵名爲羊毛塵，七羊毛塵名爲牛毛塵（go-rajas），七牛毛塵名爲隙遊塵（vātāyanac-chidra-rajas），或名爲向遊塵。隙遊塵一稱日光塵，指浮遊日光中的微細之塵。此中，微塵等有方分，有四面上下之六方及中心。極微雖不可見，但微塵以上則皆可見。

顯形等色，其極微各別，各皆有別體。十八界中，五根五境的十色界，由極微所成。無表雖名爲色，但非極微塵。又，一一極微雖無變礙，但衆微積聚，則有變礙。然而五識之依緣，皆應積聚，故無現在獨住之極微；因恒積聚，故有變礙義。《順正理論》卷二另立一說，言有獨住之極微。極微雖能所相觸，實互不相觸。據《俱舍論》卷二所述，迦濕彌羅國毗婆沙師說若極微遍體相觸，手相拊時，兩手相糅可成一體；若一分相觸，即有極微有分之過；法救則說一切極微實不相觸，唯依無間，假立觸名。從論意看來，世親似左袒法救之說。

按，說一切有部以極微爲無方分，又以極

微及極微所和集的十色界爲實有；然經量部卻以極微爲有方分，又說唯極微爲實，其餘和集的麤色皆爲假。

大乘家不許言極微實有，並破斥說一切有部及經量部所說。大乘家以極微爲法處所攝之假色，意識所緣，無本質，爲獨影之假境。又，大乘認爲眼等五識以自識所變爲所緣緣，識變時，隨量大小，頓現一相，非別變作衆多極微，合成一物，故不許隨極微和集，成色等麤色。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十三、卷七十五、卷一三二、卷一三六；《俱舍論》卷一、卷十二；《順正理論》卷八；《大智度論》卷十二；《瑜伽師地論》卷三、卷五十四；《瑜伽論記》卷一（下）、卷七（上）；《觀所緣論》；《唯識二十論》；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一；《雜阿毗曇心論》卷一；《俱舍論光記》卷一（末）、卷二、卷十二。

極樂寺❶

位於黑龍江哈爾濱市。創建於1924年，與長春般若寺、瀋陽慈恩寺、營口楞嚴寺並稱爲東北四大佛教叢林。寺院分主院、東院、西院三部份，佔地二萬六千平方公尺。主院東有鐘樓，西有鼓樓，建築分天王殿、大雄殿、三聖殿及藏經樓四殿，收藏有影印宋版《磧砂藏》、《頻伽藏》、《大正藏》、《龍藏》、《續藏》等，以及各式銅質彌勒佛像、五百羅漢圖等。

東院的七級浮屠塔，係八角七層樓閣式磚塔，高三十公尺。塔的正面與地藏殿緊連，塔與殿前，東西各設兩層塔式鐘鼓樓。此種塔、殿蟬聯的佈局方式，別具一格，爲國內所罕見。殿與塔之內壁，均有佛教故事壁畫。塔身設有拱形佛龕，塑羅漢浮雕三十餘尊，塔身精細的木雕與裝飾，有中國民間藝術的情趣，又糅合些許西方建築的風格。

極樂寺❷

位於馬來西亞檳城（Penang）檳榔山（升旗山）麓。又名埃英塔（Ayer Itam）寺院。建於1890年，爲馬來西亞規模最大與建築最宏偉的寺院。佛寺依山而建，佔地廣，由低而高有三層：第一層爲放生池。第二層有幾座佛殿。第三層是解脫門，左有天王殿，內供四大金剛塑像；正面爲大雄寶殿，殿內供如來佛像及十八羅漢像。又，寺內有一座白色七層寶塔，塔的建築式樣兼具中國、泰國、緬甸三種不同風格，構造細膩而華美。

〔參考資料〕 煮雲《東南亞佛教見聞記》。

極樂淨土

又稱極樂世界、極樂國土、安樂淨土、安樂世界、安養淨土、安樂國、安養國等。又名西方淨土、西方極樂，或單稱爲西方。指阿彌陀佛的淨土。如《阿彌陀經》所說（大正12・346c）：

「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀。今現在說法。舍利弗！彼土何故名爲極樂？其國衆生無有衆苦，但受諸樂，故名極樂。」

「極樂」之原語，在梵文的《阿彌陀經》、《無量壽經》、《法華經》皆作sukhāvatī，此「sukhāvatī」一語，意爲「樂有」或「安樂」，並無極樂之意。然而「極樂」此一名稱，除見於鳩摩羅什譯《阿彌陀經》之外，其他如佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧海經》卷九、法顯譯《大般泥洹經》卷一、玄奘譯《稱讚淨土經》及《大般若波羅蜜多經》卷一、不空譯《無量壽如來修觀行供養儀軌》等六十餘部經典皆有此詞。此等譯家中，尤以玄奘其人，係一忠實之譯家，亦將意爲「樂有」之sukhāvatī譯爲「極樂」，其理安在？茲試檢漢譯古經以明之。

《般舟三昧經》、《拔陂菩薩經》、《方等般泥洹經》卷下音譯該語爲須摩提，《大阿彌陀經》卷上譯爲須摩題，《平等覺經》卷一譯爲須摩提，卷二譯爲須阿提，《慧印三昧經》譯爲須呵摩提，或須摩提，《三曼陀颰陀羅

菩薩經》譯爲須呵摩提，《菩薩受齋經》譯爲須訶摩持。

此中，《平等覺經》之須阿提，應是須呵提之誤寫，亦即將「須呵摩提」，一略「呵」，一略「摩」字；又，《般舟三昧經》等經所譯之「須摩提」，亦略「呵」字。

據日本荻原雲來氏所述，「須呵摩提」係俗語之suhāmatī，此語可轉換成梵語之sukhāvatī（樂有或安樂），或sukhāmatī（樂無量或極樂），或sudhāmatī（有甘露或安養）。極樂淨土的思想經由各時代之流傳，其原語逐漸轉訛，乃至梵語、俗語交相使用；或許羅什、佛陀跋陀羅、法顯、玄奘、不空等人所覽之原本有「suhāmatī」或「sukhāmatī」之語，故譯爲「極樂」。

有關極樂淨土之功德莊嚴，今依《無量壽經》所說，略示如下：彼佛國恢廓廣大，無變異衰滅，微妙奇麗，超踰十方一切世界。以自然七寶合成爲地，無山岳海洋溪渠井谷，亦無地獄餓鬼畜生等惡趣；無四時春夏秋冬之別，不寒不熱，常和調適。衆寶蓮華周滿世界，一一寶華有百千億葉，其華光有無量種色。一一華中出三十六百千億光，一一光中出三十六百千億佛，一一諸佛亦放百千光明，普爲十方說微妙之法。

又有七寶諸樹，周滿世界；清風時發，吹之，從樹演出無量妙法。散華遍滿佛土，隨色之次第，毫無雜亂。足履其上，陷下四寸，舉足已還復如故。又用華訖，化沒無遺。又有講堂精舍宮殿樓觀，皆以七寶莊嚴；阿彌陀佛常在講堂中爲衆說法。其內外左右有七寶浴池，其中八功德水湛然盈滿，味如甘露，揚無量自然妙聲。池岸上有旃檀樹，華葉垂布，香氣普薰。百味飲食自然盈滿，雖有此食，實無食者；意欲食時，自然飽足。又有萬種伎樂，清暢哀亮，悉演法音，無量光明煥爛，照耀國中；觀音、勢至等無量聖衆，往還其間，神通自在，以種種供具供養教主阿彌陀佛，又往詣十方世界供養諸佛。此上所述諸境界，係阿彌陀佛四十八願所成就之相狀。

此外，《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等也曾說淨土莊嚴之相，又，天親《往生論》具列二十九種莊嚴，懷感《釋淨土羣疑論》卷五揭舉三十種勝益，《安國鈔》標二十四樂，《往生要集》卷上列出十樂；此外，說其一事一相者，則不遑枚舉。此中，《往生論》二十九種莊嚴中，國土功德莊嚴有十七種，佛功德莊嚴有八種，菩薩功德莊嚴有四種。國土莊嚴中，第一是清淨功德，第二量功德，第三性功德，第四形相功德，第五種種事功德，第六妙色功德，第七觸功德，第八三種功德，第九雨功德，第十光明功德，第十一妙聲功德，第十二主功德，第十三眷屬功德，第十四受用功德，第十五無諸難功德，第十六大義門功德，第十七一切所求滿足功德。佛功德是第一座功德，第二身業功德，第三口業功德，第四心業功德，第五大衆功德，第六上首功德，第七主功德，第八不虛作受持功德。菩薩的四種功德是：(1)於一佛土身不動搖而遍十方，種種應化，如實修行，常作佛事；(2)彼應化身於一切時，不前不後，一心一念，放大光明，悉能遍至十方世界，教化衆生，種種方便修行所作，滅除一切衆生之苦；(3)於一切世界無餘，照諸佛會大衆無餘，廣大無量，供養恭敬，歎諸佛如來功德；(4)於十方一切世界無三寶處，住持莊嚴佛法僧寶功德大海，徧示令解，如實修行。

此二十九種莊嚴之說與無著《攝大乘論》卷下及天親《攝大乘論釋》卷十五所出報土十八圓淨之說，大抵相合；比之於《無量壽經》等，其說頗爲高妙。即以極樂爲蓮華藏世界，勝過三界之道，廣大無邊際；二乘種不生等等即是。

關於淨土是否攝屬於三界，《大智度論》卷三十八以其在地上，故不名色界，無欲故不名欲界，有形色故不名無色界。同書卷九十三說「有淨佛土，出三界」。《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉說「超出三界獄」。《往生論註》卷上、《略論安樂淨土義》、《安樂集》

卷上等說彌陀淨土非三界所攝，即承此等所說。

然慧遠《大乘義章》卷十九以爲淨土係有漏業所成，故爲三界所攝；吉藏《觀無量壽經義疏》列擧南北兩地異說，謂北地師依前引《大智度論》之說，而判非三界之攝；南地師以「未斷三界煩惱，亦得往生淨土」，故判爲三界所攝，而吉藏本人係左袒後說。據懷感《釋淨土羣疑論》卷一所述，如來所變無漏淨土原非三界所攝，但就凡夫所變有漏淨土有二說：一說有漏心不離三界，三界即有漏，有漏即三界，故彼有漏淨土爲欲色界所攝；一說三界之名較狹，有漏之名較寬，故雖是有漏所變之淨土，但極樂不爲三界所攝。

關於極樂淨土之住人，《大阿彌陀經》卷上、《平等覺經》卷一、《無量壽經》卷上等云彼國無有女人，女人往生皆變成男子，但《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》說阿彌陀佛有父母及子。古來多以後者之說係約彌陀化身而言。又，《大阿彌陀經》、《無量壽經》、《大智度論》卷三十四、《十住毗婆沙論》卷五等悉說彼極樂有無數聲聞，但《悲華經》卷三、《大悲分陀利經》卷三、《如來智印經》及前引之《往生論》等皆云並無二乘，係純菩薩所住之土。慧遠在《觀無量壽經義疏》卷末曾會通此等經論之相違。據其所述，彌陀菩薩正處，唯修小行不得往生，必臨終時發菩提心，種大乘種，方乃得生；《往生論》之二乘種不生，係就終而言；《觀經》等云小乘人得生係約始爲言。曇鸞、智顗、吉藏及善導諸師亦有通釋。然而，《無量壽經》等所說與《往生論》之間，其思想原已大相逕庭。《往生論》以彌陀淨土爲出過三界之處所，爲大乘善根之界，純屬菩薩所居之土；但《無量壽經》等不說過三界之義，故不僅准許二乘凡夫往生，其莊嚴色相等亦與彼所謂蓮華藏世界並不相類。此因極樂淨土之思想經時代歲月之流逝，已有種種變遷發展；若强欲會通此二說，恐不能得其正鵠。

◉附一：印順〈彌陀淨土〉（摘錄自《華雨集》(二)第五章第一節）

菩薩在發心修行的過程中，不退菩提心（bodhi-citta）是最重要的。於菩提心得不退轉（avivartika），才能不斷進修，成就佛道。如退失了菩提心，那就是退轉——退入二乘，或退在五趣生死，那就不能成佛了。可是菩薩道廣大難行，容易退失，非怯劣衆生所能成辦，所以經說「往生淨土」的易行道。中國佛教界，說到「淨土」，似乎就是西方極樂世界；說到「往生」，就是往生西方：這表示了中國佛教界，對往生西方極樂淨土信仰的普遍、深遠。如依「大乘佛法」來說：十方的淸淨國土，是無量無數的。「往生」是死此往彼的一般用語，如往生天上，往生地獄。以「往生淨土」來說，「十方淨土，隨願往生」，所以也並不等於往生西方極樂國土。然往生西方極樂，在大乘經中，有他獨到的意義，這才會形成中國淨土宗那樣的盛況。

十方的淨土雖多，然專說淨土的經典，並不太多。主要是東方不動——阿閦（Akṣobhya）佛的妙喜（Abhīrati）淨土，西方阿彌陀（Amita）佛的極樂（Sukhāmatī, Sukhāvatī）淨土。大乘經中，說到這東西二佛與二淨土的非常多，可說二淨土是旗鼓相當。但說東方阿閦佛土的，僅有《阿閦佛國經》一部（二種譯本），而說西方阿彌陀佛淨土的，有三部經，更多的譯本。差別的理由何在？阿閦佛淨土是重智證的甚深行，阿彌陀佛淨土是重信的易行道；在通俗普及的情況下，念阿彌陀佛，往生極樂淨土的法門，當然要比阿閦佛淨土法門盛行得多了。其實，在中國佛教界，阿閦淨土法門，可說已經忘失了。

專明阿彌陀佛淨土的經典，漢譯的有三部：(1)大本《阿彌陀經》，共存五種譯本，經考定爲：①《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，二卷，（傳爲吳・支謙譯），後漢・支婁迦讖（Lokarakṣa）譯。②《無量淸淨平等覺經》，四卷，（傳爲支婁迦讖譯，或作曹魏

・白延譯），吳・支謙譯。這二部，是二十四願的古本。③《無量壽經》，二卷，（傳爲曹魏・康僧鎧譯），晉・竺法護（Dharmarakṣa）譯。④編入《大寶積經》的《無量壽如來會》，二卷，唐・菩提流志（Bodhiruci）譯。這二部，是四十八願本。《無量壽經》保存了「五大善」（五戒）及乞丐與國王的譬喻，可說是從二十四願到四十八願間的經本。⑤《大乘無量壽莊嚴經》，三卷，趙宋・法賢譯，是三十六願本。

⑵小本《阿彌陀經》，有兩種譯本：①《佛說阿彌陀經》，一卷，姚秦・鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。②《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐・玄奘譯。小本雖不說阿彌陀佛的本願，也沒有說到三輩（九品）往生，然敍述極樂國土的依正莊嚴，而勸人念佛往生，簡要而容易持誦，所以最爲流通。

⑶《佛說觀無量壽經》，一卷，宋・畺良耶舍（Kālayaśas）譯。立十六觀，九品往生，是屬於觀相念佛的。

在十方佛淨土中，阿彌陀佛與極樂淨土的特勝是：在彌陀淨土法門集出時，表示了一項信念：一切佛中的阿彌陀佛，一切佛土中的極樂國土，是最殊勝的。阿彌陀佛初發心時，是世自在王（Lokeśvararāja）門下的出家弟子——法藏（Dharmākara）。法藏菩薩願求佛道，希望成佛時的國土，在一切佛國土中是最理想的。世自在王如來爲他顯示了二一〇億佛國土（唐譯作「二十一億」；宋譯作「八十四百千俱胝」。在這麼多的佛國土中，選取最理想的，綜合爲一，從菩薩大行中，成就圓滿莊嚴的淨土。換言之，這不是某一淨土所可及的，這是集一切淨土莊嚴的大成，所以「令我爲世雄，國土最第一」了。依菩薩大行而莊嚴佛土，成佛也就勝過一切佛，如初發大心時說：「於八方上下諸無央數佛中最尊」。如來智慧光的殊勝，表示身光明第一，如說：「阿彌陀佛光明最尊，第一無比，諸佛光明皆所不及也」；「阿彌陀佛光明姝好，勝於日月之明，百千億萬倍。諸佛光明中之極明也！光明中之極好也！光明中之極雄傑也！光明中之快善也！諸佛中之王也！」經中廣說諸佛的光明差別；極力讚揚阿彌陀佛爲「諸佛中之王」，表示了阿彌陀佛第一的意境。

依「佛法」說：諸佛的法身是平等的，而年壽、身光、國土等，是有差別的。依「大乘佛法」說：佛與佛是平等的，但適應衆生的示現方便，是可能不同的。這樣，阿彌陀佛與極樂淨土的最勝第一，雖不是究竟了義說，而適應世間（印度）——多神中最高神的世俗心境，在「爲人生善」意趣中，引發衆生的信向佛道，易行方便，是有其特殊作用的！這可以說到佛的名號：阿彌陀（Amita），是「無量」的意思。無數無量，「佛法」是形容涅槃（nirvāṇa）的，與阿彌陀音聲相近的阿彌利哆（amṛta），譯義爲甘露，也是表示涅槃的。涅槃——現實生死的「彼岸」，「佛法」是究竟寂滅；「大乘佛法」是畢竟寂滅中，起不思議的妙用。據大本的古譯本，阿彌陀（在一切無量中）特重於光明的無量，所以也名阿彌陀婆（Amitābha），也就是無量光佛。如《往生咒》作：「南無阿彌多婆耶，哆他伽多夜」（南無無量光如來）。《楞嚴咒》作：「南無阿彌多婆耶，哆他伽多耶，阿囉訶帝，三藐三菩陀耶」（南無無量光如來、應、正徧知）。《普賢行願品》也說：「速見如來無量光。」光明（ābha）與清淨（śubha）的音相近，所以古譯經名爲《無量清淨平等覺經》。這都可以看出，無量光是阿彌陀——無量佛的主要意義。這使我們想起了東西二大淨土；東方阿閦佛土，如旭日東升，象徵了菩薩的初發大心，廣修六度萬行，長劫在生死世間度衆生，而歸於成佛、入涅槃；是重智的。西方阿彌陀佛土，如落日潛暉，不是消失了，而是佛光輝耀於那邊——彼土（彼岸，也就是涅槃異名）；重於佛德的攝受，重於信行。這所以極樂世界在西方；佛告阿難（Ānanda）：「西向拜，當日所沒處，爲阿彌陀佛作禮」；十六觀中，初

觀落日，「見日欲沒，狀如懸鼓」。阿彌陀佛起初是重於無量光的，應有適應崇拜光明善神的世俗意義，但晉・竺法護譯本以下，都作無量壽（Amitayus）佛了。生命的永恒，是世間衆生所仰望的，所以有「長生成仙」、「永生天國」的宗教。無量光明——慧光普照與慈光的攝受，對一般信衆來說，不如無量壽，所以後代都改爲「無量壽」了。小本《佛說阿彌陀經》說（大正12・347a）：

「彼佛何故號阿彌陀？舍利弗！彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故號爲阿彌陀。又，舍利弗！彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。」

鳩摩羅什的譯本，以阿彌陀——無量佛爲本，綜合了無量光明與無量壽命，還是無量光在先。玄奘譯本及現存梵本，以無量壽在先而無量光在後，這是適應世俗所起的轉化。

◉附二：印順〈極樂國土〉（摘錄自《往生淨土論講記》）

（前略）淨土不但有，而且極多，且有殊勝各別。佛教界又有言唯心淨土者，認爲淨土唯在人心中，心外實無淨土。如是說法，大違佛意。須知世界唯心所現，是說固是，但既如是說，須知穢土亦是唯心所現。今承認唯心所現之穢土爲現前實有，何以又不承認唯心所現之淨土爲實有？故既信淨土，必信其實有，不可執理廢事。

又關於極樂世界，向有小小論諍。即此淨土究爲佛之報土，抑化土（即佛應化之世界）？向來言佛（姑約二身說），有法身、應化身。法身之土爲實報土，應化身之土爲化土。今此淨土如爲報土，則罪惡衆生何能到達？如爲化土，則未斷煩惱衆生，亦可仗自願力及佛願力，得以往生，但此土似又不甚究竟。今此問題，雖不必深究，但如從各本《阿彌陀經》看，此土似專爲化導穢土衆生，而現爲攝引者。若依《般舟三昧經》言，修成者得阿彌陀佛現身爲之說法，而行者是時起念作觀：「佛寧有來？我寧有去？不去不來，而佛現前，知由心現。是心念佛，是心作佛。佛即是心，心即是佛。」如此觀法。從而悟入諸法實相，如此往生極樂，則極樂世界即非應化土。彼華開見佛，悟無生忍時，其淨土不在東方，不在西方，乃遍一切處，而爲報土矣。大藏經中有關極樂淨土者極多，非止今一般所說三種而已。其各經所述淨土，有敍爲佛之報土者，有爲應化土者，故引起古人種種諍辯。如云「念佛即生極樂」。一種人解釋爲念佛必定往生，如所謂帶業往生。另一種人則認爲此乃「別時意趣」，即說爲往生，非即往生，乃累世展轉進修，終必往生之義，非指現生即往，如俗言一本萬利，乃逐漸營生，攢積而得，非投一文即可得萬利也。此種異解，當然皆從對佛身土之不同了解而生。其實淨土只一，而見爲報土、化土，全視衆生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，則此化土亦不離報土也。

何故欲往生極樂耶？何故發是願耶？須知淨土法門乃大乘法門，小乘無十方淨土，故求往生淨土爲大乘特色。而大乘要義，在上求佛道，下化衆生。如念佛不離此大乘心境，則與生極樂意義相符。如只爲離苦得樂，則是小乘根性矣。但發大乘心，何故求生極樂？因穢土因緣不具足，學佛不易，雖發菩提心，而障礙特多。生老病死，毫無把握，故須往生極樂。「諸上善人俱會一處」，決不致退失大心。馬鳴菩薩在《大乘起信論》說：如來有勝方便，勿令退轉（退失菩提心），即此之謂。可見往生之究竟意趣，乃在不失菩提心。至於八地菩薩馬鳴與初地菩薩龍樹之生淨土，與凡夫求生，大不相同。登地菩薩之已悟無生忍者，隨願往生淨土，如水之趨壑，乃勢之所必至，與發心求生者不同也。故衆生無高下，悉可生之，惟不發菩提心者不預焉。

〔參考資料〕《法華經》卷六；《大乘起信論》；慧遠《無量壽經義疏》；智顗《觀無量壽佛經疏》；吉藏《無量壽經義疏》；《大乘法苑義林章》卷七；窺基《阿彌陀經疏》；元曉《阿彌陀經疏》；《釋淨土群

疑論》卷四～卷六；《淨土十疑論》；《西方要決》；《念佛鏡》；矢吹慶輝《阿彌陀佛の研究》。

業（梵karman，巴kamma，藏las）

指有情之行為。梵語karman，音譯羯磨，為「造作」、「行為」之義。此「業」之思想，原是印度獨特的思想，在印度人中相當普及，並以之為招致輪迴轉生之一種動力。佛教沿用此語，謂以此「業」為因，能招感苦樂染淨之果。而得眾生與器界之報；若於迷界而言，由煩惱起業，由業招感苦果，現出迷界之依正二報。佛教認為一切萬法無不基於因果之法，不僅眾生之種種苦樂果報，其依報——世界之淨穢等，亦悉由業所感。

業之種別甚多，大別之，不出身業、語業、意業三種。此身語等業又可依表、無表之標準加以區分。能表示自心之善等以令他人知曉之業，稱為表業；不能表示自心之業，稱為無表業。依《俱舍論》卷十三所載，表業、無表業俱以色性為體，故身語二業各有之。意業非色，不能表示，故不稱為表；無表故亦無無表。依此說，業總有五門，即身表業、語表業、身無表業、語無表業、意業。然若依《成實論》卷七所說，意業亦有無表。另外，《大乘法苑義林章》卷三（末）載，大乘亦有人謂意有表、無表二種。又，《成實論》卷八分別作業、無作業、非作非無作業，謂業有此三種，其中非作非無作即是意業。

此外，諸經論中將業分別為思業、思已業二種。「思業」是所謂心所之思，即意業；「思已業」又稱思所起業，謂思之所作，即身語二業。此中，說一切有部說身語二業係以色聲為體，故思已業即為色業，然而經量部及大乘謂三業皆以思為體，故思惟思（即「審慮思」、「決定思」二思）為思業，作事思（即動發勝思）為思已業。

此外，又可約三性，而將業分為善業、惡業、無記業三種。或約界之上下及感果之可愛、非可愛，分為福業、非福業、不動業。或約苦、樂、捨三受，分為順樂受業、順苦受業、順不苦不樂業三種；又，此三受業各有定、不定之異，故可再分為決定業、不定業二種；又，決定業中由於受報之時限不同，故可分為順現法受業、順次生受業、順後次受業三種，此三種與不定業合併為四業；又有將不定業分為時分不定異熟定、時分不定異熟不定二種，合併前三種決定業而稱五業；又可將三種決定業各分「時分異熟定」與「時分異熟不定」二種，加上前述二種不定業，總計為八業。此外，又有多種分類法，文繁不具。

關於業之感果，亦有多說。綜言之，斷道之有漏業具有五果，即異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。斷道之無漏業唯有四果，即除去異熟果。其餘非斷道之有漏善及不善業亦有四果，即除去離繫果。其餘非斷道之無漏及無記業唯有三果，即除去異熟與離繫二果。一一諸業準之可分別其果。

此外，業為感果之因，故稱業因；牽引業之力，稱為業力；業之作用，稱為業用；繫縛有情，令不自在，稱為業縛、業繫或業繩；其所感之果報，稱為業果或業報。

◉附一：印順《成佛之道》第三章（摘錄）

頌文：「有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。」

解說：正見有業有報，有善有惡，這除少數的邪見而外，一般人都是信認的。可是，善與惡，約行為的價值而說，自有他應得的果報。如不能對此有定見，那在某種環境下，善惡的信解，就會動搖了。從前，有位忠君愛國的大臣，被帝王處了死刑。臨死時，他對兒子說：「我要教你作惡，可是惡是做不得的。我要教你行善，我可沒有作惡呀！」他自己行善而沒有好報，於是對善惡就發生了疑惑。所以不但要正見善惡，還要正見善惡的業報。

一切眾生所「有」的一切果「報」，「必」然是「由」於「業」力所招感。有業然後有

報，有種種不同的業，所以有各各不同的報；業是非常多，非常複雜的，所以果報也是極多而又是極複雜的。什麼是業？什麼是報呢？業是事業，是動作。我們的內心、身體與語言的動作，凡由於思力——意志力所推動的，都是業。但現在所要說的，指從我們身口意業的活動、或善或惡的活動，而引起的一種動力；這是道德與不道德的價值。行善作惡等事業，如農工的工作勞動。業力，如勞動所得的工價——貨幣。憑工作所得的貨幣——（代表）勞動價值，就能拿來換取適當的用品；所以有某種業力，就能感得某類的果報。說到報，嚴密的意義是異熟——異類而熟；這在因果系中，屬於因果不同類的因果。如爲善而得天國的福樂，作惡而墮受地獄的苦痛。依所作的業力，感受苦或樂的報，這是正見的重要項目。惟有這樣，善惡才有一定的價值。

關於業報的意義，應該略說幾項重要的。

⑴「微小」的業力，是可以「轉」化爲「廣大」的。這是說，小小的善業或惡業，如不斷的造作，就會積集而成重大的業力。如《法句》說：「勿輕小惡，以爲無殃，水滴雖微，漸盈大器。」善業也如此。這與古人所說：「勿以惡小而爲之，勿以善小而不爲。」意義一樣。還有，如造作害人的惡業，本來算不得重大，可是自己對於這一惡業，時時覺得害得巧妙，害得滿意。這樣的不斷隨喜惡業，小惡的力用會廣大起來，與大惡一樣。同樣的，雖只是小小的善業，如自己能時時生歡喜心，小善也就漸漸的成爲大善了。所以，我們不應該忽略輕業，不可隨喜惡業，而應該隨喜善業才好。

⑵在種種業中，有一類特強的業力，「能引」我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由强業而感得一趣的總報體（「得蘊，得處，得界」），成爲某趣的衆生，叫引業。還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，却「能」使我們對於這一報身的種種方面，得到圓「滿」的決定，叫滿業。如生而爲人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。不過，其中還有業報與現生功力（長養）的差別：如人類的目光望遠，有一定的限度（也是人各不同的），這是業力。經藥物、營養、保護、訓練，使達到限度中的極限，或老年而目力很好，這就有賴現生功力的長養了！

⑶業又有「決定或不定」二類；其中又有時與報的不同。有的業，要感什麼報，是決定了；而在什麼時候受報，現生或來生，是不決定的。有受報的時間是決定了；而所感的什麼報，還沒有決定。有所感的果報，受報的時間都定了；這如造作五無間業——殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧的，來生一定要墮落地獄。也有時與報都不決定的，這大致是輕業。依古德說：一切業，都是不決定的。換言之，一切業都有改善可能性的。所以只要能痛下決心，什麼惡業，都有化重爲輕，或不定受的希望。《鹽喩經》說：犯了重大惡業的，只要有足夠的時間（如老死迫近，就難了。但依《觀無量壽佛經》，還有念阿彌陀佛的一法），痛下決心，「修身，修戒，修心（修定），修慧」，重業是可以輕受或不定受的。這如大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的。反之，雖造作較小的罪，却不知道修身，修戒，修心，修慧，還是要招苦報的。這等於少量的鹽，放在小杯裏，水還是鹹苦的。這是業不決定的有力教證。大乘法中，觀業性本空，能轉移懺除重罪，也就是修慧的意義。所以，犯了重惡業的，不必灰心，應深切懺悔，修學佛法。

⑷從造業與受報的時間來說，可分爲三時業：「現」報業，是這一生造業，現生就會感果的。「生」報業，要等身死以後，來生就要感報的。「後報」業，是造業以後，要隔一生、

二生，或經千百生才受報的。所以造業受報，不能專在現生著想，如說：「行惡見樂，爲惡未熟，至其惡熟，自見受苦。行善見苦，爲善未熟，至其善熟，自見受樂。」在這三時業中的現報，可能是輕業報，也可能是重業的「華報」。因爲現生的果報，是以前善惡業力所招感決定了的；沒有死，是不能有根本或重大改變的。輕業爲什麼可以受現報呢？因爲輕業不致改變這一生的重要報果。例如政府現由某黨主政，自有其根本政策，不能作相反的重要變革。在野黨如有不重要的意見，現政權是樂意採用的。重業爲什麼現受華報（對將來的果報而說）呢？因爲業力太重，對現有報體，起著重大的影響。這等於在野黨的勢力太强大了，現政權不能不接受多少意見，只要不危及政權的存在，與該黨的主要政策就好。至於生報業及後報業，都是有輕有重的。

總之，業是有種種不同的，但有一點是絕對相同的，就是「諸業」在沒有受報以前，如不是修證解脫，那是怎麼也「不」會「失壞」的。有業，就會有果報；今生不受報，來生不受報，就是千千萬萬生，業力照樣存在，只要因緣和合，還是要受報的。三昧水懺的緣起中說：西漢時，因袁盎的中傷，而殺害了鼂錯。袁盎所作的殺業（教他殺），一直沒有受報。直到後身爲悟達國師時，那已是晚唐了。悟達國師因貪染沈香座，惡業才感報而患人面瘡。這傳說，也就表示著業力不失壞的意義。

◉附二：印順《唯識學探源》第三章第三節（摘錄）

業力是佛法中最主要的論題。衆生種種的差別，獲得自身行爲應得的結果，都建立在業力上。初期的佛教，因業力已普遍的受人信仰，所以多說明業力的必然受果與業用的差別；對於業力的體性與怎樣存在，反而很少解說。佛弟子在自行化他的要求上，不能不討論業的體性與怎樣的存在；業力也就理論化，展開了各家各派的解說。一直到現在，業力還需要深刻的研究。它的因果（異熟）必然性，還需要再確立。

業，雖刹那間過去，而招感後果的力用還是存在。這「業力的存在」，是身口行爲所引起的，是生起後果的功能。業力的存在，就是動力的存在。在這些上，它與種子或熏習，比細煩惱與種習的關係更密切。可以說，業力生來就含有種子的意味。我們只要稍微考察一下各派關於業力存在的說明，就很容易看出它是怎樣的向種子說前進。像《楞伽經》的「業相」與「心能積集業」的業，簡直就是種子的異名。要研究種習，是不能忽略業力的。（中略）

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大衆它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。這樣，還是放在心不相應行裏，但非色非心的又是什麼呢？

我以爲，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色爲緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離却色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裏，是多少可以批評的。潛在的業力，本因思心所的引發而成爲身口顯著的行爲；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化爲潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離

出來，使它成爲純心理的活動，規定爲心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

◉附三：William M. Mcgovern著・江紹原譯《佛家哲學通論》第三分〈宇宙轉動論〉（摘錄）

十二緣起說以及用來解釋個體之因果程序全部，其意義都含在「業力」一名詞之內。故我們可以預料佛教哲學家必定對於「業力」一名，辨之甚詳。東洋人對於無論什麼東西若是十分注意，就會把他分成許多類；果然，佛家的業力也有許多分部。我們若要把這些零零碎碎的部屬仔仔細細寫下來，未免是件無益的事；特別是因爲其中有許多都只有道德的意味，與哲學却無關。但是也未嘗不有幾個一般的類名是值得講講的。

說一切有部與瑜伽宗爲業力分部之時，所最留心的是怎樣纔能把佛教的各種sila（「尸羅，正譯清涼，傍譯戒」）或曰「律儀」一概網羅進去，而且使他們各得到相當的位置。但是他們也很費了事把業力分爲「有表」和「無表」兩類，與「有表色」和「無表色」相應。此外講業力所用的方法很無系統，然我們把《阿毗達磨俱舍論》取來略讀，即見其中（第四分）列有以下諸術語，其中有幾個頗能令我們想見北宗的因果程序論，關於解釋個體的那一部份是怎樣的。

最重要的幾個術語是：

(1)**順現法受業**：即此生即須受果報之業。

(2)**順次生受業**：即來生始受果報，否則即無果報之業。

(3)**順後次受業**：即第二生以後某生始受果報之業。

(4)**定業**：即受果時分有定之業，與下一種業相敵對。

(5)**不定業**：機緣成熟即能受果，然無定時之業。

(6)**自受業（？）**：即果報純須作業者自受之業，與下一種業相敵對。

(7)**異受業（？）**：即果報由自他共受之業。

(8)**本地業（？）**：即果報在來生受生地（譬如富人家或窮人家，爲人或爲天人等等）之業。

(9)**環境業（？）**：即果報來自來生環境之業。

新上座部人，即佛鳴及他的私淑者，對於業的分類更能注意，他們從各方面下手把各種業的關係詳細開明。

他們首先把業就時間、功用和果報輕重該三點上區分。每一種業又再分成四部，故新上座部的分類共有十二單位。

(1)就時間上區分，業有以下幾類：

①急效業：即果報不出今生之業。此種業如被他力所制不能生果，即不復有效。「獵者發矢擊鹿，如不中，則於鹿無傷。」

②緩效業：即來生始受果報之業。此業如因他因牽制不在來生生效，亦不能再有效。易言之，此種業之果報如來生不現，即永不能現。

③無定期效業：即將來某一生必受果報之業。此種業之有效期限長於前兩種業的，故無論何時皆可生果，除非造業者在果報出現之前，已證涅槃，此業因而變成不效業。

④不效業（直譯則爲「已有業」）：此包括前面三種業中因自身力量薄弱不能生果者，或與更强盛的業力相抵銷者。

(2)就行相上區分，業有以下諸分部：

①能生業：此種業能令「想」起，隨即退隱於密。他將來是否繼續活動，全看他是得助或被抵銷（看以下兩種業）。此處所謂「想」，是指「有」支的動作，即照時間區分，應該算緩效業的在今生所生之果報。

②能持業：此業能助前一種業（能生業），使所生現象得到穩固的地盤。

③能消業：此業能使前兩種業無效。善業惡業，此業均有力取消。

④能毀業：此種業較能抗業更强，故能將正在活動著的業，以及待發的業連根拔去，使

之不能生果。

(3)就果報的輕重區分業，則得以下諸分部：

①極重業：此種業能駕馭其他各種業，故得極重之名。牠有時是屬於善業一類的，有時是屬於惡業一類的。但牠無論是善或是不善，皆可以或爲能生業，或爲能持業，或爲能消業，或爲能毀業。不善的極重業在自家的果報沒造成以前，能障善的重業，使不動作。

②近死業：此指那能決定來生性質之業。一人如有善或不善之極重業，則此人來生的苦樂自然歸極重業決定。然極重業若闕，則生物死時無論何業最先現前者即有此功能，且因而得近死業之名。

③習慣業：「此乃同一言、思、行屢有之後所生之業。習慣業所具之力，僅弱於近死業；而且此業若能戰勝其餘諸業，即自爲近死業。」

④累積業：此包括「無始以來所積諸善、不善、非善非不善業。其實他就是每一有情物無量無邊之全部過去所積之業——人稱之爲無定期效業之『獵犬』」。苟無新業能動作，則爲近死因者必出自累積業舊業之中。然累積業既非常之多，則其動作之道非全智者絕對不能確知。新上座部人喻之爲癡人所投之石。蓋普通人以爲他無論如何不至於投石之時，石固已投矣。

◉附四：和辻哲郎〈業的意義〉（摘錄自《原始佛教的實踐哲學》第三章）

「業」（karma，kamma）的本來意義只是單純地意味著「作爲」、「行爲」。將此「作爲」與因果關係結合，認爲一種行爲必然伴隨某種果報，這就是業的輪迴思想。但是，其中並沒有說明爲何殺人、邪淫等行爲必然會伴隨死後生於地獄的結果。雖然從經驗中，可以歸納出殺人的行爲會產生種種苦惱的結果。但是，姑且不論被害者的親友是否陷入於痛苦中，在事實的經驗上，也有殺人者由於其殺人的行爲而獲得幸福的例子存在。因此，事實上有殺人——苦惱的因果關係，與殺人——幸福這種因果關係存在。像這樣，前者是無罪者受苦的因果關係，而後者是有罪者受幸福的因果關係。這種經驗性的因果關係顯然不能成爲業報思想的基礎。若是如此，則顯然業報思想的產生是由於對實際上存在的不公正之因果關係不滿，而要求應有公正的道德報應所引起。殺人者在現世中，無論有如何幸福的生活，但其終了必定受到與其行爲相當的苦惱，也就是說死後必墮於地獄。

將「應會墮入」說成「必然墮入」，不外是業報之思想。因此，它不是本來意義的「因果關係」。亦即承認行爲之善惡，並且給予基於此善惡行爲而引起的要求加上因果關係的外衣。更因加上了這樣的因果關係之外衣，因此，存於其核心的道德，也就無法不帶有功利主義的色彩了。正確的「業」將帶來生天這種個人性的幸福。若欲獲得生天果報，則必須致力於造作正確的「業」。像這樣，什麼是正確的業，並沒有成爲問題，反而是能否帶來個人性的幸福變成主要的問題。若將它與八聖道中的正業相較，則其間的顯著差異無法忽視。在八聖道中，被當作人類應隨從的道路的正見，是要在業中實現。「業」的「正」是因爲正見之實現，而正見的實現與個人性的幸福無關，是我們本應努力的。業與果報是分開的，具有本身的意義，因此，可以單純地解釋成「行爲」，它與輪迴思想無關。

業，本來只是單純地意味著行爲，它與輪迴思想結合之後，其意義才變成死後生天或墮地獄的行爲；業的意義如果成爲無我緣起思想中，因無明而起的煩惱行爲，或是成爲實現明的正確行爲，則顯然無法將它視爲緣起法中的「行」。例如，殺人的行爲，這種現實的某種事件是由無明行識等緣起法而成立，但其本身並不是法。

若考慮到這種關係，則不應將業放入於法的體系中。其後，阿毗達磨式的解釋，將緣起說與輪迴思想加以結合，而將緣起系列轉釋爲

輪迴轉生歷程中時間性的因果關係，於是，被視為與行相同的「業」，其意義不再是指單純的「行為」（亦即擔任了形上學的意義）。而且，如同《識身足論》與《論事》的補特伽羅論者所說，在作為輪迴之主體，承認非即非離蘊我的立場上，此時，業只是單純地指經由補特伽羅（人）所做出的行為，既不能成為「我」之代用，也不能成為Walleser所說的神祕體。

反之，保持無我之傳統，排斥一切我的有部，雖否定輪迴的主體，却又為了樹立輪迴思想，而給予業附上在輪迴相續的過程中能保持某種同一的意義，於是展開了業的形上學式的解釋。阿毗達磨論書中有很多值得注目的思想發展，但是，無我與輪迴的結合，所顯示的是教團中缺乏批判的精神，不能列為功績。

我們仍可經由經藏以外的證據，而確定以上的解釋。那就是阿育王所留下的碑文。這些碑文被認為可能比現存的阿含經典中的某些經文還要古老。（中略）

我們可以將阿育王碑文認為與業的輪迴思想無關。其中，以完成全世界之幸福為最大的「業」，又稱全世界之幸福為「應被創造的」。若是如此，則完成「應被創造的」，也就是實現理想的努力就是最重要的業。這種業與道諦的業沒有不同。它只是意味著「善行為」，却不是在輪迴過程中取代「我」而保持人格的同一的神祕體。由於阿育王是在佛滅後百年統理印度，他又是極其虔誠的信奉佛教，因此，如果在他所立的碑文中，輪迴業報思想不顯著的話，正可證明輪迴業報思想並非是佛教的根本立場，從而，佛教本來之道德觀也不是個人性的、功利性的道德。

我們依據經典本身的證據，以及經典以外的證據，闡明了業的輪迴思想與四諦的體系立場相異。但是我們不能因此而認為業的輪迴思想不屬於「佛教」。如同阿含經典所顯示，它早已被採入於原始佛教之中。我們所主張的是：這種思想不是原始佛教所特有的，它不屬於原始佛教所特有的實踐哲學。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三、卷五十八；《長阿含經》卷十一；《大毗婆沙論》卷一二四；《順正理論》卷四十～卷四十三；《成唯識論》卷一、卷二、卷八；《大智度論》卷九十四；《佛教根本問題研究》二（《現代佛教學術叢刊》54）；舟橋一哉《業の研究》；上田義文《佛教における業の思想》；佐佐木現順《業と運命》；源哲勝《業思想概說》；深浦正文《業の問題》。

業通

謂由業所成就之通力。即指神境、天眼、天耳及宿命等四通中，由業所成就者。在五種神通力之中，除他心智之外，其餘神境等四通各皆有因業而成就之通力。如《俱舍論》卷二十七所述，神境智通有修得、生得、咒成、藥成、業成五種。天眼、天耳及宿命三者則有修得、生得與業成三種。是皆有由業而成就者。

在一切神通之中，中有之業通最為速疾。《俱舍論》卷九云（大正29・46a）：「一切通中，業通最疾。淩虛自在，是謂通義。通由業得，名為業通。此通勢用速故名疾。中有具得最疾業通，上至世尊能無遮抑，以業勢力最強盛故。」

此外，狐狸等之變化，應稱為生得通、妖通，並非業通。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十；《俱舍論光記》卷九、卷二十七。

業報

意指業的果報。又稱業果。指由有漏之善、不善業因所招感的苦樂果報。按，有漏之善、不善業有異熟、等流諸果，無記及無漏之業則有等流、離繫等果而無異熟果。今唯稱此中有漏之善、不善業所招感之異熟果為業報。《成實論》卷八〈三受報業品〉謂善業得樂報，不善業得苦報。又，《雜阿毗曇心論》卷一云（大正28・879a）：「彼報生者，善、不善業報果。三惡道是不善業果，人天是善業果。」

又，業報有總報與別報之分。「總報」指受生為人、畜等果報之總相；「別報」指雖同生為人，但有貴賤、賢愚等差別。此外，又有正報與依報之分。「正報」指有情之身心；「依報」指身心所依止之國土器物等。

◉附：〈三報〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三報，指三種業報。即現報、生報及後報。三者係依受報時間所作的區分，《成實論》卷八〈三報業品〉云（大正32・297b）：「若此身造業即此身受，是名現報；此世造業，次來世受，是名生報；此世造業，過次世受，是名後報，以過次世故名為後。」

此外，《優婆塞戒經》卷七在此三報之外，另加「無報」而成四報。此「無報」，指有情造作不善不惡之業，故不引生業報。又，《楞嚴經》卷八有「六報」之說，指凡夫以造惡業之故，死時由六根所感受之六種墮入地獄之惡報。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三、卷十四、卷三十四；《占察善惡業報經》卷上；南本《涅槃經》卷六；《成實論》卷七；《大毗婆沙論》卷一二四、卷一二五；《顯揚聖教論》卷十九。

業障（梵karmā varaṇa，藏las-kyi sgrib-pa）

指能障聖道及聖道加行善根之業。為三障（煩惱、業、報）或五障（煩惱、業、生、法、所知）之一。關於業障的具體內容，《阿毗達磨發智論》卷十一謂業障即指五無間業而言。此五無間業即：害母、害父、害阿羅漢、破和合僧與惡心出佛身血之五種惡行。

依《大毗婆沙論》卷一一五所述，此五無間業由五因緣而易見易知，故為業障。五因緣指：(1)自性：此五種業其性決定為極重惡業。(2)趣：此五種業決定受地獄之報。(3)生：此五種業決定受順次生，非順現法受、順後次受及順不定受。(4)果：此五種業定感世間極不愛之果。(5)補特伽羅：能造此五種業之人易見易知。

由於五無間業之外的一切妙行惡行皆不具上述之五因緣，故唯立五無間業為業障。這是業障的本義。然而《普賢行願品》〈懺悔業障〉文中之「業障」，則不限於五無間業，而是指一切不善業而言。後世一般佛教徒所謂的業障，亦多指所有不善業，而非僅指五無間業。

〔參考資料〕《金光明最勝王經》卷三；《合部金光明經》卷二；《大般涅槃經》卷十一；《佛名經》卷一；《成實論》卷八；《雜阿毗曇心論》卷三；《瑜伽師地論》卷六十四；《俱舍論》卷十七。

業鏡

又稱淨頗梨鏡、業鏡輪。即指幽冥界中，照視眾生，以顯現其所造惡業之鏡。《大佛頂首楞嚴經》卷八云（大正19・144a）：「訟習交諠，發於藏覆，如是故有鑒見照燭。如於日中不能藏影，故有惡友業鏡火珠，披露宿業，對驗諸事。」

《地藏菩薩發心因緣十王經》云（卍續150・771下）：

「復圍八方，每方懸業鏡，一切眾生共業增上鏡。時閻魔王同生神簿、與人頭見，亡人策髮右繞令見，即於鏡中現前生所作善福惡業，一切諸業各現形像，猶如對人見面眼耳。爾時同生神從座而起，合掌向佛，說是偈言：我閻浮如見，今現與業鏡，毫末無差別，質影同一相。」

〔參考資料〕《四分律行事鈔資持記》卷下三之四；《大佛頂首楞嚴經集註》卷八；《釋氏六帖》卷一；《地藏十王經撰註》卷三；《持寶通覽》卷中。

業感緣起

緣起論之一種，謂世界上之一切現象是有情業力所招感而有。小乘諸部均持此說。

此「業感」一詞，係玄奘所用之特殊譯語。如玄奘譯《俱舍論》卷十一所云（大正29・59a）：「如上所論十六地獄，一切有情增上業感。」此外，玄奘於唯識系論書中亦用此語，「業感」一詞於中國及日本之佛教界逐漸

一般化，而成爲教理用語。

「業」是指有情之身語意日夜所造作之善惡事。有情在行事之後，其力用並不消滅，是可招感結果的。善業招感可愛之果，惡業則獲苦果。感受人天鬼畜等總果者，名爲引業；其有妍醜智愚等差別者，稱爲滿業。在現在世得果報者，謂之順現業；在來生獲果報者，謂之順生業；在來生以後感受果報者，屬順後業，感果及其時不定者，即是順不定業。以此等業之複雜關係、現象爲緣，而生起此差別世界的一切現象。說明緣起之始末及其循環無窮之狀態者，即爲十二緣起說。

雖然在大小乘中無不談及業感是萬象之緣起，但是，實體論系之宗派並不以此說爲主。此外，緣起論系之宗派中也另有賴耶緣起，與眞如緣起說。彼等將緣起之根本遠溯至阿賴耶識或眞如。至於業感緣起論者，則專以業力爲緣起之本源。

〔參考資料〕 宇井伯壽《佛教汎論》。

殿堂

殿堂是中國佛寺中重要屋宇的總稱。因這些屋宇或稱殿，或稱堂，故統名之爲殿堂。殿是奉安佛菩薩像以供禮拜祈禱的處所，堂是供僧衆說法行道等用途的地方。殿堂的名稱即依所安本尊及其用途而定。安置佛、菩薩像者，有大雄寶殿（一般稱爲大殿）、毗盧殿、藥師殿、彌勒殿、觀音殿、韋馱殿、金剛殿、伽藍殿等。安置遺骨及法寶者，有舍利殿、藏經樓（閣）、轉輪藏殿等。安置祖師像者，有開山堂、祖師堂、影堂、羅漢堂等。供講經集會及修道等之用者，有法堂、禪堂、板堂、學戒堂、懺堂、念佛堂、雲水堂等。其他供日常生活、接待用者，有齋堂（食堂）、客堂、寢堂（方丈）、茶堂（方丈應接室）、延壽堂（養老堂）等。

中國主要殿堂，如佛殿、法堂、毗盧殿、天王殿、方丈等，一般建於寺院的南北中心線上，其餘齋堂、禪堂、伽藍殿、祖師堂、觀音殿、藥師殿等，則作爲配屋而建於正殿前後的兩側。如宋·慧洪〈潭州白鹿山靈應禪寺大佛殿記〉說：「世尊遺教，弟子因法相逢，則當依法而住。（中略）營建室宇，必先造大殿，以奉安佛菩薩像。使諸來者知歸向故，晝夜行道，令法久住，報佛恩故。」又〈信州天寧寺記〉說：「入門縱望序廡翼如而進，層閣相望而起。登普光明殿（佛殿），顧其西則有雲會堂（禪堂），以容四海之來者。爲法寶藏（輪藏殿）以大輪載而旋轉之，以廣攝異根也。顧其東則有香積廚（廚房），以辦伊蒲塞饌。爲職事堂（庫房）以料理出納。特建善法堂（法堂）於中央以演法，開毗耶丈室（方丈）以授道。」從宋代以來殿堂的配置，大抵準此。

古代佛殿中像設如何佈置，記載缺乏，難以詳考。只可從現存古剎遺物中見其一斑。如唐·大中十一年（857），五台山佛光寺佛殿存有佛像一堂。主像凡五尊，各有脇侍五、六尊。中尊爲釋迦，趺坐在長方形須彌座上。左次主像是彌勒佛，垂雙脚，各踏蓮花一朵。右次主像是阿彌陀佛，趺坐在六角須彌座上。釋迦的左右有迦葉、阿難兩尊者和兩菩薩侍立。更前則有兩供養人跪在蓮花上，手捧果品，作奉獻狀。彌勒和彌陀的脇侍，除以兩菩薩代兩尊者外，其餘均同。極左的主像是普賢，乘象，兩菩薩脇侍，普賢像前有一韋馱及童子像。極右的主像是觀音，乘獅，兩菩薩脇侍（後世配置，都以普賢與文殊對稱。文殊乘獅居左，普賢乘象居右。佛光寺卻以普賢居左，而以觀音居右，此或因五台爲文殊道場，故爾）。佛壇兩極端前角，各有甲冑護法天王，兩像遙立對峙，各持長劍，瞋目怒視。此種配置，爲唐代留存的格式。

入宋，佛教像設始有具體記載。如慧洪〈潭州白鹿山靈應禪寺大佛殿記〉說：「像設釋迦如來百福千光之相，文殊師利、普賢大菩薩，大迦葉波、慶喜（阿難）尊者，散華天人、護法力士，又環一十八應眞大士，序列以次，莊嚴畢備。」至南宋時，更有明確的記載。如

宗鑒《釋門正統》卷三〈塔廟誌〉說（卍續130・790下）：「今殿中設釋迦、文殊、普賢、阿難、迦葉、梵王、金剛者，此土之像也。（中略）蓋若以聲聞人輔，則迦葉居左，阿難居右；若以菩薩人輔，則文殊居左，普賢居右。今四大弟子俱列者，乃見大小乘各有二焉耳。梵王執爐，請轉法輪；金剛揮杵，衛護教法也。」這種一佛四弟子的形式，一直爲後世部分佛殿像設所採用。

但自宋代以來，較大佛殿常供三尊，所謂三佛同殿。此或以彌勒爲中尊，以釋迦、彌陀位於左右，又以無著、天親二菩薩爲彌勒脇侍，如宋杭州金剛寶乘寺及開封殷聖禪院等處皆是。或以釋迦佛爲中尊，以彌陀、彌勒位於左右，又以迦葉、阿難二尊者爲釋迦脇侍，如天台山國淸寺、大慈寺（唐修禪寺）、泗州乾明禪院、開封太平興國寺、五台山眞容院等處皆是。又有釋迦、藥師、彌勒爲三尊者，則以藥師代替彌陀坐於左方（東方），如宋・契嵩〈漳州崇福禪院千佛閣記〉說（大正52・711c）：「閣成，巍然九間。（中略）釋迦、彌勒、藥師，則位乎其中，千如來則列於前後左右。」

但以彌勒與釋迦、彌陀並列，後來漸有異議，遂以藥師代之。如《釋門正統》卷三說（卍續130・791下）：「或設三佛同殿，右彌勒、天親、無著（脇侍）者，當來補處之像也；左彌陀、觀音、勢至（脇侍）者，淨土之像也。竊嘗論之：若據娑婆化主，止立釋迦之像，輔以文殊、普賢可也。（中略）當來下生旣在補處，未有輔佐，豈得與釋迦、彌陀並列而爲三耶？茲豈一佛獨化之道乎？」宋以後，彌勒遂另居於彌勒閣或彌勒殿。

宋、遼時代佛殿，也有供五佛乃至七佛的。如大同華嚴寺、善化寺及泉州開元寺等宋、遼遺構佛殿，都各供五佛，亦稱五智如來或五方佛。義縣奉國寺大殿則供過去七佛。山西玄中寺千佛閣倒壞後近代重新規劃撥款修葺，改奉七佛，名七佛閣。此外七佛之像，僅見北京故宮博物院保存的山西興化寺壁畫而已。元代巨刹，多有前後二佛殿，前佛殿塑三世佛，即燃燈佛（亦稱定光佛）、釋迦佛、彌勒佛；後佛殿則塑五智如來。

明代佛殿，猶多塑三世佛。如徐一夔〈靈谷寺碑〉說：「其爲制：以佛之當獨尊也，故於正殿，則奉去、現、未來之像，其他侍衛天神不與焉。」明末嘉靖十九年（1540），日僧周良奉使訪問中國，於淮陰興國寺、滄州集善禪寺、北京大慈恩寺、蘇州虎丘寺、吳江華嚴講寺、餘姚龍泉寺等佛殿，猶見三世如來之像。

明代以後，伽藍規制已有定式，故像設亦大抵一致。一般叢林佛像設三尊，中爲釋迦，左爲藥師，右爲彌陀。釋迦之左爲迦葉擎拳含笑之像，其右爲阿難合掌隨侍之像，二像或對立或略斜向。藥師、彌陀二佛，已少見脇侍。較小佛殿，僅奉釋迦與二尊者，而置藥師、彌陀於別殿。另外，現今中國著名佛寺大殿，亦有唯供一佛，或一佛二脇侍，或專供一菩薩者。如杭州靈隱寺在近代重修大殿時，唯雕塑釋迦一尊。

佛殿兩側，後世多塑十八羅漢之像（左右各九尊）。羅漢的尊數，多依玄奘譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，本爲賓頭盧跋囉惰闍等十六尊；其後畫像塑像或加慶友（即說《法住記》之難提蜜多羅）與賓頭盧（將賓頭盧跋囉惰闍第一分爲二人），或加迦葉與君屠鉢嘆，或加慶友與貫休（即最初畫十六羅漢者）……藏式造像則加達摩多羅與布袋和尚二尊者，遂成爲十八羅漢。佛壇背後的像設，常見的是觀音手持楊枝水瓶，立於普陀洛伽山海之間（通稱此處爲「海島」），其四圍則塑《華嚴經》善財五十三參中的人物，或《法華經》〈普門品〉救八難的景象。

寺院佛殿以外，各殿堂的像設大概如次：

(1)**天王殿**：正面本尊，多安彌勒化身的布袋和尚坐像（北京廣濟寺則奉天冠彌勒菩薩坐像），左右分塑四大天王。彌勒背後設手執寶杵現天將軍身的韋馱天像。布袋和尚爲五代僧，

名契此（？～916）。體軀肥滿，言語無恒，常以杖負布袋入市行乞，面現喜悅之相，人呼爲布袋和尚。後梁・貞明二年（916），寂於浙江奉化岳林寺東廊磐石上。臨終遺偈，自稱爲彌勒化身；後人遂多塑之於山門。

四天王爲印度十六善神之屬，其名常見於大小乘經論。最知名者爲毗沙門天，義爲多聞，乃印度北方守護神，與持國、增長、廣目共稱四天王（《金光明經》卷二〈四天王品〉，即以毗沙門居首）。毗沙門天王造像早已見於雲岡、龍門等石窟。唐・天寶元年（742）西域五國來侵安西，傳說天王曾現身卻敵，玄宗遂命於各州府城上西北隅均置此天王像。其後又命佛寺別院安置。如唐長安大興善寺之天王閣、江蘇崑山慧聚寺等處之天王堂，即是供毗沙門之別院。

四天王的形像，古今略有不同。據唐譯《陀羅尼集經》卷十一說四天王像法：四天王均著種種天衣，嚴飾精妙。東方天王提頭賴吒，左手把刀，右手執矟（即長矛）拄地。西方天王毗嚕博叉，左手執俏，右手把赤索。北方天王毗沙門，左手執矟拄地，右手擎塔。又依《長阿含經》第十二〈大會經〉及《法華文句》等說：四大天王各領二鬼神，持國天王領乾闥婆與富單那，增長天王領鳩槃茶與薜荔多，廣目天王領龍與毗舍闍，多聞天王領夜叉與羅刹，故四天王像的脚下各踏二鬼神以示威武。到了元代塑像，東方天王持物換了琵琶；明代北方天王持物換了雨傘；淸代西方天王持物換了蛇類，遂成今日一般常見的四大天王的形相。元・沙羅巴譯《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》，以四偈說明四大天王的身色持物及守護國土（大正19・47a）：「東方持國大天王，其身白色持琵琶」，「南方增長大天王，其身靑色執寶劍」，「西方廣目大天王，其身紅色執羂索」，「北方多聞大天王，其身綠色執寶叉」。現在四天王的塑像，大體據此記載爲之。

韋馱天爲南天王部下八將之一，在四天三十二將中以武勇著稱。唐・道宣在《感通錄》裏寫了他常於東西南三洲巡遊，守護佛法，故稱「三洲感應」；又現天將軍身，守護伽藍等故事傳出後，遂漸漸形成，凡建寺必奉之爲守護神，世稱韋馱菩薩。其像形式有二：①合十指掌，橫寶杵於兩腕，兩足平立。②以左手握杵拄地，右手插腰，左足略向前立。面向佛殿，注視出入行人。

⑵**金剛殿**：明代佛寺在山門之內有金剛殿，塑二密迹金剛力士像，稱爲二王（後來即塑於山門內，不另設殿）。此二力士執金剛杵分立左右，守護佛刹。其緣起見於《大寶積經》卷八〈密迹金剛力士會〉，經謂勇郡王二太子各言所志，法意太子要誓，諸人成佛時，當作金剛力士，常親近佛，普聞一切佛祕要密迹之事。法念太子誓言，諸仁成佛道，身常勸助，使轉法輪。法意太子，即今金剛力士名密迹者是。法念太子者，即今爲梵天者是。《金光明經文句》知禮記謂，據經金剛力士唯一人，今狀於伽藍之門而爲二像者，乃應變無方，多亦無咎。古代雲岡、龍門、麥積山石窟，都有金剛力士雕像，只是一尊。唯隋代河北安陽寶山大住聖窟入口兩壁，刻有那羅衍神王（有大力神）與迦毗羅神王二像，左像執槊，右像執杵，與佛所說於門兩頰畫執杖藥叉相符（《大日經疏》卷一，夜叉亦譯爲密迹，爲毗沙門天屬下）。此二像爲中國現存最古的門像。現今寺門左右的金剛力士像，都是面貌雄偉，作忿怒相，頭戴寶冠，上半身裸體，右手執金剛杵，左手扼腕，兩腳張開，故身體四肢均呈緊張之狀。其不同者，只左像怒顏張口，以金剛杵作打物之勢；右像忿顏閉口，平托金剛杵，怒目睁視而已。

⑶**法堂**：亦稱講堂，乃演說佛法皈戒集會之處，在佛寺中爲僅次於佛殿的主要建築，一般位於佛殿之後。法堂之建，始於晉・道安、曇翼於上明東寺所造。唐・百丈創制《淸規》，不立佛殿，唯樹法堂，則尤加重視。法堂之內應有佛像、法座、罘罳法被或板屛及鐘鼓等。

《釋氏要覽》下〈佛堂置佛像〉項下引《大法炬陀羅尼經》云（大正54・295a）：「法師說法時，有羅刹女（中略）常來惑亂。（中略）是故說法處常須置如來像，香花供養，勿令斷絕。」法座亦稱師子座，於堂中設立高台，中置坐椅，名曲彔床（略稱曲彔）。法座之後設罘罳法被（今多設板屏），或掛獅子圖以象徵佛之說法。曲彔之前置講台，供小佛坐像，下設香案，供置香花。兩側列置聽席等。左鐘右鼓，上堂說法時鳴之。

⑷禪堂：古稱僧堂或雲堂，與佛殿、法堂同為禪宗叢林的主要堂宇，禪僧晝夜於此行道。百丈立制，裒所學衆，無論多少高下，盡入僧堂之中，依夏次（受戒前後）安排。設長連床（今稱廣單），施椸架以掛道具。堂中設一圓龕，正中央奉聖僧像。聖僧之像不定，或以憍陳如、賓頭盧為聖僧，或以文殊師利及大迦葉為聖僧。《梵網經菩薩戒本疏》卷一云（大正40・605b）：「聞西國諸小乘寺以賓頭盧為上座，諸大乘寺以文殊師利為上座。」即其出處。古時僧堂本兼食堂（今禪林「放參」晚飯即就堂而食，猶其遺風）多安賓頭盧尊者於其中，此事亦始於晉時道安。道安常註經論，疑不合理，夢梵僧賓頭盧勸其設食，願為相助弘通。於是立座飯之，處處成則。但先此只施空座，前置碗盞，不安聖像。至劉宋・泰始末（471），正勝寺僧法願、正喜寺僧法鏡等，始圖其形。唐・大曆四年（769）不空三藏奏請令天下寺院食堂中，於賓頭盧之上，特置文殊師利形像以為上座。故唐時食堂即僧堂，是安文殊師利和賓頭盧為聖僧的。後世於禪堂外另設齋堂（食堂），而聖僧仍留於禪堂，或禪堂改設毗盧佛像，將賓頭盧設於齋堂，並設香燈以奉香火。明・徐一夔〈靈谷寺碑〉：「以禪為食，不可混於一也，故食堂附於庫院。」於是食堂在東，禪堂在西，遂為叢林定式。

⑸毗盧閣：這是明代佛寺常建的殿堂。其上下層像設略有不同。明・姚廣孝〈天界寺毗盧閣碑〉：「閣成，上供法、報、化三佛及設萬佛之像。左右庋以大藏，諸經法匭。後建觀音大士，示十普門。下奉毗盧遮那如來，中坐千葉摩尼寶蓮花座，一一葉上有一如來，周匝圍繞。旁列十八應真羅漢，二十威德諸天。珠瓔寶幢，幡蓋帷帳，香燈瓜花之供，靡不畢備。」由於閣上設有萬佛之像及庋置大藏，亦被稱為萬佛樓及藏經閣。

⑹轉輪藏殿（略稱輪藏殿）：創始於梁代傅翕（善慧大士）。《釋門正統》卷三〈塔廟誌〉說：「諸方梵刹立藏殿者，初梁朝善慧大士傅翕愍諸世人，雖於佛道頗知信向，然於贖命法寶，或有男女生來不識字者，或識字而為他緣逼迫不暇披閱者。大士為是之故，特設方便，創成轉輪之藏，令信心者推之一匝，則與看讀同功。（中略）諸處俱奉大士寶像於藏殿前，首頂道冠，肩披釋服，足躡儒履，謂之和會三家。又列八大神將，運轉其輪，謂天龍八部。」唐時輪藏的構造，於輪藏上又安佛龕彩畫懸鏡，並環藏數座，形制更為精美。白居易〈蘇州南禪院千佛堂轉經藏石記〉：「堂之中，上蓋下藏。蓋之間：輪九層，佛千龕，彩畫金碧以為飾。環蓋懸鏡六十有二。藏八面，面二門，丹漆銅錔以為固。環藏敷座六十有四。藏之內轉以輪，止以柅。經函二百五十有六，經卷五千五十有八。」

⑺伽藍殿、⑻祖師堂：常分建於佛殿或法堂兩側。伽藍殿供守護伽藍土地之神像，古時又稱土地堂，位於佛殿之東。據《七佛經》卷四云：護伽藍神有美音、梵音、天鼓等十八神。今一般多供最初施造祇園精舍的給孤獨長者、祇陀太子及其父波斯匿王三像。祖師堂位於佛殿之西，多奉達摩或當寺開山祖師。宋・白雲守端說：「天下叢林之興，大智禪師（百丈懷海）力也。祖堂當設達摩初祖之像於其中，大智禪師像西向，開山尊宿像東向，得其宜也。不當只設開山尊宿，而略其祖宗耳。」但今一般佛寺祖堂，以達摩、慧能為禪道之祖，馬祖建叢林，百丈立清規，多塑達摩（中）、慧能或馬祖（左）、百丈（右）三像並坐。

⑼**浴室**：安置跋陀婆羅（善守）之像，蓋本《楞嚴經》水因圓通之說。《首楞嚴經》卷五（大正19·126a）：「跋陀婆羅白佛言：我等先於威音王佛聞法出家。於浴僧時，隨例入室，忽悟水因，（中略）既不洗體，中間安然，得無所有，宿習無忘；乃至今時從佛出家，今得無學。彼佛名我跋陀婆羅，妙觸宣明，成佛子住。佛問圓通，如我所證，觸因爲上。」今佛寺浴室，又名「宣明」，即依此說。又據《羅漢圖贊集》所引清·乾隆考證，此跋陀婆羅即《法住記》十六羅漢中之第六跋陀婆羅云。

⑽**香積廚**：安置菩薩像，傳爲洪山大聖，乃爲佛寺監護僧食者。自元代以後，則多奉大乘緊那羅王菩薩之像。相傳元末，紅巾首領率衆至少林寺，衆僧惶懼欲散。忽一火頭老僧自庖中出曰：汝等勿憂，老僧一棒驅之。衆笑其妄。老僧運三尺棍，徑入紅巾隊中，遭者辟易，遂散去。世傳乃緊那羅王顯化。後天下佛寺齋廚多塑畫其像，祈其監護；今少林寺之緊那羅王殿即其遺蹟。

寺院殿堂佈置除佛像之外，還有比較固定的各種莊嚴和供具。主要的莊嚴爲寶蓋、幢、幡、歡門等。《洛陽伽藍記》記建中寺的佛殿講堂，有「金華寶蓋，遍滿其中」的記載，可知中國佛殿之莊嚴，由來已久。

寶蓋，又稱天蓋。本尊佛像有寶蓋，經稱華蓋。佛行即行，佛住即住。今有以木材、金屬或絲織之類，製成華蓋之形，垂於佛像之上；也有不用此蓋的。

幢，又稱寶幢，爲佛、菩薩的莊嚴標幟。一般以絹、布等製成。幢身周圍，置八個或十個間隔，下附四個垂帛，或繡佛像，或加彩畫。《觀無量壽經》有：於其台上，自然有四柱寶幢，故今每一佛前多置四幢，或繞寶蓋而懸。

幡，又稱勝幡，也是象徵佛的莊嚴。凡結壇場，必以幡嚴飾，布列四周，所謂「幡壇不相離」。幡有多種顏色和製法，以平絹製者曰平幡，束絲製者爲絲幡，以金屬玉石聯結製者曰玉幡。凡造幡之法，不得安佛、菩薩像，但得書寫經文。今多書佛號或經偈，懸於佛前。

歡門，是懸於佛前的大縵帳，其上以彩絲繡成飛天、蓮花、瑞獸、珍禽之屬。兩側垂幡，稱爲幡門。門前懸供佛琉璃燈一盞。

殿堂供具多少，視堂構的大小及法事所需而定。《陀羅尼集經》云：當設二十一種供奉之具，若不能供二十一種，五種亦得。一者香水，二者雜花，三者燒香，四者飮食，五者燃燈。今佛前所設香爐、花瓶、燭台，所謂「三具足」，即由此簡化而來。小燭台之外，又有長檠，高五尺至八尺，上安木盞，以燃蠟燭。檠身多施雕刻彩畫，又今禪林佛殿、法堂佛前多用之。

又佛像前設有香几供台（大桌），其形或長或方不一。長的香几，以安置三具足之屬，而供台則以奉五供（即塗香、花鬘、燒香、飮食、燈明）之用，以絲繡桌圍圍其四面。供台之前，置香几，几上放小香盤。香盤以紫檀木爲之，上置一香爐二香盒，分盛檀香、末香。盤前掛一紅幃，繡蓮花瑞禽之屬。凡住持尊宿入殿誦經及上堂說法，多由侍者端香盤先導，至佛前置於香几，尊宿即就其前禮佛拈香。（林子青）

源空（1133～1212）

日本淨土宗開祖。美作（岡山縣）人，俗姓漆間。世稱法然上人、吉水大師、吉水聖人、黑谷上人。保延七年（1141），其父慘遭殺害，遺言囑從觀覺剃度出家。十五歲（一說十三歲）登比叡山，師事源光、皇圓，習天台教義。久安六年（1150），決意隱遁，乃入西塔黑谷慈眼房叡空之門，參學深造。其後，又廣習諸宗之學。承安五年（1175），讀善導《觀經疏》而有所悟，乃移住東山吉水，廣宣念佛法門，奠定淨土宗基礎。文治二年（1186），與叡山座主顯眞於大原（今京都一帶）勝林院，辯論淨土法義；此即所謂的「大原問答」。後，並曾爲天皇、皇后授戒。

師之佈教方式，與舊日傳統不同，係不分貴賤上下，一律准予參加念佛。由於師之提倡，乃使稱名念佛之風大盛。然亦因此而引起南都北嶺的嫉視，而屢次奏請朝廷彈壓。後以其弟子違反風紀爲由，終止其念佛道場。而師亦以七十五高齡被流放於土佐（高知縣）。同年獲准入住攝津（大阪府）勝尾寺。建曆元年（1211），蒙赦返京，住東山大谷禪房。翌年示寂，世壽八十。其後，歷代天皇賜謚圓光大師、東漸大師、慧成大師、弘覺大師、慈教大師等號。著有《選擇本願念佛集》、《無量壽經釋》、《阿彌陀經釋》等書，另有《黑谷上人語燈錄》傳世。門下法嗣衆多，有幸西、辨長、隆寬、證空、長西、親鸞等名僧。

◉附一：村上專精著．楊曾文譯〈法然上人〉
（摘錄自《日本佛教史綱》第三期第六章）

古京奈良有六宗，在平安京又加上二宗，在平安末年雖然有融通念佛宗的創立，但此時淨土宗還沒有完全成爲一個獨立的宗派。在日本能夠系統地判釋教法，在諸宗之外另創立獨立的宗派的，在弘法大師創立眞言宗以後，法然上人可以說是第一個人。法然上人是美作國（今岡山縣內）的久米南條人，幼名勢至丸，生於長承二年（1133）四月七日。他家世代都是當地的土豪。其父因故被人殺死，臨終時遺言，要勢至出家。他當時九歲，十三歲時登叡山隨源光出家，接著投到皇圓阿闍梨的門下，努力研究教、觀二門的玄旨。久安七年（1151）九月離開皇圓之門，投到黑谷的慈眼房叡空的門下。叡空是良忍的門徒，又通達圓戒眞言的教義。他看到法然大喜，授以「法然」的房號和「源空」的名字。此後，法然專讀經論，並且歷遊南都探尋諸宗的祕跡。興福寺的藏俊（法相宗）、醍醐寺的寬雅（三論宗）、中川的實範（眞言戒律）、仁和寺的慶雅（華嚴宗），都是當時的傑出的名僧，皆以法然不同凡器，把自己所學的全都傳授給他。當時人們稱法然是「智慧第一法然房」。法然本來從叡空得到源信僧都《往生要集》的傳受和佛立三昧法門的傳受。他讀中國善導的《觀經疏》〈散善義〉到「一心專念彌陀名號」的句子時，大有所悟。安元元年（1175）四十三歲時，完全撇開其他事情，開創「一向專修宗」。

文治二年（1186），叡山座主顯眞向上人求教關於出離穢土的道理，此年秋天，諸宗的碩學名僧會集於大原勝林院，與法然上人鬥法義。這就是有名的「大原談義」（或作「大原問答」）。此後，顯眞在院內建「一向稱名」的道場，修行不斷念佛法門。其他諸宗的高僧如靜嚴、證眞、慈圓、良快、明禪、公胤、明遍、靜遍、貞慶等許多人先後皈依此教。國內靡然從之，他力往生之教一直傳播到城市和鄉村。關白藤原兼實最敬佩法然上人之德，對他大力加以維護。法然又從叡空受大乘圓戒，後白川、高倉、後鳥羽三位天皇以及上西、宜秋、修明三位皇后，都從法然上人受戒。建久九年（1198），法然應藤原兼實的請求，撰述《選擇集》，由安樂筆錄，後又由感西代替，由證空負責校勘。這個時候，法然上人所倡導的佛法更加流行，因而南北的僧徒很多人嫉妒他，終於有人上奏朝廷，聲稱此宗倡導凡夫得生之義，而輕視戒律，喜歡誹謗排斥其他宗派，要求禁止念佛宗。上人乃與門徒八十餘人聯合署名，寫出七條「起請文」（誓文）贈給叡山。正在此時，安樂、住蓮等人在鹿谷開創「別時念佛會」。後鳥羽上皇的宮女，有的難以抑制出離塵世之念，自己到念佛會落髮出家。於是，有人向上皇進讒，說法然之徒私度宮女出家。上皇大怒，承元元年（1207）二月判處住蓮、安樂死罪，把法然改名藤井元彥發配土佐（今高知縣），其他受牽連被判處流刑的很多。但法然上人卻以爲，這是到邊地傳教的好機會。他在讚岐（今香川縣）住了十個月左右，十二月得到赦免，但不許他入京。他留住攝津（今兵庫、大阪一帶）的勝尾寺。過了四年，建曆初年到京都住在大谷，第二年正月二十五日，他清楚地唱著彌陀的名號，頭朝北面向

西圓寂，年八十二歲。在元祿十年（1697）詔賜「圓光大師」的諡號。

◉附二：田村芳朗著．慧嶽譯〈天台思想與鎌倉新佛教——法然〉（摘錄自《天台思想》第一部第一章）

法然源空（1133～1212），十五歲出家於叡山，學習天台教義，十八歲時有所感，遂師事叡山西塔黑谷的叡空。叡空曾師事唱導融通念佛的良忍（1072～1132），依之學習淨土教。其後，法然遊學於奈良的佛教界。四十三歲時，讀中國淨土教大成者善導大師的《觀經疏》〈散善義〉，對其中「一心專念彌陀名號」深有感受，遂選念佛之一行爲專修。後於京都東山的吉水弘傳淨土念佛法門。六十六歲著《選擇本願念佛集》，確立淨土念佛的一宗。

保元、平治之亂（1156～1159）以至平家滅亡（1185）期間，雖僅三十年，但時勢的變化、動搖，却勝於過去數百年。生於其間的法然，眼見平安朝末期充滿無常與濁惡的末法世相。對覆蓋於天台本覺思想的絕對一元論下的淨土教，他竟能將其面具除去，恢復淨土教本旨的相對性二元論，而且導出現實救濟之道。遂使這個徹底的相對性二元論與天台本覺思想的徹底的絕對性一元論並行於世。

淨土教自古就被叡山天台與奈良佛教界所依用，民間的流布也很盛行，但能徹底發揮否定現實的二元相對思想的，却是以法然爲始。在一般的思想傾向是一元性的現實肯定的日本當中，强烈的現實否定的思想，可以說是透過法然的提倡而首次產生。關於這一點，當時時代、社會背景所呈現的無常、濁惡對於這種思想的產生有很大的作用。

再說，要將平安末期所發生的未曾有的末世的社會現象視爲可以肯定的現實或不二一如的境界觀念，乃是不可能的事。人們在現實的無常與濁惡中生存，深深的感受到人的脆弱、愚昧和罪惡深重，以致於强烈的產生現實否定與彼岸欣求的心。此時，爲了使佛教能發揮救濟與實踐的力量，就必須要從絕對不二的思想之高處降至相對而二的層次。法然的立足於相對性二元論的淨土教，正是適應這個時代的。

親鸞、道元、日蓮等認爲現實需要積極性的救濟、實踐的鎌倉新佛教祖師們，都繼承法然而採取相對性二元論的形態。法然與鎌倉新佛教的祖師們的共通點，就是將絕對不二降爲相對而二，將佛、佛法、淨土等視爲是相對於凡夫、世法、穢土等的相對性的絕對者，而加以實有化和確立，由此手段獲得面向現實的生成力動性。

如果對他們面向現實的形態加以仔細的考察，會發現他們之間的觀念互有差異。但若只從大處來看，則會發現法然與親鸞、道元、日蓮三者之間有更明顯的差異。這可以說是由於法然與三者有時代性的區別之故。

法然的時代誠然是社會的沒落期，尖銳的否定現世、希求來世的思想的確切合當時的時代人心；法然對應這個狀況而宣揚了極端否定現實的淨土思想。但親鸞、道元、日蓮等活動的時期，正是新興武士階級建設新秩序的時代，開始出現對現實的積極性的努力，故法然之現實否定的思想無法被直接的繼承！

親鸞雖是法然的弟子，同樣奉持淨土法門，但與法然之間的立場仍有差異。道元與日蓮雖和法然同樣的立足於二元相對的現實，但與法然之間的主張也有不同。

〔參考資料〕　《法然上人全集》；《法然上人傳全集》；坪井俊映《法然淨土教の研究》；藤吉慈海《法然上人の世界》；田村圓澄《法然》；峰島旭雄、芹川博通合編《近代の法然論》；《日本の佛教》（講座．佛教⑤）；大野達之助《日本佛教思想史》。

源信（942～1017）

日本天台宗僧。大和（奈良縣）人，俗姓卜部，父爲卜部正親。幼年失怙，遵父遺命出家，登比叡山，師事良源。得度受戒後，隱棲於橫川惠心院，專心著述。世稱惠心僧都、橫川僧都。天元元年（987），著《因明論疏四

相違略註釋》三卷，後託宋人楊仁紹將此書贈與慈恩寺弘道門下。寬和元年（985），完成《往生要集》一書。翌年，託宋人周文德攜《往生要集》與良源《觀音讚》以贈天台山國清寺。正曆年間（990～994），創立靈山院，安置橫川華台院丈六彌陀三尊。長保五年（1003），書天台宗疑問二十七條，囑其弟子寂照入宋時，請宋僧四明知禮解疑；知禮頗讚嘆其造詣之深，曾作答釋寄還。後被補爲「內供奉」十禪師之一，亦被尊爲日本淨土眞宗第六祖。寬仁元年示寂，世壽七十六。

師才華洋溢，著述頗多，除上列者外，另有《大乘對俱舍抄》、《觀心略要集》、《一乘要決》等書，總計七十餘部一五〇卷。其門流稱爲惠心流，主張從果向因的本覺法門，對後世淨土信仰影響頗鉅。又，相傳日本淨土藝術典籍之中，有師所作「彌陀來迎圖」等作品。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第十七章（摘錄）

慈慧僧正門徒中，深解密教旨義的尙有性空上人，通達顯教旨義的尙有安海大德，然而唯獨源信、覺運兩位僧都門派繁盛，所謂慧、檀兩派教義的差別，正是由此產生的。有人說：「慧心院源信、檀那院覺運二人同是一師之徒，如說當時教義已有二派的差別存在，是不足信的。這或許是後世爭相傳揚他們的名聲，假托於二師而編的。」但事實未必如此。

源信僧都，俗姓卜部氏，少年登叡山師事慈慧僧正，才智超衆，顯、密二教無不精通，對於五種法師（指受持、讀、誦、解說、書寫）、四種三昧都有很深的造詣。源信住慧心院教授門徒，厭棄世上榮華而深居院內從事著述。他又最嚮往西方淨土，編著《往生要集》三卷。此書依照念佛這一門，編集了經論的重要文篇，以表達厭離穢土，欣求淨土的旨義，闡明「往生極樂之教行，濁世末代之目足」的道理。其他著作約有七十餘部，一百五十卷。其中《一乘要決》，說明衆生成佛之義，駁斥定性無性的偏執，詳細闡明了一乘是眞實之理，而五乘是方便之說。寬和二年（986），托便船把《往生要集》送往宋朝。台州商人周文德收到後把此書送到天台山國淸寺，寺僧盛讚源信的功德。以後，當他的弟子寂照（圓通大師）要渡海入宋的時候，他提出關於天台宗教義的二十七個疑點，讓他轉請四明山的知禮解疑。知禮感嘆他研習精深，並作了答釋。但源信得到這些答釋的時候，認爲許多地方不合自己的意思。後世傳說，這只是源信僧都故意試問一下外國學匠而已。

〔參考資料〕《首楞嚴院源信僧都傳》；《惠心院源信僧都行實》；《本朝法華驗記》卷下；《二十五三昧結緣過去帳》；《惠心僧都全集》；宮本正尊編《佛教の根本真理》。

源淸

北宋天台宗山外派僧。生卒年、籍貫均不詳。係慈光晤恩的門人，嘗與同門洪敏作〈難辭〉二十條，專助其師之義。又製《十不二門示珠指》二卷，與四明知禮爭辯觀心之「眞妄」問題，並將自著《疏鈔》五部，贈予日本比叡山覺慶。弟子有慶照、智圓等人。著作另有《法華龍女成佛權實》一卷、《十六觀經記》二卷、《佛國莊嚴論》一卷、《心印銘》一章等。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷十；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》後編第四章。

準提菩薩（梵Cundī，藏Bskul-bye-ma）

漢譯有准胝觀音、準提佛母、七俱胝佛母等名。是以准提咒普爲顯密佛教徒所知的大菩薩。在禪宗，則稱之爲天人丈夫觀音。

有關準提菩薩的事蹟，在經典中並沒有詳細的說明。他究竟應該歸屬於觀音部或佛部，在密宗內部也有異說。但是他在中日兩國佛徒的心目中，則是一位感應甚强，對崇奉者至爲關懷的大菩薩。

準提菩薩的圖像，有二臂、四臂……至八十四臂等九種。不過，一般佛徒所供奉的圖像大抵以十八臂三目者為多。十八臂之中，各臂或結印，或持劍、持數珠、金剛杵等物。有些佛教徒見到準提像後，往往誤以為是千手千眼觀音（Sanasrabhujāryāvalokitesvaraḥ）。實則千手千眼觀音的塑畫像，通常都是二十七目四十臂（加上合掌、定印之二手則為四十二臂），而且各手所持之物也與準提菩薩不同，應該加以甄別。

準提咒，是任何信仰者（不拘出家在家，或茹素與否）都可以持誦的。古來相傳的讀法，隨著我國歷代語音的變化，已經有少許失眞，茲將漢譯咒語附上羅馬字讀音，以供持誦者參考：

南無（namaḥ）颯哆喃三藐三菩馱俱胝南（saptānam samyaksambuddha koṭīnām）怛姪他（tadyatā）唵（oṁ）折隸（cale）主隸（cule）準提（cundhe）娑婆訶（svāhā）。

◉附：談玄〈準提咒的研究〉（摘錄自《準提法集要》）

此咒的由來

此咒傳來，若存若失，前後共有七譯，今存者僅有四譯焉。

⑴大唐天竺三藏地婆訶羅於垂拱二年，西魏國寺譯，名《佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經》。末題又名「大明咒藏」，六萬偈中，出此《七俱胝佛母心大準提陀羅尼經》一卷。

⑵唐・善無畏奉詔譯，名《七佛俱胝佛母心大準提陀羅尼法》，內分三部，①獨部別行，②七俱胝獨部法，③準提別法。案此譯最為圓融，修行者不簡在家出家，飲酒食肉，皆可誦持也。

⑶唐天竺三藏金剛智譯，名《佛說七俱胝佛母準提大明陀羅尼經》。

⑷唐三藏沙門不空奉詔譯《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經》。

餘者有闍那岌多、天息災、法賢等，皆有翻譯。《會釋》云：「準提眞言，前後數譯，而不空三藏，深得密教之傳，由金剛薩埵，親於毗盧遮那佛前，受瑜伽最上乘義後，數百年傳於龍樹，龍樹傳龍智，智傳金剛智，智來震旦，以五部瑜伽，及毗盧遮那經、蘇悉軌範，授與不空三藏。及金剛智滅度後，三藏奉其遺教，復遊天竺諸國，增廣其學，於師子國，從龍智阿闍梨，求開十八會金剛頂，及大悲胎藏之法，法化相承，自毗盧遮那如來，至於不空三藏，凡六葉矣。空既遍遊天竺，復得親傳之旨，故其所譯，眞言儀軌，悉詳備焉。」

持誦的儀軌

案此咒儀軌，甚繁，依經梵本有十萬偈，今取準提心要，求其簡便，以利初學，持咒人須立鏡壇，取一新鏡未曾用者，鏡面向西，行者面向東，每月十五日夜，隨力設供養具，結準提印當心，咒鏡一百八遍，然後照常持誦。

每日早晚，對鏡焚香禮拜已，便觀想佛母準提像，有無量光明相好一一現前。念：「南無七俱胝佛母大聖準提王菩薩。（三拜）南無準提會上佛菩薩。（三拜）南無準提會上護法護咒一切聖衆。（一拜）『稽首皈依蘇悉帝，頭面頂禮七俱胝，我今稱讚大準提，惟願慈悲垂加護。』（念一遍）」念七俱胝佛母心大準提陀羅尼眞言曰：「那麼颯哆喃，（去聲）三藐三勃佗，俱胝喃，（去聲）怛姪也（二合）他，唵者禮主禮准泥，娑嚩（二合）訶。」

修觀的手法

念咒時，觀想佛母準提寶像，有無量光明相好，身黃白色，結跏趺坐，坐蓮花上，身佩圓光，著輕縠，如十波羅密菩薩，衣上下皆作白色，復有天衣角絡瓔珞，頭冠臂環，皆著螺釧，檀慧著寶環，其像面有三目，十八臂，上二手作說法相，右第二手作施無畏，第三手執劍，第四手持寶鬘，第五手掌俱緣，第六手持鉞斧，第七手執鉤，第八手執金剛杵，第九手持念珠，左第二手執如意寶幢，第三手持開敷紅蓮花，第四手軍持，第五手羂索，第六手持

輪，第七手商佉，第八手賢瓶，第九手掌般若梵夾。蓮花下觀想水池，池中有難陀龍王，塢波羅陀龍王，拓蓮花座。左邊有持誦者，手持香爐，瞻仰聖者，準提佛母矜愍持誦人，眼下顧視。上有二淨居天子，一名俱素陀天子，手持花鬘向下，承空而來，供養聖者，此爲觀法之大略也。若不能作如是觀者，隨意所便，諦觀一物，（十八臂所執法物）則念慮誠一，雜妄不生，是謂意密，加以誦咒爲口密，結印爲身密，是謂三密相應。上根持誦，方能有此，久不間斷，則獲福廣大，即於此生，得進菩提矣。

次結印，案七俱胝佛母準提陀羅尼念誦法中，共有印契二十，若上智利根，好樂廣文，不妨依照修學。今爲方便起見，引發初心，只結根本印，用兩手無名指並小指相叉於內，兩中指直豎相拄，兩頭指屈附中指第二節，兩大拇指並捻右手無名指中節，根本印成矣。（中略）

誦咒的成驗

佛言：若一心靜思誦此咒，滿九萬遍，無量劫造十惡五逆，四重五無間罪，悉皆消滅，所生之處，常遇菩薩，豐饒財寶，誦滿二十六萬遍，乃至四十六萬遍，世出世法，無不稱遂，便於夢中，見佛菩薩，及以華菓，口吐黑物，飲喫白物，即知成就。或夢見自身，騰空自在，或渡大海，或浮江河，或上樓台高樹，或登白山，或乘師子白馬白象，或夢見好華果，或夢見著黃衣白衣，或夢吞日月等，即是無始罪滅之相。或夢見佛像，或聞法音，或覺自身巍巍高大，或齒落重生，或髮白返黑，或貪嗔癡心，自然消滅，或總持不忘，一字能演多義，或智慧頓生，自然通曉一切經律論，或一切三昧法門，自然現前，或福德頓高，四衆歸仰。若逢如上之事，但是福慧增長，近成就相，莫生疑惑之心，勿起取著之念，更須策發三業，加功誦持，不得宣說咒中境界，衒賣與人，不爲名利敬讚，而宣說之，否則，雖有如是之力，未免墮落魔外也。

此咒的殊勝

準提咒之殊勝，有三種，不同餘咒。(1)準提咒，總含一切諸眞言故，一切眞言，不能含準提，如大海能攝百川，百川不攝大海。(2)準提壇法，人易辦故，但以一新鏡，未曾用者，便是壇法，不同餘咒，建辦壇法，須得揀選淨處，香泥塗地，廣造佛像，多用供具，方能成就。(3)爲不揀染淨得誦持故，不問在家出家，飲酒食肉，有妻子等，皆能持誦，因爲今時，俗流之輩，帶妻挾子，飲酒噉肉，是爲常業，雖逢善知識教示，習性難以改革，若不用此大不思議咒法救脫，如是人等，何日得出生死，不同餘咒，須要持戒，方得誦習。又《大教王經》云：「七俱胝如來三身讚，說準提菩薩眞言，能度一切賢聖，若人持誦，一切所求，悉得成就，不久證得，大準提果。是知準提眞言，密藏之中，最爲第一，是眞言之母，神咒之王也。」

結論

經云：佛國無諸女人，解之者曰，女人作佛者，皆變成佛相，不復有女人舊相也。而準提王，獨以佛母名者何哉？一日瞻拜之下，忽有思曰，母者養育之義也；慈愛之稱也。蓋父師之督責，不能施於有生之初，母氏之劬勞，偏能適其赤子之性，諸佛之戒律甚嚴，父師教誨之道也，準提之接引甚寬，母氏慈祥之德也。何者？諸佛欲衆生之出世也，必嚴其防而正告之曰，人生好色者，不能成佛，爾之妻子，不必有也；人生殘忍者，不能成佛，爾於有情之肉，不必食也；人生迷亂其性者，不能成佛，爾於清酒美醴，不必染指而沾唇也；其教可謂嚴矣！於是衆生，能者從之，不能者去之。準提王慮其從之者少，去之者多也。因立一法，以誘之，曰：爾能從我教，我聽爾有妻子也，但勿邪淫足矣；爾能從我教，吾聽爾食肉以果腹也，但一月中，齋戒數日足矣；爾能從我教，吾聽爾取旨酒，而少嘗之也，但令溫克不沉湎焉亦足矣；若爾不信，我將爾所欲求，如官爵，如眷屬，如寶珠仙藥之難致者，第

從我教而誦吾咒，皆可大慰其懷，來我教不以飲酒食肉有妻子之故，而拒絕於爾也。亦見我教之寬而可從乎？於是衆生之從佛者，聞準提之名，而信之向之；即衆生之不從佛者，亦聞準提之名，而信之向之。何也？人情畏父師之嚴，樂母氏之寬，故世尊之法，人畏其難，準提之法，人樂其寬，此佛母之名所由來也歟！雖然，立教者既寬，而奉教者又欲嚴，必體慈母愛子之心，如臨深淵，如履薄冰，有善必進，有過必知而改，然後可以立身而成佛耳。倘恃母氏之寬而放責也，遂肆情欲以自陷於罪戾，雖有聖善之母而不能濟其苦，是可悲也！是可畏也！

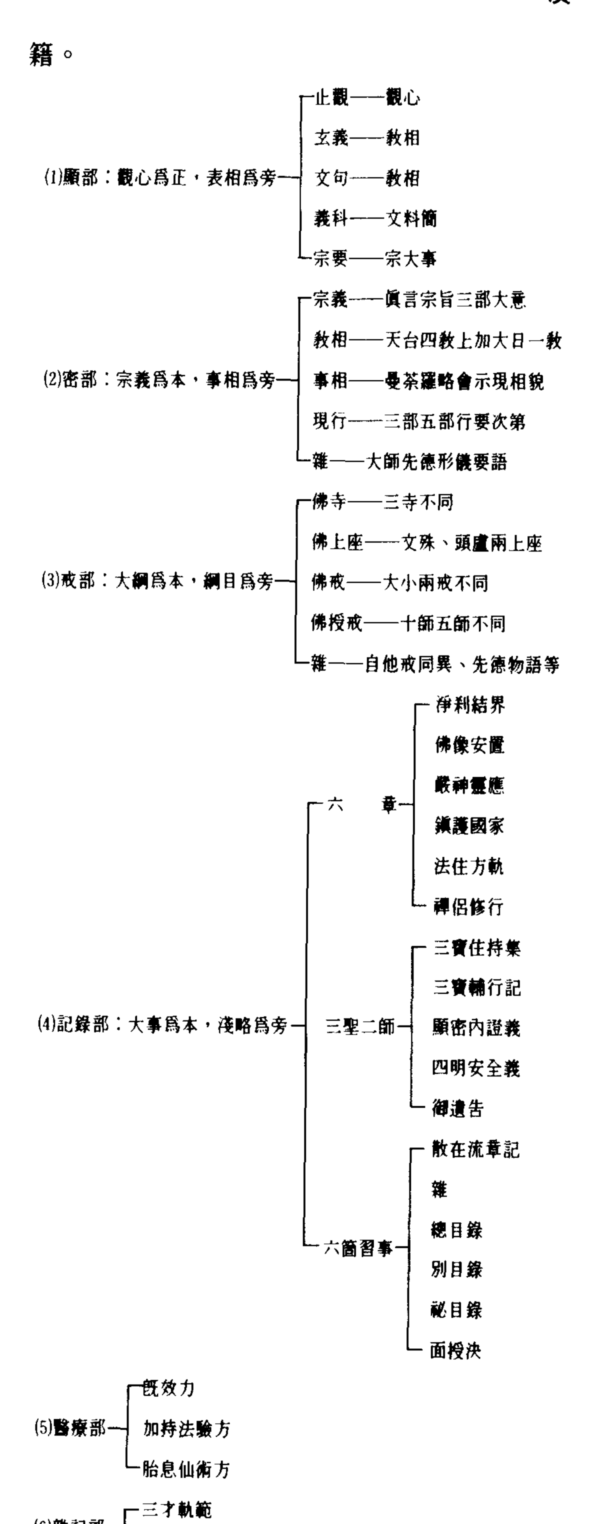
〔參考資料〕《七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》；《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》；《七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》；《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》；《七俱胝獨部法》；《顯密圓通成佛心要集》；《大准提菩薩焚修悉地懺悔玄文》。

溪嵐拾葉集

略稱《溪嵐集》、《溪嵐》。係以天台宗之思想與實踐方式爲核心的百科全書式佛典。日僧光宗（1276～1350）著於應長元年（1311）至貞和三年（1347）之間。收在《大正藏》第七十六册。

關於本書之卷數，依本書目錄下〈鷄足院嚴覺跋〉所記：《溪嵐集》爲山門古記，共計三百卷，然近代散佚不全，僅存一二一帖。《大正藏》所收者，謂有一一六卷，然實收僅一一三卷。全書共有六部，各部之下又細分詳目，茲列表如右。

全書內容極爲豐富，以日本天台宗所行之口傳作法、教義思想爲中心，並旁及算術、工藝、天文、醫方、歌道、兵法等，且列出各項依學之師。其中，兵法、耕作、算術之師均爲僧侶，可見當時僧侶之博學多才。又，本書主要特色在於「神佛習合說」，且確立「山王一實神道」之教義。與《阿娑縛抄》、《覺禪抄》並爲資料豐贍、內容繁雜的日本中世佛教要籍。



滅諦（梵 nirodha-satya，巴 nirodha-sacca，藏 ḥgog-paḥi bden-pa）

四諦之一。詳名滅聖諦（nirodhārya-satya），又作苦滅諦、苦盡諦、苦滅聖諦、愛滅苦滅聖諦。即指永斷無明、欲愛等一切煩惱，一切苦皆消滅之審實不謬的狀態；亦即涅槃境界。《中阿含》卷七〈分別聖諦品〉云（大正1・468c）：

「云何愛滅苦滅聖諦？謂衆生實有愛內六處，眼處，耳、鼻、舌、身、意處，彼若解脫，不染不著，斷捨吐盡無，欲滅止沒者，是名苦滅。諸賢，多聞聖弟子知我如是知此法、如是見、如是了、如是視、如是覺，是謂愛滅苦滅聖諦。」

《增一阿含經》卷十七云（大正2・631a）：「彼云何名爲苦盡諦？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造，是謂名爲苦盡諦。」

另外，《法蘊足論》卷六又說滅諦即爲涅槃，其文云（大正26・481b）：「如說涅槃是眞苦滅，是諸沙門究竟果故，如是斷等名滅諦者，謂此名涅槃眞實。是涅槃此名爲滅，眞實是滅，若佛出世，若不出世，如是滅法，法住法界。一切如來自然通達等覺，宣說施設建立，分別開示，令其顯了。謂此是涅槃，此是滅，此是涅槃性，此是滅性，是眞是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，故名滅諦。」

關於滅諦究係「集」之滅盡，抑係「苦」之滅盡？此有異說。據《大毗婆沙論》卷七十七所說，譬喩者以業煩惱盡爲滅諦；分別論者區別滅和滅諦，認爲「能招後有之愛」盡除是滅，亦是滅諦，而其餘之愛盡除及餘之有漏因盡除，則唯是滅，並非滅諦；妙音及如是說者認爲墮於自相續或他相續的五蘊盡，或有情數及無情數諸蘊盡，皆是滅，亦爲滅諦。由此可見，譬喩師與分別論者唯以「集滅」爲滅諦，妙音與如是說者則廣以自他相續等五蘊，即「苦集滅盡」爲滅諦。

《四諦論》卷三〈分別滅品〉說明苦集滅、滅諦及無餘涅槃的關係，以「愛之滅盡」爲有餘涅槃，「苦之滅盡」爲無餘涅槃；即前者爲「因之滅盡」，後者爲「果之滅盡」，如燈盡故光盡，因此二滅皆稱爲滅諦。又，《成實論》卷十一〈滅諦聚初立假名品〉，係以「滅盡假名心、法心、空心」爲滅諦，即以因緣智滅我執假名之心，以空智滅執實法之心，入滅盡定，若入無餘涅槃而斷相續時，更滅空心。

《辯中邊論》卷中則依三性以分別滅諦，以遍計所執之自性不生，稱爲「自性滅」；依他起之二取不生，稱爲「二取滅」；以眞如之本性寂滅，稱爲「本生滅」。亦即以三無性爲滅諦。此三者合稱「三滅諦」。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十八、卷七十九；《大智度論》卷十九；《解脫道論》卷十一；《成實論》卷二〈四諦品〉、卷十一〈假名相品〉、卷十二〈滅法心品〉；《顯揚聖教論》卷二；《俱舍論》卷一、卷二十二、卷二十三；《大乘阿毗達磨雜集論》卷八；《成唯識論》卷八。

滅盡定（梵 nirodha-samāpattī，藏 ḥgog-paḥi sñoms-par ḥjug-pa）

指心與心所皆滅盡之定。即六識之心作用皆滅盡的精神統一狀態。又稱滅盡等至、滅受想定、滅定。爲心不相應行之一，七十五法之一，百法之一。此定係遠離無所有處之煩惱的聖者（即不還果以上之聖者），爲樂無心之寂靜境而入的定。修此定，得生於無色界之第四有頂天。《俱舍論》卷五云（大正29・25a）：「有別法能令心、心所滅，名滅盡定。（中略）此滅盡定爲求靜住，以止息想作意爲先。前無想定在後靜慮，此滅盡定唯在有頂，即是非想非非想處。（中略）此滅盡定唯聖者得，非異生能起，怖異斷滅故，唯聖道力所能起故，現法涅槃勝解入故。」

此滅盡定與無想定合稱「二無心定」，但無想定唯異生凡夫所得，此定則爲佛及俱解脫阿羅漢遠離定障所得。又，無想定係招感無想天中之五蘊異熟，此定則唯招有頂地之四蘊異熟。

有部主張此定別有實體，能久時令心、心所法滅，而且出定之心係以前入定之心爲等無間緣。但是，經量部與唯識宗不認其爲實法，唯於心、心所不轉之分位假立此定。經量部更認爲色心二法得之爲種子，出定之心係由有根身所生起。唯識家謂於此定中，亦有阿賴耶識，如壽煖等不離其身。此外，分別論者認爲滅盡定唯滅想、受，仍有細心未滅，故名滅受想。

關於入定的期間，依《大毗婆沙論》卷一五三所述，欲界之有情由段食扶持諸根大種，故若久在定中，在定中不損身，但後來出定時身即散壞，因此入定期間不得超過七晝夜；而色界有情之諸根非由段食任持，故可經半劫或一劫。

◉附一：《瑜伽師地論》卷五十三（摘錄）

復次云何滅盡定？謂已離無所有處貪，未離上貪，或復已離。由止息想作意爲先故；諸心心所唯滅靜，唯不轉，是名滅盡定。此定唯能滅靜轉識，不能滅靜阿賴耶識。當知此定亦是假有，非實物有。

此定差別略有三種。下品修等如前已說。若下品修者，於現法退，不能速疾還引現前。中品修者，雖現法退，然能速疾還引現前。上品修者，畢竟不退。有學聖者能入此定，謂不還身證。無學聖者亦復能入，謂俱分解脫。前無想定非學所入，亦非無學，何以故？此中無有慧現行故。此上有勝寂靜住及生故。又復此定，不能證得所未證得諸勝善法，由是稽留誑幻處故。

◉附二：《成唯識論》卷七（摘錄）

滅盡定者：謂有無學，或有學聖已伏或離無所有貪，上貪不定；由止息想作意爲先，令不恆行恆行染污心心所滅，立滅盡名。令身安和，故亦名定。由偏厭受想，亦名滅彼定。修習此定，品別有三。下品修者，現法必退，不能速疾還引現前。中品修者，現不必退，設退，速疾還引現前。上品修者，畢竟不退。

此定初修，必依有頂遊觀無漏爲加行入。次第定中，最居後故。雖屬有頂，而無漏攝。若修此定已得自在，餘地心後，亦得現前。雖屬道諦，而是非學非無學攝，似涅槃故。此定初起，唯在人中。佛及弟子說力起故，人中慧解極猛利故，後上二界亦得現前，鄔陀夷經是此誠證。無色亦名意成天故。於藏識教未信受者，若生無色，不起此定。恐無色心，成斷滅故。已信生彼，亦得現前。知有藏識不斷滅故。要斷三界見所斷惑，方起此定。異生不能伏滅有頂心心所故。此定微妙，要證二空隨應後得所引發故。

有義：下八地修所斷惑中，要全斷欲，餘伏或斷，然後方能初起此定。欲界惑種，二性繁雜，障定强故。唯說不還三乘無學及諸菩薩得此定故。彼隨所應，生上八地，皆得後起。有義：要斷下之四地修所斷惑，餘伏或斷，然後方能初起此定。變異受俱煩惱種子障定强故，彼隨所應生上五地皆得後起。若伏下惑，能起此定，後不斷退，生上地者；豈生上已，却斷下惑。斷亦無失。如生上者，斷下末那俱生惑故。然不還者，對治力强，正潤生位，不起煩惱；但由惑種，潤上地生。雖所伏惑，有退不退，而無伏下生上地義，故無生上却斷下失。

若諸菩薩先二乘位，已得滅定，後迴心者，一切位中，能起此定。若不爾者，或有乃至七地滿心，方能永伏一切煩惱。雖未永斷欲界修惑；而如已斷，能起此定。論說已入遠地菩薩方能起滅盡定故。有從初地，即能永伏一切煩惱，如阿羅漢。彼十地中，皆起此定。經說菩薩前六地中，亦能現起滅盡定故。

◉附三：《大毗婆沙論》卷一五二（摘錄）

問：何故二無心定中，惟滅盡定立爲解脫，非無想定？脅尊者言：佛於諸法體相作用，了達究竟，餘不能知。若法有解脫相者，便即立之。無者，不立。復次滅盡定惟內法有，故

立解脫。無想定惟外法有，故不立解脫。如內法、外法、聖法、異生亦爾。復次滅盡定，惟背雜染向清淨者相續中可得，故立解脫。無想定，惟背清淨向雜染者相續中可得，故不立解脫。如背雜染、向雜染，背生死、向生死，背流轉、向流轉，當知亦爾。

復次滅盡定，惟背我見向無我見者相續中可得，故立解脫。無想定，惟背無我見向我見者相續中可得，故不立解脫。復次滅盡定，惟背薩迦耶見向空觀者相續中可得，故立解脫。無想定，惟背空觀向薩迦耶見者相續中可得，故不立解脫。復次前說滅盡定由二因緣，立為解脫。(一)背一切所緣，(二)邊際心斷。無想定二事俱無，是故不立。

復次滅盡定，惟障諸界諸趣諸生者相續中可得，故立解脫。無想定，惟不障諸界諸趣諸生者相續中可得，故不立解脫。復次棄背諸有，名為解脫。滅盡定，棄背諸界諸趣諸生生死流轉覺，無想定不爾。由此等緣，二無心定中，惟滅盡定立為解脫，非無想定。

〔參考資料〕《中阿含經》卷五十八；《大毗婆沙論》卷一五四；《俱舍論》卷二十九；《順正理論》卷十二；《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《成唯識論》卷二、卷八；忽滑谷快天《禪學思想史》第二編第四章。

溥仁寺

河北承德外八廟之一。因位於八廟之最前面（南面），故又稱前寺，位於承德市內武烈河之東岸磬錘峯下。建於清．康熙五十二年（1713），為外八廟中之最古者。據〈御製溥仁寺碑〉載，康熙五十二年，帝六旬誕辰，衆蒙古部落奉行朝賀，建寺祝釐。帝御筆題額曰：「溥仁」，並親製碑文，勒石置於寺中。

寺院自南而北，有山門、幢竿、鐘鼓樓、天王殿及配殿等主要建築。建築形式及佈局均為漢族樣式。正殿名普蔭殿，殿前為康熙御製溥仁寺碑。共有兩通，東為漢文碑，西為滿文碑；殿內塑三世佛及十八羅漢。後殿名寶相長新殿，內供無量壽佛九尊。

◉附：清聖祖玄燁〈溥仁寺碑文〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

康熙五十二年，朕六旬誕辰。衆蒙古部落，咸至闕廷，奉行朝賀，不謀同辭，具疏陳懇，願建刹宇，為朕祝釐。

朕思治天下之道，非奉一己之福，合天下之福為福；非私一己之安，遍天下之安為安。柔遠能邇，自古難之，我朝祖功宗德，遠服要荒；深仁厚澤，淪及骨髓。蒙古部落，三皇不治，五帝不服，今已中外無別矣。論風俗人情，剛直好勇。自百年以來，敬奉釋教，並無二法。謹守國典，罔敢隕越。不識不知，太和有象。朕每嘉焉。鑒其悃誠，重違所請。念熱河之地，為中外之交。朕駐蹕清暑，歲以為常，而諸藩來覲，瞻禮亦便。因指山莊之東，無關於耕種之荒地，特許營度為佛寺。陶甓於冶，取材於山。工用無輸挽之勞，金錢無逾侈之費。經始訖功，告成不日。

歷觀往史，遡溯前朝，版籍有區，幅員未廣。茲熱河之奧壤，乃紫塞之神皋。名號不掌於識方，形勝無聞於地志。朕以凉德，撫育萬方。邊壖之外，悉為畿甸。諸藩於此建寺介福，率先恐後，無大無小，罔不來同。觀我觀民，思維此理。特題額曰：『溥仁』。將欲汪濊之澤，均沾率土，升恒之慶，廣洽普天，遍覆含弘，民胞物與。咸躋壽攷，各遂生成。藉諸藩祝朕之忠誠，為萬方祈純嘏之錫。爰紀斯文，勒諸貞石。（康熙五十三年）

溫特尼茲（Moriz Winternitz；1863～1937）

奧地利的印度學學者。西元1880年至1885年間，就讀於Wien大學，後以有關古代印度婚禮的研究而取得學位。1888年負笈英國，在牛津大學接受穆勒（Max Müller）的指導。1895年任職於牛津大學的印度研究室，精通印度文獻。1899年回國，1902年在*Prague*大學任教，1911年升任教授，講授印度學、語言學

、人類學。1922至1923年間在印度詩人泰戈爾所設立的國際大學（Santiniketan）擔任客座教授，活躍一時。撰有《印度文獻史》三卷、《Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipitaka》等書，其中，《印度文獻史》爲不朽的名著。1923年該書由中野義照、大佛衛合譯成日文，並加上詳備的註釋，頗風行於日本學術界。

溫室洗浴衆僧經

一卷。後漢・安世高譯。略稱《溫室經》。收在《大正藏》第十六册。本經篇幅極短，文體簡明，以散文書寫，間雜有偈頌。內容記述溫室洗浴的功德。謂印度摩揭陀國的大長者耆域（指醫王耆婆），請佛及衆僧菩薩大士入溫室澡浴，佛乃爲說澡浴之法，當用七物，以除去七病，而得七福報。七物指燃火、淨水、澡豆、酥膏、淳灰、楊枝、內衣。除去七病，指：(1)四大安穩，(2)除風病，(3)除濕痺，(4)除寒水，(5)除熱氣，(6)除垢穢，(7)身體輕便而眼目精明。七福報，即：(1)四大無病，所生常安，勇武丁健。(2)所生淸淨，面目端正，塵水不著。(3)身體常香，衣服潔淨。(4)肌體潤澤，威光德大。(5)多饒人從，拂拭塵垢，自然受福。(6)口齒香好，方白齊平。(7)所生之處自然有衣裳、光飾、珍寶，見者悚息。

此經今皆稱安世高譯，然依《出三藏記集》、隋代《衆經目錄》、《大唐內典錄》諸書所載，皆說是西晉・竺法護譯，且其文亦與安世高所譯不類。又，隋・慧遠以經中說洗僧果報，或爲菩薩發意治地，功成志就，遂致作佛，而判本經爲大乘菩薩藏中藉小入大漸教所攝。安世高爲小乘譯師，必不譯此經。至於謂之爲安世高譯，或係《開元釋教錄》沿襲費長房《歷代三寶紀》而有之誤記。

註疏有《溫室經義記》一卷（隋・慧遠）、《溫室經疏》一卷（唐・慧淨）、《溫室經疏》一卷（唐・慧沼）。

◉附：〈溫室〉（編譯組）

溫室，指僧坊中之浴室。印度人由於氣候炎熱，居民較常沐浴。故該國各地，常有人隨處鑿池，以供行人自由洗沐之用。《南海寄歸內法傳》卷三云（大正54・220c）：「所在之處，極饒池水。時人皆以穿池爲福。若行一驛，則望見三二十所。或寬一畝五畝，於其四邊種多羅樹，高四五十尺，池乃皆承雨水。」此外，同書又載那爛陀寺有十餘所大池，每至晨時，鳴楗槌，令僧徒洗浴。

又，除上述之冷水浴外，印度人亦行溫浴。健康者行冷水浴，老幼及病者行溫浴。「溫室」即爲僧坊中行溫水浴之處所。關於溫室造法及其出入作法，依《有部毗奈耶雜事》卷三所載，浴室內寬外窄，中高一丈許，下闊七、八尺，一畔開門，門須扇掩；中央掘地置爐，燒炭或柴，看其冷煖以適時節；入浴則必於食前，身上必著裙。道宣《教誡律儀》中，亦詳舉入溫室之法十六條，文云（大正45・873a）：

「(一)具威儀持坐具，(二)尊宿未浴不得洗浴，(三)要須持瓶，(四)不得垂手把缾，(五)當揖手把缾，(六)不得共大已五夏人同浴，(七)初脫衣不得將袈裟在餘衣下，(八)入浴室內脫淨衣安淨竿上，(九)脫觸衣安觸竿上，(十)不得浴室內大小便，當須預出入然後方入，(十一)洗浴先從下洗上，(十二)當用濕手巾，兩手各把一頭橫安背上，抽牽垢膩即落，(十三)當須寂默不即喧笑，(十四)不得汚觸湯水，手若不淨，當用缾水淨之，(十五)在浴室內不得洟唾，(十六)浴了當用湯水洗潑坐處令淨，不得皁莢狼籍。」

佛教傳入中國，各地在創建寺院時，亦仿印度風習而造浴室。在日本，各大寺亦必設浴室，如《法隆寺伽藍緣起並流記資財帳》云：「溫室分單張五張。」

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《歷代三寶紀》卷四；《古今譯經圖紀》卷一；《開元釋教錄》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷一、卷二十二；周叔迦《最上雲音室讀書記》。

滇釋記

四卷。清・圓鼎和空編。係雲南僧俗傳記資料之集成，為研究雲南佛教史之基本史料。收在《雲南叢書》子部第二十九卷。內容分為法源編、應化編、隋釋編、唐釋編、後晉釋編、後周釋編、宋釋編、元釋編、明釋編、雜科編、補遺編等十二編。書中引用的典籍包括《白虎通》、《指月錄》、《廣輿記》、《朝天記》、《夢遊集》、《雞足山志》、《大明一統志》、《禪宗法脈錄》等三十五種。

煩惱（梵kleśa，巴kilesa，藏ñon-moṅs-pa）

指惱亂身心，令不寂靜之諸種心理作用。與隨眠（anuśaya）相同。然有謂潛在的煩惱稱為隨眠，顯在表面的煩惱稱為纏（paryavasthāna）。《入阿毗達磨論》卷上云（大正28・984a）：「煩亂逼惱身心相續，故名煩惱，此即隨眠。」《大毗婆沙論》卷六十及《俱舍論》卷二十等，謂一切煩惱係由因力、境界力、加行力等三力而起，隨眠未斷未遍知為因力，順於欲等之境界現前稱為境界力，緣彼之非理作意稱為加行力。《入阿毗達磨論》卷上，謂有唯依境界力而起之煩惱。

煩惱之種類甚多，大別有迷理與迷事二種。迷理即見惑，指迷於四諦之理，為見道所斷之煩惱；迷事即修惑，指迷於物之事相，為境界所遍的煩惱，修道所斷。見惑修惑中又總有貪、瞋、癡、慢、疑、見六種，為諸惑之根本，故稱根本煩惱，或稱六隨眠。此中，又開「見」為有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見五種，稱為五利使；相對的，「貪」乃至「疑」之五種則稱五鈍使。此十使稱為十根本煩惱、十隨眠。就中，五利使唯屬迷理之惑，五鈍使則通於迷理、迷事二種。

依《俱舍論》等書所載，於見道斷貪等十隨眠時，欲界四諦下生三十二之別，上二界（色界、無色界）四諦下各生二十八之別，故見惑合有八十八使，於此加上修道所斷之十隨眠，名為九十八隨眠，再加十纏，則稱百八煩惱。但是唯識家認為，見道所斷之欲界四諦下有四十，上二界四諦下各有三十六，如此見惑合有百十二使，又於修惑加身、邊二見則三界合有十六，即見修所斷總有百二十八根本煩惱。按，唯識家將煩惱分為分別起、俱生起二種，見惑為分別起，於見道時斷除；修惑是俱生起，於修道時斷除。

又，從此等根本煩惱等流而出的染污心所，稱為隨煩惱，或稱枝末惑、隨惑。《俱舍》等書謂隨煩惱有放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉、無慚、無愧、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍、睡眠、惡作等十九種，唯識家則除去此中之悔、眠二者，另加失念、散亂、不正知三種而成二十法。又，煩惱有不善、有覆無記二種，欲界之見修二惑其性通不善與有覆無記。不善之煩惱能招引非愛之異熟果，故稱為有異熟煩惱，此於得不還果時斷除。上二界之見修二惑唯屬有覆無記，不招非愛之異熟果，故總稱無異熟煩惱，此於得阿羅漢時斷盡之。

煩惱隨義之差別，而有隨眠、纏之異名，此外，又有結、縛、瀑流、軛、取、繫、蓋、株機、垢、燒害、箭、所有、惡行、火、熾然、漏、稠林、根、拘礙等種種異名。此等皆能惱亂有情之身心，由其增上力而造惡業，令於現在、當來感受憂苦果。據《瑜伽師地論》卷八所載，「結」有愛、恚、慢、癡、疑、見、取、慳、嫉等九結；「縛」有貪、瞋、癡等三縛；「隨眠」有欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑等七隨眠；「纏」有無慚、無愧、惛沈、睡眠、掉舉、惡作、嫉妬、慳吝等八纏（《大智度論》卷七以瞋替代其中的惡作，再加瞋忿、覆而成十纏）；「瀑流」有欲、有、見、無明等四瀑流；「軛」亦分欲、有、見、無明四者；「取」有欲、見、戒禁、我語等四取；「繫」有貪身、瞋身、戒禁取身、實執取身等四繫；「蓋」有貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑等五蓋，「株機」有貪、瞋、癡等三株機；「垢」、「害」、「箭」、「所有」、

「惡行」、「火」、「熾然」、「稠林」亦分貪、瞋、癡三種；「根」亦有三不善根；「拘礙」則有顧戀其身、顧念諸欲、樂相雜住、闕隨順教、復微少善便生喜足等五拘礙。

◉附一：水野弘元〈煩惱論〉（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第八章）

煩惱也譯作惑、塵勞、染等等，它擾亂了有情身心，障礙佛教的理想。由於有煩惱，所以不得開悟，它阻礙了佛教的涅槃理想。

與煩惱同義的語詞是隨眠。煩惱主要並不在表面顯現，而是潛在內心深處的邪惡性格與性癖，一有機會便表面化。因此，所謂隨眠，就是隨時橫在心中睡眠的意思。舊譯爲「使」。

〔隨眠與纏〕 煩惱大多是潛在的，但顯現在心的表面的也有。部派佛教也著眼於這點，而將兩者加以區別。潛在的煩惱稱爲隨眠，表面的煩惱稱爲纏。

〔煩惱與業〕 若將煩惱分爲潛在的與顯現的，那顯現的煩惱與邪惡的意業有什麼不同呢？因爲不善的心全部都是煩惱，它與邪惡的意業同屬於顯現的心，就這點看，煩惱與業有時候是同一的。

又，業也分爲顯現的表業與潛在的無表業。說一切有部將潛在的無表業當作色法（物質），也是心法。那就是成爲習慣力的邪惡的性格，此邪惡的性格不外就是煩惱。在這點上，業與煩惱可說有相同的地方。

十二緣起分成惑、業、苦三部份。惑是煩惱，十二支中無明與愛與取三支也被當作煩惱。這些煩惱是根本煩惱，產生了行與有之業，而其果報則爲識、名色、六處、觸、受與生、老死之苦的產生。這是十二緣起的解釋。

在上述文中，與其將「取」當作煩惱，不如說它和「有」同時屬於「業」，較爲適當。將「取」和「有」合在一起，就相當於「行」，「行」的表面作用是「取」。成爲其潛在力的，則爲「有」。

〔不善與有覆無記〕 總之，在內心深處以我執爲中心的錯誤想法，和邪惡的性質，全部可說都是煩惱。說一切有部和瑜伽行派等認爲，煩惱包含不善（惡）與有覆無記二者。不善只存在於欲界。色界、無色界存在的是有覆無記的煩惱。

南方佛教（巴利佛教）認爲煩惱都是不善，他們不說無記的煩惱。總之，關於煩惱的考察，在說一切有部等北方佛教方面極爲發達，有詳細的論述。而南方的巴利佛教對於煩惱論，則沒有深論。

〔關於無記〕 依照說一切有部的說法，無善、無惡謂之無記。分爲有覆無記（nivṛta-avyākṛta）與無覆無記（anivṛta-avyākṛta）二種。有覆無記雖然不是不善，却是覆障聖智隱蔽淨心的煩惱。又：不善（akuśala），正如有覆無記所說，它不只妨礙聖道（聖智與淨心），更會得到非福的果（來世之不幸的果報）。不用說，不善當然全部都是煩惱。

無覆無記，是純粹的無記，它與煩惱障礙無關，是由異熟（善惡業的果報）、威儀（行、住、坐、臥四威儀）、工巧（藝術、技能等等）、變化（也叫做通果，神通所變之果）四種組合而成。按：巴利佛教，他們不說有覆無記，而立異熟（vipāka）與唯作（kiriyā）二種爲無記。異熟是善惡業的果報，唯作是「只有作用」，不是善惡，也不是果報。然而其中也含有阿羅漢的慈悲活動，即遊化三界中無我無所得的作用。（中略）

在阿含經中，不但有前述那些煩惱的異名，而且也論及種種有關煩惱的事，直到部派佛教的阿毗達磨，才開始將其加以整理分類。特別是說一切有部曾展開了詳細的煩惱論，茲稍加觀察如下：

原來，煩惱會障礙聖道，它可說是與聖道相違背的，因此，在修行聖道的過程當中，須一步一步斷盡煩惱。初步的悟，即須陀洹道（預流向），要斷盡身見（有身見）、疑、戒禁取三結。而到達阿那含（不還）的悟境，則要

斷絕欲界中一切煩惱，即斷盡五下分結。若要到達阿羅漢的悟境，則要斷絕上二界（色界、無色界）全部的煩惱，也就是斷盡五上分結。

四雙八輩的聖者，分為三個階段，即：見道位、修道位與究竟位（阿羅漢果）。見道位要斷見惑（見所斷的煩惱），修道位要斷修惑（修所斷的煩惱）。斷了見修一切的煩惱，就到達究竟位。

〔見惑與修惑〕 煩惱大體分為見惑與修惑二種。所謂見惑，是說迷於理論上的知，這主要是後天的，如果能聽到正確的理論而領悟，也可以立即去除這迷惑。所以也稱為利使（犀利的煩惱）。修惑又稱為思惑，是習慣上之情意的迷惑，也可看作是先天的煩惱。對這種煩惱，雖然在理論上可以瞭解它是錯誤的，但很難改過來，這種習癖之類的頑固迷惑，須靠長時間努力修行，才能漸次斷除。故修惑亦稱鈍使（遲鈍的煩惱）。

身見、邊見、邪見、見取、戒禁取五見為五利使。貪欲、瞋恚、無明（愚癡）、慢、疑五者為五鈍使。（中略）

煩惱會障礙聖道，妨礙正確的智慧。而用智慧，則可斷除煩惱。煩惱斷除，就是解脫。心從煩惱的束縛中解脫出來，就能自由地從事如法而合乎理想的行動。吹滅全部煩惱之火的狀態，就是涅槃；在涅槃中，做出明顯的或潛在的理想智慧行為就是菩提（悟）。

◉附二：印順《成佛之道》第四章（摘錄）

頌文：「煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。」

解說：再說到集諦中的「煩惱」。這是內心的不良因素、壞分子。無論是知識的、感情的、意志的，凡是不正確、不恰當的，使我們因此而煩動惱亂，引生不安定、不和諧、不自在；由此煩惱，造作種種業，更引起未來的苦迫：這都叫做煩惱。煩惱是非常複雜的，在煩惱中，「貪、瞋、癡」，是一切「不善」法的「根本」，所以叫做三不善根。根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：(1)貪類；(2)瞋類；(3)癡類。一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。如愛、染、求、著、慳、諂、慢、掉舉等，是貪類。忿、恨、惱、慢等，是瞋類。見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等，是癡類。眾生都是有煩惱的，但各有偏重。一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人、瞋行人、癡行人。如三類沒有偏重的，就稱等分行人。更詳細的，有「人情十九輩」的分類。（中略）

頌文：「佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。」

解說：煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

(1)古德稱此為「四無記根」。並非嚴重的惡性，而却是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證眞理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

(2)在阿含經中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：①認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。②行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：「知之匪艱，行之維艱。」在從凡入聖時，斷了部份煩惱，但還沒有究竟

，稱為「餘慢未盡」。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就眞正究竟淸淨了。

(3)癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是見；屬於情的謬誤，是愛；屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的煩惱，是什麼呢？在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。這可以擧一比喻：如人陷身在棘藤遍佈的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。眼目被蒙蔽了，如無明。棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是「愚於無我」；從執見來說，就是我我所見了。我，是「主宰」的意思；主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。衆生在有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。這是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），也是如膠如漆而染著一切的；這是一種凝聚的强大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個衆生自體的力量。衆生自體，本沒有不變而獨存的自體，如外道所說的「神我」、「靈性」，而只是身心（五蘊、六處、六界）的總和活動。由於「我我所」見的執取，才生起自我（常恒自在的）錯覺。由於我我所見「攝」取的緣「故」，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了。（也有因為福盡及橫死的）。但我我所見為本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。衆生就是這樣的「死生」，生死，「永」遠的「相續」下去，成為流轉生死，茫無了期的現象。

◉附三：印順《勝鬘經講記》（摘錄）

《勝鬘經》：「煩惱有二種，何等為二？謂住地煩惱，及起煩惱。住地煩惱有四種，何等為四？謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱，起者刹那心刹那相應。世尊，心不相應無始無明住地。」

《講記》：煩惱，是煩動擾亂，使現在未來的身心，不得安隱。統而言之，「煩惱」可分為「二種」，二種是：「住地煩惱及起煩惱」。住地，唐譯為習地，習即熏習。地有所依住與能出生的意義。如草木，從地而生，依地而住。起是現起，即顯現於現在的現行。如瘧疾，潛伏期，如住地；冷熱發作的時候，即現起。煩惱也如此，貪心或瞋心現起時，是起煩惱；有時雖不現起貪瞋，如常人的歡喜布施時，如嬰孩及熟睡無夢時，不能說他沒有煩惱，煩惱還是潛在的，這就叫住地。住地即熏習，種子；起即現行。

「住地」煩惱又可分為「四種」，即是：「見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地」。這可約二方面說：

(1)約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於眞理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以

爲是有益的，這是顚倒是非；如了解它是毒品，不再以爲好的，即顚倒想除。此如見斷的見諦即斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「理必頓悟，事則漸消。」證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。

⑵約煩惱說，也可分二種，即屬於見的、與屬於愛的。見惑是思想的錯誤，如執我、執常等。愛是事行的染著，如貪瞋等。

今綜此二意，解釋四種住地：見一處住地，是各式各樣的見，集在見所攝的一處，而是見道時一處頓斷的。見有執著性，堅定的認爲如此。《瓔珞經》分爲七見，即我見、常見、斷見、邪見、見取見、戒禁取見、疑見，此即見道所斷的屬見的一切。阿含經說：斷三結，得須陀洹果；三結就是我見、戒禁取、疑——七見的重要者。屬於愛的，又分爲三種，這因爲修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑、色界的修所斷惑、無色界的修所斷惑。欲愛住地，即欲界的一切修所斷煩惱；色愛住地，是色界的一切修所斷煩惱；有愛住地，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名爲愛。外道誤認無色界爲涅槃，不知這仍在生死中，所以名爲有——生死的存在愛。修所斷惑，《瓔珞經》中說爲六種著，即貪、愛、瞋、癡、欲、慢。貪、愛、欲三，即三界愛的別名。《瓔珞經》所說，與一切有部的見斷八十八隨眠相合，不過開合的不同。

「此四種住地生」起「一切」現「起」的「煩惱」。從見一處住地，生一切見的起煩惱；從欲愛住地，生一切欲愛所攝的起煩惱；從色愛住地，生色愛所攝的一切起煩惱；從有愛住地，生有愛所攝的一切起煩惱。所以起煩惱，從住地煩惱說，也應有四種。

起是什麼意思？「起者，刹那心刹那相應」。刹那是生而即滅的一念的別名；心是刹那刹那的，名爲刹那心。煩惱刹那生起，與刹那心相應，名刹那心刹那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名爲相應。但住地，是不與心相應的，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與刹那心同緣同事。這「心不相應」的，爲「無始無明住地」。

依上文說，煩惱有二種：⑴住地，⑵起。住地有四，從四住地生起的是起。起煩惱是心相應，心不相應的，名爲無始無明住地。此無始無明住地，與四住地是同還是異？四住地，是心相應還是不相應？四住地，是住地，當然也是心不相應的。依本經所說，四住地而外，別有無始無明住地。所以一般所說的五住煩惱，實以本經所說爲本。在本經譯者——求那跋陀羅所譯的《楞伽經》（卷四）中，每說「四住地無明住地」。雖對校魏唐的《楞伽》譯本，只說四種熏習、四種地，或四種習。但依本經及《瓔珞經》，四住地外，應別有無始無明住地。所以依本經辨析，起煩惱有二：一是四住地所起的——恆沙上煩惱；二是無始無明住地所起的——過恆沙上煩惱。住地煩惱也有二：一是四住地，二是無始無明住地。

佛法本源於阿含毗尼，今略爲敍述。總攝一切煩惱，爲見一處及三界愛——四種，爲佛法共義，大乘不共說有五種。然阿含及毗尼說：阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名爲習氣。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，惟有佛，煩惱習氣一切斷盡。二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱爲不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。龍樹說：「小乘習氣，於菩薩爲煩惱。」聲聞學者以爲習氣是不染污的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染污，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而惟佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。所以，或分無明爲十一重、二十二愚

等。大乘所說的無明住地，實爲根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同。

又阿含經中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以爲纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說爲種子或熏習。所以見一處與三界愛煩惱，約種習與現起說，即四住煩惱（隨眠），及起煩惱（纏）。這都是二乘所能斷的——四住及起；而不能斷的，是無始無明住地。本經即綜合這些教義而建立。四住的起煩惱，最明顯無諍；而習地的稱爲無明，也是一般所公認的，所以本經在說到起煩惱的心相應時，即說心不相應的無明住地。而心不相應的四住地，與無明住地的起煩惱，且略而不論。天台宗說：煩惱有見思、塵沙、無明的三惑。見思惑即四住地，塵沙惑即從無明起的過恆沙煩惱，無明惑即無明住地，這實依本經而立。然應大分爲二，別分爲四：(1)四住地，(2)無明住地。此二類各有它的起煩惱。

《瓔珞經》說見（七）愛（六）的四住地，以見煩惱爲生得一住地，愛煩惱爲作得三住地。由於無明不了一法界相，無始來即存在，名無始無明住地。依《瓔珞經》意，不了一法界的無明，是無始而有，極難理解。因無明而衆生起一念識，心住於緣（即成爲心境相關的存在）時，即生得有見煩惱。因迷理的見惑，又起作得的愛煩惱。生得與作得，都稱爲住地，也應都有現起的。所以生得與作得，並非種子與現行，而是本性成與習所成（依現成種，種又生現）。由性成的生得，引生習成的作得。心境的相對存在時，就有生得的煩惱的存在。但此生得以前，昧然不覺而還不可說心說境時，就是無始無明住地。無始的無明，不但凡小不知，十地菩薩也不能知道究竟，唯佛能知。所以，《瓔珞經》的五住地，是可以假說爲從無明而生得見，從見而作得愛，分爲三階段的。此與本經略不同：見愛四住地，是沒有說到生得與作得，而是同有住地與現起。但此依煩惱微細根源的無始無明住地，並無不同。

煩惱障（梵kleśāvaraṇa，巴kilesa-āvaraṇa，藏ñon-moṅs-paḥi sgrib-pa）

又稱惑障。爲「所知障」的對稱。指能障礙聖道，使不得涅槃的煩惱。此在小乘《發智論》、《俱舍論》諸書中皆有所論。大乘唯識家有煩惱障、所知障對擧之二障說。並認爲生起煩惱障的核心原因是凡夫心中的「我見」（薩迦耶見）。《成唯識論》卷九云（大正31・48c）：

「煩惱障者，謂執遍計所執實我薩迦耶見而爲上首，百二十八根本煩惱及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。」

關於此障的斷盡，俱舍家等認爲於見道時，一時斷盡見惑，修道時漸次離修惑。唯識家認爲於見道時斷除「見所斷種」，後金剛喩定現前時，一時頓斷三界一切的「修所斷種」。

◉附：印順〈煩惱障・所知障〉（摘錄自《辨法法性論講記》）

離煩惱障，沒有所知障，是無分別智的作用。無分別智，能對治種種的妄執。能對治一切妄執，所以能離二障。障是障礙，煩惱障能礙涅槃，所知障能障大菩提，非離障是不能證涅槃，得大菩提佛果的。

什麼叫煩惱？煩惱本是種種不良心所法的通稱。生起來的時候，使心識煩動惱亂，情緒不安定了，是非不明白了。煩惱很多，或是屬於情感方面的，或是屬於知識方面的，或是屬於意志方面的。凡一切不如理的、不正常的不良的心理因素，都是煩惱。唯識宗分煩惱爲二大類：

(1)**煩惱障**：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。一切煩惱，是以薩迦耶見——我見爲主的。薩迦耶見是自我見，使我們以自我爲中心而營爲一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的

，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱、修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

⑵**所知障**：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裏。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那麼，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。唯識宗有一句話說：「所知本非障，被障障所知。」所知的境界自身，不能說是障，由於自己心理的執障，才障蔽了所知的眞相。如戴了紅色的眼鏡，看來什麼都是紅色的；戴了凹凸眼鏡，看出來都是彎彎曲曲、歪歪斜斜的。其實，所見的並沒有變了樣，只要除去紅色或凹凸的眼鏡，就見到了眞相了。如一切是唯心所現的，現起能取、所取，由於不知唯心所現，以為心是心，境是境，心境各有自性，這就是所知障所起。遠離這所知障、煩惱障，是根本無分別智的妙用。能徹底的離障，才能得大菩提、大涅槃，圓滿佛果。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十七、卷一一五；《俱舍論》卷二十五；《順正理論》卷四十三。

煩惱即菩提

謂煩惱在表面上雖然是菩提（覺）之相反狀態，但是在本體上，煩惱與菩提二者是相即、同一的。若諦觀諸法，證得緣起與無自性之空理，以無上之智慧照見貪瞋癡等煩惱時，則知全體皆是法性（dharmatā）；離却法性，別無諸法存在，故云「煩惱即菩提」。同時，依此正覺而泯除「執意斷除煩惱的執著」時，趣入眞如、諸法實相的大道反而能豁然開朗。

經典中類似之名句，尚有「諸煩惱是道場」（《維摩經》〈菩薩品〉）；「淫怒癡性即是解脫」（《維摩經》〈觀衆生品〉）等語。此外，類似的語句「生死即涅槃」也常被用來表示大乘佛教的究極境界，並藉以破除修行者對於「染淨對立」的執著。

◉附：法藏《入楞伽心玄義》（摘錄）

見有惑可斷，是惑而非智。若見惑性空，是智而非惑。是則見有惑之智，此智亦須斷。諸惑之性空，此惑不須斷。經云：若人欲成佛，勿壞於貪欲。又云：煩惱即菩提等。此並就智見惑性、相盡無斷，方為實斷也。（中略）

經云：一切衆魔及諸外道，皆吾侍也。此則雖惑而順也。有漏善品趣向人天，違出離道，此則雖善而違也。（中略）諸惑就實，無非稱理，如云煩惱即菩提等。善亦準此。善法存相，亦有乖眞如。住事布施，不到彼岸。惑亦準此。《思益》云：如來或說淨法為垢、惑法為淨。謂貪著淨法為垢，見垢法實性為淨。

〔參考資料〕《大智度論》卷六；《大乘莊嚴經論》卷六〈隨修品〉；智顗《四教義》卷六；《佛性論》卷二〈顯果品〉；《維摩義記》卷三（末）；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

煮雲（1919～1986）

江蘇如皋人，俗姓許。法名實泉，字醒世，號煮雲。年十九，依參明披剃出家。二十三歲於南京攝山棲霞寺從若舜受具足戒，繼而肄業於該山律學院，旋入鎮江焦山佛學院，再進上海圓明講堂。民國三十九年隨國民政府來臺，受任為醫院佈教師。又鑑於臺東、花蓮、澎湖等偏遠地區，聽聞佛法之機緣較少，乃率領弟子深入臺、澎各鄉鎮，弘法說教，故贏得「愛國僧人」之雅譽。此外，曾多次出國，或出席世界僧伽會議；或朝禮佛教聖地印度；或隨團出國，宣慰海外僑胞，促進國際友誼。足跡遍及東南亞、東北亞，乃至北美洲等地。

師曾任中國佛教會理事、佛學院教師、教務主任、院長、戒場戒師、雜誌編輯及發行人等職，所創道場有鳳山佛教蓮社、臺中縣蓮華

山護國清涼寺（1983）及清涼寺淨土專宗學院（1985）等處。此外，又大力推動「精進佛七」，對臺灣淨土法門的普及，有一定程度的影響。著作有《南海普陀山傳奇異聞錄》、《金山活佛》、《佛教與基督教的比較》、《煮雲法師演講集》等書。

犍度（梵skandha，巴khandha，藏phuṅ-po）

佛典中，分別篇章之名目。又作揵度、建陀、建圖、塞犍陀、塞建圖、娑犍圖、塞建陀。意譯蘊、聚、陰、衆、肩、分段。在佛典中，將同類之法聚爲一處，即爲一犍度。相當於「品」，或今人所用之「章」。如《四分律》卷三十一以下收受戒、說戒等二十犍度，《阿毗曇八犍度論》立雜、結使等八犍度，又，舊譯家將犍度譯成「衆」或「陰」，故稱色受想行識爲「五衆」或「五陰」。《摩訶止觀》卷五（上）釋陰義云（大正46・51c）：「陰者，陰蓋善法，此就因得名。又陰是積聚，生死重沓，此就果得名。」

此中，若解「陰」爲「陰蓋」義，似離原語之義較遠。新譯家則譯爲蘊，故稱色等爲五蘊；《大毗婆沙論》中，亦翻雜、結使等八犍度爲八蘊。義淨所譯之《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷上之註云（大正25・877a）：

「梵云塞建陀，有甚多義。或是聚義，或是肩義，或是分段義。若依此方譯之爲聚，但得積聚義，遂無餘義。此中，且據二種。此爲昔人不解梵音。又譯之爲趣，深成遼落。又復須知，此聚義、肩義，解時極難。」

〔參考資料〕《俱舍論》卷一；《玄應音義》卷四、卷十七、卷二十三；《四分律疏》卷七（本）；《四分律飾宗記》卷七（本）；《四分律行事鈔資持記》卷上一之一。

犍稚（梵、巴ghaṇṭā，藏dril-bu）

寺院報時之器具。又作揵稚、揵遲、揵地、揵抵、揵植、揵槌、揵鎚、犍椎。《玄應音義》卷一云：「揵椎，直追反，經中或作揵遲。案梵本臂吒揵稚，臂吒此云打，揵稚此云所打之木。或檀，或桐，此無正翻。以彼無鐘磬故也。但椎、稚相濫，所以爲誤已久也。」又，據諸經律所譯，或作板，或作鼓、鈴、鐸等，所用名稱不一。

關於犍稚的倡設緣起，依《五分律》卷十八所載，略如下述：佛陀時代，有一次，僧團布薩時，未能及時集合，乃至荒廢坐禪行道。時，佛乃教示須唱言時至，並敲打犍稚，或擊鼓、吹螺集衆云云。按，此物本爲木製，如後世所謂板。《五分律》卷十八云（大正22・122c）：「諸比丘不知以何木作犍稚，以是白佛。佛言：除漆樹毒樹，餘木鳴者聽作。」然《大智度論》卷二謂大迦葉往須彌山頂，撾銅犍稚。據此可知，後世亦用銅製品。此外，《大比丘三千威儀》卷下謂五事須打犍稚，此五事即（大正24・923b）：「一者常會時，二者旦食時，三者晝飯時，四者暮投槃時，五者一切無常。」關於其打法，《四分律疏飾宗記》卷八（本）云（卍續66・492下）：「創踈而輕，漸急而重，將欲了時漸細漸沒，名爲一通，如是至三，名曰三通。於最後通聲沒之次，大打三下，或二或一，以表聲絕。」

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十四；《自誓三昧經》；《纓瓔珞莊嚴方便經》；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷五；《四分律》卷三十五；《四分律行事鈔資持記》卷一之四。

犍陀羅國（梵Gandhāra、Gāndhāra、Gandha-vati，巴Gandhāra、Gāndhāra）

古代印度十六大國之一。又作健馱邏、健陀邏、乾陀越、犍陀呵、亁陁婆那、犍陀。意譯香遍、香行、香淨、香風、香林。又有業波羅（Gopala）國、業波國之稱。北接烏杖那、西隔那揭羅曷、濫波二國而通迦畢試，東北隔烏剌尸而與迦濕彌羅相對，東南挾信度河而接呾叉始羅。其位置大致在今巴基斯坦境內西北方之白夏瓦（Peshawar）及其附近地區。

此地爲從西北方越過興都庫什山前往印度

平原的重要路線，自古即有許多異族入侵。自西元前五世紀開始，印度、希臘、伊朗等邊境王朝相繼入侵統治，由於各種文化、宗教相互影響，故此地文化呈現多樣化。西元前四世紀亞歷山大入侵時，據說該國都城爲布色羯邏伐底（Puṣkaravatī）。西元一世紀時爲月支族貴霜（Kuṣaṇa）王朝所統治；二世紀時，貴霜王朝的迦膩色迦王定都布路沙布邏（Puruṣapura，今之白夏瓦），極力保護佛教，此地之佛教因而大爲興盛。

佛教傳入此地，始於阿育王時（西元前三世紀左右），迦膩色迦王時代至五世紀期間，盛行說一切有部系的佛教。據傳其間亦流傳大乘佛教，無著、世親、法救、如意、脇比丘等人皆曾活躍於此。迦膩色迦王嘗在王城東南建立大塔及伽藍，其中大伽藍以佛鉢而知名於時。此外，國中有關佛教的遺蹟甚多，如布色羯邏伐底城有一伽藍，爲世友造《品類足論》之故址，城北有法救撰《雜阿毗達磨論》的舊伽藍，另有釋尊捨眼的窣堵波、梵王所建的二石窣堵波，其西北五十餘里則有教化鬼子母的遺蹟。又，跋虜沙城北方有蘇達拏太子的遺蹟、自在論師造《阿毗達磨明燈論》的伽藍。附近之彈多落迦山又有獨角仙人居住之故址等。

犍陀羅的佛教，以迦膩色迦王時代爲最盛期，其後漸衰，五世紀中因嚈噠（Ephtalite）族入侵而消滅。七世紀玄奘訪此地時，邑里多已荒蕪，人煙稀少，王族絕嗣，隸屬迦畢試國，迦膩色迦王所建的大塔亦告毀壞。然而本國的佛教美術，因爲受希臘、羅馬樣式的影響，而發展成獨特著名的犍陀羅美術，且經由西域而影響及於中國、日本等地。

◉附：高田修著·楊美莉（等）譯〈犍陀羅美術及其研究史〉（摘錄自《佛像的起源》第三章第一節）

〔犍陀羅美術概要〕 犍陀羅美術，是屬於西方希臘系統的美術，他是受到所謂希臘化美術乃至希臘——羅馬（Graeco-Roman）美術的强烈影響所發生、展開的混血美術，與印度傳統美術在本質上全然不同，而且是完全服務佛教的美術。由於各方學者對於其所接受的影響之見解不一，所以有所謂「希臘佛教美術」或「羅馬佛教美術」等的稱呼。然而，這些稱呼，如下面我們將論述的那般，衆說紛紜，莫衷一是，還是寧可冠以其美術繁榮的中心地域之名稱，稱之爲「犍陀羅美術」爲當。其發生的地域，在印度的西北部涵蓋一大片相當廣大的範圍，其時代——有爭論——也大抵從西元後一世紀中葉開始，至第一、第二貴霜王朝時代最爲盛行，以後到五世紀前半，還多多少少的有一些造型活動繼續著。犍陀羅美術結束於五世紀中葉，由於野蠻的嚈噠族的侵入，而遭到致命的打擊，終於宣告結束。但是對於其遺蹟和雕刻的破壞，後來侵入擄掠的回教徒亦要負相當的責任。如此，一度繁榮的佛教寺塔，既經破壞委棄，佛教久已絕跡於此地。但是尚能拿來說明往昔的輝煌文化的伽藍遺蹟，和廢塔之類，散見於各地，僅後來被陸續發掘的犍陀羅雕刻遺品，實際上就相當多。

建築多半由石頭造成，頹毀的佛塔和僧院等的廢址，現在還留在原地的不少。單剩下基址的，我們由發掘的其地面設計，也能復原其面貌之一斑。因此，我們得以看到西北地方所發展出來的建築之特異性。石頭的堆砌法依時代不同而異，在塔克西拉，這種區別可以闡明，但在犍陀羅地方，由於尚未調查清楚，所以至今還不能作區別。石窟在西北印度沒有值得一提的地方，僅阿富汗的巴米揚石窟羣較值得注意之外，其他地方不太清楚。繪畫雖然也同時發展開來，但除了在巴米揚等地有一些後期的壁畫外，在哈達及布特喀拉也只發現二、三斷片，這也是缺憾的事。

雕刻遺品和一些斷片，總括起來，數量極多，不僅在西巴基斯坦和印度的博物館有收藏，幾乎世界各國的主要博物館和個人收藏中均可見到。通常所說的犍陀羅美術，就是指著這些雕刻美術而言的。雕刻主要爲石雕以及由灰

泥（stucco）塑造的塑像，金屬遺品極少。灰泥的雕刻盛行於犍陀羅後期，前期主要是石雕。石材限於青黑片岩（schist），千枚岩（phyllite），這些都構成作品的質材特徵。然大抵較古老的作品多為片岩，千枚岩是比較晚被採用的，但這些石材之來源尚不明。雕刻都是浮雕，看來像雕像的單獨像，其背面均作平板的高浮雕。內容當然都是佛教美術，還有佔大半的佛傳圖，和以佛陀像為首的佛教諸尊像，其他也有不少單純是裝飾紋樣的。

由這些雕刻所代表的犍陀羅美術，和當時的西方美術——希臘化乃至希臘．羅馬美術——有著密切的關係。西方系統的表現手法或題材幾乎在任何一件作品中都多多少少可見，它是和印度的傳統美術全然不同情趣的。這事不只是由於犍陀羅地方地處印度的邊境，地理環境與印度內部迥異的緣故，而且犍陀羅美術是由西方系統的雕工雕的，他們都是至少對西方美術的製作技法相當熟悉的外來工人，這是由他們來參與所展開的藝術。概觀這長期發展的美術歷史，一方面我們可以看出印度化的傾向逐漸增加，但另一方面我們仍可感覺出西方造型要素的一直持續，還有不斷地有新的要素注入。因此，我們可以這樣地作結論：西方影響不單波及到初期的犍陀羅美術，以後還是時時對它產生影響的。總之，犍陀羅美術的特徵，是富有相當濃厚的西方造型要素。

犍陀羅作品中的西方性，首先在人物的容貌和服飾、衣褶的表現上，很顯著。當然這是一個具有長久歷史的美術，自然不能一概而論，但大體而言，人物的頭髮呈波狀，臉為橢圓形，眼鼻口的輪廓相當明顯而端整，姑不論其雕技之巧拙，但無論如何，任何人看了，都不能否定它是以類似希臘系美術作品的表現手法作成的。佛像大衣通肩而穿，這種穿戴方式，不僅和希臘的希馬地昂（或者羅馬的托迦）有相同的表現方式，甚至其大衣的衣褶，也是使用深深的平行褶曲線，全部是基於希臘、羅馬美術的表現手法。這褶法的原則，在菩薩、比丘或是諸天、在俗信徒等印度衣著場合也同樣適用。通觀整個犍陀羅雕刻，我們可以看到希臘美術的寫實表現手法在支配著。其寫實性雖未必都是優秀的，事實上犍陀羅的作品一般都表現得過於艷麗而有損雅趣，但是就中與同時代的西方作品比較，仍有許多毫不遜色的作品。但我們要特別注意的是，犍陀羅美術是站在與印度的傳統美術完全異質的造型基礎上。

西方的要素不僅表現於上述的容貌和衣褶上，臉形上也常常會赫然出現以希臘雕像為藍本的類型。例如Apollon型、Sophokles型的佛陀像和Pheidias作的Zeus同型的Kubera神像、Pallas-Athene型的女神像等，其他還有許多我們可以想到的希臘神像均有之。尚有戴著希臘風格的服飾的男女飲酒歌舞，和所謂的Dionysos祭祀圖（中略）。總之，西方要素在犍陀羅美術中，實是俯拾皆是。依這樣的事實來看，想必是，不僅西方要素的影響，更直接的是，在犍陀羅的佛教美術製作上，有不少熟悉希臘美術技法的外來藝匠參與這些工作。

從佛像美術的觀點來看犍陀羅美術，它與古代初期的佛教美術迥異的地方，即是在一些佛傳圖中，把主要角色——釋尊表現出來了，而且很適當的安排在整個構圖的中心，這就是其特色。單獨的佛像被製作的也有許多，佛像和其他的諸尊像一起成為信徒禮拜的對象。犍陀羅一反古代初期，絕對不表現佛陀形像的制約，毫不猶豫的自由表現出來，或許這美術的開始就是以製作佛像為出發的。因此，由此去探求佛像的起源是十分有可能的，而事實上，主張佛像的犍陀羅起源說的最有力理由亦在於此。

然而有關犍陀羅美術的發生，發展的年代，尚無確定，這也是這美術的研究上的一個難關，以致成為佛像的犍陀羅起源說的弱點。從收集來的多數佛像看，乍看之下，都具西方的面貌和衣褶的表現特徵。由於其雕刻手法的持續性相當強，所以要依其式樣來決定其年代先後，作編年整理，實是不容易的事。在犍陀羅

作品中，可以作爲年代或式樣的基準的作品極爲稀少，雖有少數附有年記的作品，但其絕對年代的決定亦是議論紛紜，莫衷一是。加上從前世紀以來，對遺品的收集沒有作有組織而科學的計畫，而且在發掘時沒有作好考古學上最基本的順序的工作。更由於對這些作品式樣的展開之歷史背景不甚明白，諸多的困難存在著。因此，佛像的犍陀羅起源說異論百出，這完全是與數量相當多的遺品之年代未能確定，史實未能釐清之困難有關。所以犍陀羅美術的諸問題之關鍵，就是在其年代論的不一致。

〔研究史概觀〕 由於犍陀羅美術特別具有希臘、羅馬的風格，自然引起西歐的關心，約從十九世紀初葉，其雕刻的收集和古塔的發掘已經開始。但在初期，多半是尋寶者基於尋找古錢和財寶的心理去發掘，所以許多遺蹟曾被糟蹋。1849年旁遮普及犍陀羅地方歸屬於英國後，才由印度考古局和孟加拉工兵隊等，在西北地方的佛教遺蹟上作廣泛而公開的調查發掘。由於這項發掘工作仍是沒有組織、不科學的，所以發掘出來的遺品，很多是缺乏考古學上的發掘數據的，甚至連出處都不明白的遺品也不少。雖然如此，這多數的雕刻遺品之收集，仍是很有用處的。這樣，隨著資料的豐富，研究逐漸興起，大約在十九世紀末葉，有關這美術的論述也才開始在學界熱絡起來。於是從那時起，有關犍陀羅美術的年代和發生，異說林立，針鋒相對，看來實覺有趣。然此時，仍尚未關心到佛像起源的問題。

至二十世紀，馬歇爾所率領的印度考古局的發掘活動和佛榭的精緻細膩的綜合研究，成爲當時學者的圭臬。由於考古局的佛教遺蹟之發掘，使得二十世紀初期的研究有長足的進步，許多新的資料和知識的增加，其次繼續進行塔克西拉遺蹟的發掘，提供了闡明犍陀羅美術諸多問題的確實證據，這一點應該是最值得注意的。一方面，佛榭的研究，對犍陀羅美術的主題之解明有特殊的成果，還有就這美術的發生與展開，他廣泛精細的考證是其他人所不能望其項背的。佛像的所謂「希臘起源說」也是由他提出的。實際上，他的式樣論有弱點，他主要是基於歷史背景去推定該美術的發生乃至佛像起源的年代（前一百年左右），這與考古學上的事實頗不一致，但是他的論說，直至1920年代，一直控制著整個學界。以後各種論說和見解陸續出現，由攻擊犍陀羅美術的年代論弱點的「摩突羅起源說」也形成了。一時學界呈現蓬勃的景況，也因此這美術的研究有了顯著的進展。但是到二次大戰時，除了對於比馬朗舍利容器的樣式和迦膩色迦王年代的研究有新的成果外，尚不能突破佛榭的年代論和希臘影響說的體系。在這之間，1922年以來法蘭西探險隊在阿富汗北部所作的考古學的調查收穫，值得重視，尤其是貝格拉姆和哈達等的發掘，提供了許多極爲重要的資料。

大戰後學術界的特色是：一方面把戰前的調查研究成果陸續印行出版，另一方面也有新的研究成果推出。首先，在公佈考古學成果方面，最重要且值得大書特書的是塔克西拉和貝格拉姆兩地的發掘結果。塔克西拉市是馬歇爾花了二十二年的工夫發掘的，其綜合結果之發表是久爲學界所期盼的。這發掘對於以犍陀羅美術爲始的西北印度古代文化史之研究，給予莫大的貢獻。其次是貝格拉姆市，是由阿康先發掘的，他發掘出來的羅馬製品和印度製品等，數量相當多而貴重，引起世界各方的注目。這些有犍陀羅美術的發展訊息的出土品，具體的印證了東西文化交流的史實，得到學界諸多學者的重視。再由格爾修曼在同一地方的考古發掘，更闡明了貝格拉姆市的歷史，他對與犍陀羅美術的繁榮有密切關係的貴霜朝曾作過歷史探究，並試圖提出迦膩色迦年代的新假說。佛榭在戰後不久，還修正了他的犍陀羅美術論的一部份，並發表他以前所作的調查的結果。其他，在最近有圖齊所率領的義大利考古隊，試圖調查發掘史瓦特地方，又有水野清一所組的日本隊也在阿富汗及犍陀羅的遺蹟上作調查發掘，有關犍陀羅美術的資料今後將逐漸地增

加，這是可以預想得到的。

戰後，此地美術的研究，有羅蘭特、羅哈依冉、德魯、因克爾特、馬歇爾等人的卓越成績。羅蘭特在1936年，就主張犍陀羅美術受到羅馬帝國時代的美術的影響，他更把一向被採用的年代論提出來檢討，到了戰後更展開其式樣論的研究。與以佛榭和巴和菲等人爲代表的犍陀羅美術「希臘影響說」相對的是，新提出的「羅馬影響說」。荷依拉從考古學的立場來支持此說，因克爾特也站在稍稍不同的立場，試圖把犍陀羅作品的式樣作分類，並將其年代稍微往後挪，此羅馬影響說也逐漸堅固起來。羅哈依冉女史的研究，對西北印度存在最多問題的時代之歷史，特別是摩突羅的美術與其編年的問題，作了更深入的探討，更是值得注意。關於犍陀羅美術和佛像的起源，展開了有趣的議論，但就作品的式樣來考察，仍有不少未得肯定的答案者。馬歇爾雖然也主張希臘化影響說，但他是立足於考古學上的事實，所以他的見解與佛榭等不同。在塔克西拉發掘報告書中，關於這美術的發生，基於其發掘結果，作了精闢的論述，下了最令人心服的結論。最近，他出版了《犍陀羅美術全史》的大作，這也是他唯一的一部著作，對於這美術的式樣之發展，其論點精闢可謂是執當今之牛耳。其他，對於西北印度的文化史之研究上，坦恩和那拉因的成就也是不容忽視的。

〔參考資料〕 《彌勒下生經》；《法顯傳》；《大唐西域記》卷二；《善見律毗婆沙》卷二；《俱舍論》卷二十六；《道行般若經》卷九；《往五天竺國傳》；《洛陽伽藍記》卷五；羽溪了諦著．賀昌羣譯《西域之佛教》第七章；松本文三郎《印度の佛教美術》；《佛教之美術及び歷史》（《小野玄妙佛教藝術著作集》②）；A. Foucher《Notes sur la géographie ancienne du Gandhara》。

猿貓論爭

中世印度教中，有關神之恩寵（kṛpa）的論爭之一。以羅摩奴闍（Ramanuja；1017～1127）爲開祖的羅摩奴闍派，將强調信愛（bhakti）的羅摩衍那崇拜，融合於吠檀多哲學中，提倡「制限不二論」，並主張絕對歸依（prapatti）主宰神（即毗濕奴），其教義頗爲印度人所接受。十三世紀時，此派分裂成强調信愛的北方派（Vadagalai）與强調絕對歸依的南方派（Teṅgalai）二派。因而有「猿貓論爭」之事發生。

二派中，北方派較忠實於傳統，並使用梵語著述。認爲欲得神的救濟，須藉由信愛與宗教義務的實踐而積功德，如此則能得神之恩寵。如同子猿依母猿而得成長、受保護，因此子猿必須用力抱住母猿。此派即依此而主張「猿論」（markaṭa-nyāya）。

南方派使用泰米爾語佈教，因此較爲民衆化。但其立場較北方派激進，主張唯有無條件的歸依神始能得救濟，如同子貓的成長全賴母貓之給予，子貓係完全被動者，因此唱說「貓論」（mārjāra-nyāya）。此派認爲，要求信愛的實踐需要相當的努力與能力，非一般大衆所能及，而絕對歸依則不拘於種姓階級等，係爲萬人而開。

◉附：Charles Eliot著．李榮熙譯《印度教與佛教史綱》(二)第五篇第二十九章（摘錄）

羅摩拏闍的信徒現在分爲兩派，稱爲登加賴派和伐達加賴派，即南派與北派。創始人有兩個住處，是兩派分裂的一個原因。因爲邁索爾和特里切諾波利二地都能說具有他親口所說的教義知識。眞正的重要分歧似乎是登加賴派即南派傾向於脫離梵文傳統，在實踐中忽視吠陀經典，認爲泰米爾文《納羅伊羅姆》是一部足夠應用的經典。而伐達加賴派即北派雖然不排斥《納羅伊羅姆》，但是堅信吠陀經典的權威。然而兩派都很注意種姓習慣，以及他們的食品在舉行儀式後的純潔性。他們的分歧在於教義方面的微妙問題，特別是關於普羅波提的性質問題。普羅波提是對神表示順從或自我捨棄，這是和巴克帝稍微不同的一種情感，巴克

帝是積極的信仰或虔誠。北派信徒認爲靈魂抓住神，像幼猴抱著母猴不放一樣，而南派信徒則說，神拾起無所依靠的消極靈魂，尤如母貓銜起貓兒一般。

根據北派的說法，毗瑟紐的配偶像毗瑟紐一樣是自生的，應當同樣作爲施恩者加以崇拜。根據南派的說法，她由創造而生，雖然具有神性，但僅是毗瑟紐施恩與人的中間人或媒介。在民間受人尊敬方面更重要的事實是，此派的教派標誌只畫到眉間，而南派則一直畫到鼻端。這兩個關係最密切的教派之間的宗教意見不合，往往極爲劇烈，因此南北兩派經常發生爭吵。他們共同使用神廟，但是在許多地方雙方都聲稱享有唸誦《阿爾伐經》讚神詩的專門權利。他們唸誦讚神詩的主要區別，在於開始唸誦第一首詩時，各派頌揚本派祖師的名號，並且爭論在某一神殿中唸某一首詩是否合法，有時因此而發生武鬥，以及隨之而起的訟訴事件。

兩派各自承認不同的傳承世系，似乎是在西元十三世紀時發生分裂，以毗奈・羅迦阿闍黎和吠檀多・德悉迦二人爲雙方代表。毗奈・羅迦阿闍黎是南派的實際創始人，此派應視爲革新派，因爲他們使用泰米爾文作爲宗教語言時，並不遵循羅摩奴闍的範例。羅迦阿闍黎倡導說，神的恩惠是不可抗拒的，不僅應該以積極信仰而且要以自我捨棄來接受神的恩惠，並且應當完全服從宗教導師的指導。他是十八部「羅訶尸耶」的作者。但是他雖然是制訂南派教義的第一人，而本派卻認爲摩那伐羅・摩訶牟尼（1370～1443）是該派的主要聖人。羅迦阿闍黎的偶像和畫像在南印度可以經常看到，他撰寫有大量注釋和詩歌作品。北派創始人吠檀多・德悉迦出生於建志城，但生平多住於尸利蘭伽姆。他是一名著作很多的作家，特別是撰寫了一部十幕寓言劇，描寫靈魂在毗吠迦（明辨）國王和蘇摩提（智慧）王后的贊助下獲得解脫的故事。

目前兩派分別承認兩名已婚阿闍黎爲各自的首腦，而一切尸摩多教派的阿闍黎則都是獨身不婚者。南派阿闍黎住在丁內末利附近，北派阿闍黎住在庫魯爾地區。他們二人在自己的區域內作定期巡視，享有相當大的教權。在南方，位於特里切諾波利附近的尸利蘭伽姆是他們的主要聖地。在北方，瑟林加帕坦地區內的梅盧科特被視爲非常神聖的地方。

獅子林

位於江蘇蘇州東北的園林路。據明僧道詢重編《獅子林紀勝集》記載，該園係元・至正二年（1342）僧惟則（天如禪師）爲紀念其師中峯和尚（普應國師）而創建。由於中峯原住天目山獅子岩，而其地又多竹林怪石，狀類獅子，故名獅子林。初時範圍較小，屬菩提正宗寺的一部份，爲僧人談禪靜修的處所，後爲方便起見，易名獅林寺。明・嘉靖年間（1522～1566），部份園林被豪家佔爲私園。萬曆二十年（1592）重歸佛門，並改名聖恩寺。清・乾隆十二年（1747）前後曾被時人修葺，並築牆與佛寺分開，同時改名畫禪寺，以後屢經興廢，以迄於今。

相傳園始建時，曾邀得名畫家倪雲林、朱德潤等人共同設計，故園內建築佈局與山石氣勢渾然一體。其面積約一公頃，平面呈長方形，四周有高牆環繞，佈局緊密，東南多山，西北多水。全林以假山洞壑取勝，充分表現元代園林建築的特色。此外，園內珍藏有蘇軾、黃庭堅、米芾、蔡襄等宋代著名書法家的作品。

獅頭山

台灣佛教勝地，位於苗栗縣南庄鄉與新竹縣峨眉鄉分界，海拔最高爲五二〇公尺。山前左有麒麟山、右有象鼻山，林木蒼鬱，中間爲中港溪九曲河流域。清・道光年間（1821～1850），淡水同知李鎮彝見山形酷似獅狀，遂命名爲獅頭山。

光緒十八年（1892），有佛門弟子邱大公，嘗至南庄向原住民買竹、籐、樟腦等，深覺

獅頭山山脈鍾靈，爲隱居修行之佳境，故於晚年隱棲此地，後在山中發現一處天然岩洞，加以整修、建寺，此即獅頭山開山原由。光緒二十三年，廣東興寧人黃炳三渡海來台，因仰慕獅頭山之名，特意來山結庵禮佛。爾後寺庵日增，善男信女日衆，信徒紛紛來此禮佛。山中之主要寺院有元光寺、海會庵、梵音寺、萬佛庵、開善寺等。各寺宇多依岩壁或岩洞建築。

元光寺，又名獅岩洞。寺分上下二層，上層供阿彌陀佛，下層供三聖佛。寺後山林擁翠，寺前視野廣闊，新竹市景歷歷在目。該寺之福海靈塔與超昇寶塔，並稱獅山二塔。

海會庵在獅岩洞右側山坳，爲達明尼所創建，該庵住衆全爲比丘尼，山門正中有彌勒佛、四大天王、觀世音等。

梵音寺又名水濂洞，是獅頭山最北之寺，也是最大的岩洞；洞頂一排岩層，突出數丈，山泉由岩層縫隙滴落，極似珠簾，故名水濂洞。寺由如淨創建，供祀觀世音。

開善寺建於民國十七年，殿中供奉三寶佛。此外，又有靈霞洞、金剛寺等剎。

除佛教寺院之外，獅頭山亦有不少民間信仰之寺廟，如勸化堂、輔天宮、舍利洞等。

瑞光塔

位於江蘇蘇州市西南的盤門內。原爲三國吳·赤烏時普濟禪院塔，建於赤烏十年（247），用以供養西域僧性康。另據傳說，孫權爲報母恩而建此塔（當時高十三層）。後晉·天福二年（937）重修，勅賜銅牌置塔頂。北宋·崇寧四年（1105），奉勅修塔，賜名「天寧萬年寶塔」；宣和年間（1119～1125）重修改爲七層。南宋時塔毀於戰亂，淳熙十三年（1186）重建；此後，又經多次修建。清·咸豐十年（1860）寺毀於兵災，僅存此塔。

現存瑞光塔爲七層磚砌建築，係北宋初期的遺物，高四十三點二公尺，塔身由外壁、迴廊、塔心組成，呈八角形，仿木塔式樣而建，保存唐宋多層塔的風格與結構。

1960年代以來，在維修塔身時，曾發現不少古物。1963年於第一層塔壁內發現二尊木雕佛像，第三層塔心取出石佛一尊及大中祥符年間（1008～1016）磚刻文物若干件。1978年又在第三層塔心磚龕內發現銅質鎏金塔兩座，以及地藏、觀音、如來的銅造像九尊，另有木刻印刷與碧紙金書的經卷一百餘卷，及眞珠舍利寶幢等。

瑞景派（Shwegyin）

緬甸上座部佛教之一派。本山設在曼德勒。在十九世紀末葉的敏東王（Mindon）時代，緬甸佛教發生淨化運動。其時，此派與哆達磨派（Thudhamma）、達婆羅派（Dvara）等，自朱達穆瑪派分出。此三派之宗派意識極爲強烈，均標榜嚴守戒律。尤其是以瑞景（Shwegyin；1822～1878）爲祖師的瑞景派，對於著衣法與所持品，皆嚴格要求恪遵律藏的規定，並節錄五十則律藏中的重要戒條，作爲該派僧侶生活的準則。

瑞巖寺

屬日本臨濟宗妙心寺派，位於宮城縣宮城郡松島町。山號青龍山。又稱松島寺。係圓仁於承和五年（838，一說天長五年）所創建，時爲天台宗寺。鎌倉時代，北條時賴延請入宋僧法身（眞壁平四郎）入寺，改爲禪院，號松島山圓福寺。其後，蘭溪道隆、雲谷宗岫諸僧先後歷住此寺。慶長十四年（1609），伊達政宗重建諸堂宇，改稱今號。此後，本寺成爲伊達氏之菩提所。寬文十三年（1673），雲居希膺應請中興此寺，遂改屬妙心寺。現存本堂、中門、方丈、庫裏等，均爲豪壯華麗的桃山建築。

〔參考資料〕《沙石集》卷十；《元亨釋書》卷六；《延寶傳燈錄》卷二；《本朝高僧傳》卷十九、卷四十五。

瑞大光塔（Shwedagon Pagoda）

緬甸最大黃金佛塔。又名瑞德宮佛塔、仰光大金塔、大金瓦寺。位於仰光北部提恩哥達雅山上，高約一一三公尺，全塔覆蓋金箔，宏偉富麗，爲緬甸式的，與印度的佛塔略有不同，主要分基壇、塔身、相輪（寶冠）三部份。基壇由八面等邊梯形組成，周長四百多公尺；塔身作鐘形覆鉢，頂部相輪，鑲嵌無數寶石，絢爛奪目。整座大塔呈優美的圓弧造形，各部份明確而不分離。

此塔確實的創建年代不詳，但依境內「丹瑪瑞地王石碑」所述，可知十四世紀後半佛塔已經存在。至於最早的起源，傳說是二千五百年前，蒙族兩位從商兄弟所建。據史料記載，兄弟二人於釋尊成道之初，蒙其教化，後獲贈八根頭髮；回國後，依諸天指示，於現今佛塔所在地建塔奉祀。其後，歷代國王累有增建。1362年，白古王朝的頻耶宇王（Binnyau）將佛塔由原來的九公尺增建至二十多公尺。十五世紀後半，信修浮（Shinsawbu）女王以九十磅的黃金塗刷塔頂，並於周圍修建露台，大略完成現在的雛形。十八世紀，貢榜王朝的孟駁王（Hsinbyushin）除擴建外，也獻出等身量的黃金塗刷塔頂，更以寶石裝飾塔頂的金輪。現今的相輪乃1871年，敏東王（Mindon）所獻，飾有數以千計的鑽石及各色寶石。

寺塔主要建於依山丘開鑿的兩段矩形平台上，上段平台高五十公尺，寬二百多公尺，進深二七〇公尺，四邊中央各設有參道通下段平台。參道上覆有華麗的屋蓋，內部橫樑及板壁均彩繪佛傳、佛弟子傳及惡魔等壁畫；下段參道口兩側則安置九公尺高的石獅一對。中央大塔周圍，佛殿、小佛塔、高柱（tagundaing）等鱗次櫛比。就中，四佛殿位大塔基部四方，殿內均供奉巨型的鍍金坐佛，以及數百尊木雕、石雕小佛像，造型莊嚴優雅。高柱主要懸掛祈願文的風旛。另外，塔西北隅有一巨型梵鐘，重四十二噸，乃1778年洗甫興王（Thar-awaddy）所捐獻。據稱第二次緬英戰役時，英人視爲戰利品有意將它運走，途中，因沈入河底而作罷。

二次大戰期間，即1943年二月，寺塔一度遭戰火破壞。現今仍爲緬甸佛教徒的信仰中心。

瑞麗姐勒金塔

雲南德宏地區最古老的佛塔之一。位於瑞麗江畔，係傣族人所建，創建年代不詳。傣語名稱爲「廣姆賀卯」，義爲「瑞麗城首之塔」。除大主塔外，周圍尚有十六個小塔，宛如羣星拱月，非常壯觀。塔基用大小不同的長方青石組成，中層爲正八棱形，塔身呈圓錐體，頂尖置有銅冠，繫有近百個風鈴。全塔羣具濃厚的傣族特色。又，該塔每逢傣族的重大節日，如「趕朶」（趕擺）時，不僅有遠近村寨的傣族羣衆來此朝禮，甚至連緬甸、泰國的僧侶也跋山涉水前來朝拜此塔。

瑜伽（梵、巴yoga，藏rnal-ḥbyor）

印度宗教徒修行方法之一。意譯「相應」。即依調息等方法而攝心，使與正理等相應之狀態。梵語yoga，係源自動詞語根yuj（將軛繫在馬或車上）的名詞，引申而有連接、接合等含義。此語古時見用於《梨俱吠陀》中，及奧義書時代，依調息等觀行法而觀「梵我一如」之理，以與梵合致，與梵結合，此即稱爲瑜伽。其後佛教亦採用此法，以爲總攝修心、修慧之法門。而在佛教各派中，以印度瑜伽行派及我國唯識宗較常使用此詞。

依《解深密經》卷三〈分別瑜伽品〉所述，瑜伽即以奢摩多（止）、毗鉢舍那（觀）爲其主體。就中，「奢摩多」以無分別影像爲所緣，令心極平等寂靜，「毗鉢舍那」以有分別影像爲所緣，於所知義中周遍觀察；又，於見道方面，止觀雙運，以一切法事邊際爲所緣而證得之，於修道方面，更進修止觀平等，至佛果而以所作成滿爲所緣，始轉得清淨法身。此謂以止觀爲主之一切觀行，即稱爲瑜伽。

《瑜伽師地論釋》解釋「瑜伽」之詞義，謂一切乘之境、行、果等諸法，並有方便善巧相應之義，故稱爲瑜伽。對此，圓測《解深密經疏》卷六立境、行、果、教四種瑜伽之別。此中，(1)境瑜伽：謂「一切境無顚倒」等性，與正理、教、行、果相應，故稱瑜伽。(2)行瑜伽：謂一切行更互相順，稱正理，順正教，趣正果。(3)果瑜伽：謂一切果更互相順，合正理，順正教，稱正因。(4)教瑜伽：謂三乘聖教稱正理，順正行，引正果。

又，《成唯識論述記》卷二（本）說「相應」有五義：(1)與境相應：謂不違一切法之自性故。(2)與行相應：謂與定慧等行相應。(3)與理相應：謂安立、非安立等二諦之理。(4)與果相應：謂能得無上菩提果。(5)與機相應：謂得果既圓，利生救物，赴機應感，藥病相應。此說亦是承襲上述《瑜伽師地論釋》之說。

密宗方面，《大日經》等將瑜伽分爲「有相」、「無相」二種。「有相瑜伽」，即心專注於有形相的境緣（如本尊身相等），在所觀想的形相明白顯現於意識中，且恆久專注不散時，即爲得定，由此而入「無分別」定境，爲成就有相瑜伽。「無相瑜伽」，指觀想離言絕相的「心眞實」，從而了悟心眞實，並定心於心眞實上，進入「無相三昧」，此即爲成就無相瑜伽。

密宗經論說「有相瑜伽」爲進入「無相瑜伽」的門徑，以無相瑜伽成就爲究竟。《大日經》卷七云（大正18·54c）：「甚深無相法，劣慧所不堪，爲應彼等故，兼存有相說。」明示有相瑜伽僅係爲不能直接接受無相瑜伽的智慧下劣者所設。一般認爲成就有相瑜伽，只能得治病、驅魔等下等成就。如能進而成就無相瑜伽，才能生延壽、神通等中等以上的功效。

一行《大日經疏》、宗喀巴《密宗道次第論》等書，皆强調修瑜伽須循序漸進，先修有相瑜伽。俟得成就後，於定心中修觀，反觀能見、所見，便能悟自性本空，而入無相瑜伽。《大日經》〈無相三昧品〉中亦曾述及無相瑜伽的觀心法。

又，密教亦盛說「三密瑜伽相應」，謂所作皆與三昧相應，一切皆順正理。《大日經疏》卷三云（大正39·613c）：

「阿闍黎以於瑜伽得決定故，隨有所作，皆與三昧相應。如獻花時，即與花三昧相應，此中本尊明了現前，若奉香燈、塗香、閼伽水等時，亦與香三昧乃至香水三昧相應，一一本尊亦隨事現前。如是一一緣中，皆是入法界門，皆見善知識。旋轉運用皆與理相應，不復臨事稽留方始作觀。當知是人堪作祕密阿闍黎也。究習瑜伽者，謂善修相應法也。謂於三部眞言、上中下成就等事一一通達，皆與正理相應，名善修瑜伽。又於息災法中，即能以此方便增益降伏。或增益法中，即能以此方便降伏息災。於降伏法中，即能以此方便息災增益。隨彼彼相應之法，皆能善分別之，名善修瑜伽。」

此外，行此等瑜伽觀行者，稱爲瑜伽師。此種觀行方法，稱爲瑜伽行。修行瑜伽觀行者之修行階位，稱爲瑜伽師地。密教以三密瑜伽爲宗，故總稱爲瑜伽教。

◉附：印順〈略說罽賓區的瑜伽師〉（摘錄自《妙雲集》下編③）

瑜伽師與罽賓

瑜伽師，即一般所說的禪師。古代的佛弟子，不像晚期的佛教徒，專以禮拜、唱念爲修行。他們除學經（論）持律而外，主要是對人廣行教化，對自「精勤禪思」。禪思（含得止與觀）爲從身心的修持中，實現特殊體驗所必要的。凡修持而得止觀相應，心境或理智相契應的，即名爲瑜伽；瑜伽即相應的意思。瑜伽雖爲佛弟子所必修的，然由於根性、好樂、著重的不同，古代即有經師、律師、論師、瑜伽師的分科教授，即有專修瑜伽的瑜伽師。但是，經師們並非不修禪觀，瑜伽師並非不學經論，這不過各有專重而已。（中略）

瑜伽師

阿毗達磨為論師派，譬喻為經師派。當譬喻瑜伽師，從禪出教而完成經部的宗義時，專修禪觀的瑜伽師——禪師派，還是持行於罽賓山區。其中比較保守（？）的一派，西元四世紀中，盛行於罽賓，由覺賢於408年頃傳來中國，這與羅什所傳的譬喻系禪法不同。依慧遠、慧觀的經序說：覺賢所受學的，有頓漸二禪。漸禪，是罽賓舊有的，遠宗僧伽羅叉，到不若密多羅（又作富若密羅）而大成。經富若密羅、佛陀斯那，而傳與覺賢。頓禪，由曇摩（多）羅從天竺（南印或中印）傳來罽賓，經婆陀羅而傳與佛陀斯那。曇摩羅又從佛陀斯那受漸禪，彼此成相互承學的關係。然覺賢所傳於中國的二道、二甘露門、四義，實為罽賓舊有的漸禪。多用婆沙論義，與婆沙論所說的「修定者」相合。覺賢所傳的禪經，梵語「庾伽遮羅浮彌」，也即是瑜伽行地。這雖是保守於聲聞佛教的立場，而修法與祕密瑜伽者多有類似處。如此一法門，名「具足清淨法場」，即「圓滿清淨法曼陀羅」的舊譯。所修的二甘露道四分，都分為方便道與勝道而修，也與祕密瑜伽者分為生起次第與圓滿次第相合。經中所有術語、修相，多有與祕密瑜伽相同的。慧遠說：達摩多羅與佛大先，「搜集經要，勸發大乘」。罽賓的瑜伽者，在急遽地大乘化與祕密化之中。

大乘瑜伽師

另一派，於西元三、四世紀間，從經部譬喻的瑜伽師中分化出來——「一分經為量者」（《成業論》），折衷於阿毗達磨與譬喻經學，接受大乘空義及真常不空的唯心大乘，發展為迴小歸大的大乘瑜伽師，無著為重要的傳宏者。等到從禪出教，集出《瑜伽師地論》等，後學者也就化成法相唯識學，偏於義理的精究了。推溯大乘瑜伽的淵源，可得二人，即離婆多與彌勒。

大乘瑜伽論，本為瑜伽師從瑜伽觀行中心擴大組織而成。《瑜伽論》的禪觀，總相為遍滿所緣，淨行所緣，善巧所緣，淨惑所緣；這是頡隸伐多傳出的瑜伽綱目。如《瑜伽論》（卷二十六）說：「曾聞佛告長老頡隸伐多：諸有比丘勤修觀行，是瑜伽師，能於所緣安住其心，或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏：於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮。」《瑜伽論》，與《解深密經》〈分別瑜伽品〉，都不出乎這一瑜伽綱目。「曾聞」，是傳說如此，並非——展轉傳來的——《阿含經》所有。頡隸伐多，或譯離婆多、離越、離曰等，是著名的禪師。《增一阿含經》初，讚說四衆弟子各各第一時說：「坐禪入定，心不顛倒，離曰比丘是。」「樹下坐禪，意不移轉，所謂狐疑離曰。」《分別功德論》（中）說：有兩位離曰：一名禪離曰，一名疑離曰。禪離曰（即離婆多），舍衛國六年樹下坐禪，不覺樹的生與枯；受波斯匿王請六年，不知主人的名字，這是怎樣的專精禪思！《增一阿含經》〈頭陀品〉，說離越在祇洹寺，六年不動，坐禪第一。《中阿含》〈發起牛角林經〉，佛讚他「常樂坐禪」。然而這樣的大禪師，古典的《雜阿含經》，沒有說到，這似乎即是七百結集中的上座離婆多。

疑離越，見於律典。《十誦律》說：他見石蜜和麨而不喫石蜜（卷二十六）；見晒鉢有津膩出來，而疑犯宿食（卷三十七）；見羹中有生豆而不敢再喫（卷三十八）。關於飲食方面，非常的拘謹多疑。有部的《雜事》（卷五），也說「疑頡離伐底」，不敢喫豆羹。《五分律》也有不喫石蜜事；說他到極冷的陀婆國，不敢穿屣，因而凍壞了脚趾（卷二十一）。《毗婆沙論》（卷一八一）也說：「臥具喜足，如頡戾伐多。」這是生活刻苦，持戒謹嚴，拘守多疑的大德。

依《分別功德論》說：禪離越與疑離越，都有樹下坐禪，六年不動的傳說。也許本是一人，經律兩記而傳說為二人。從古代的傳記中看，離婆多與罽賓，有著特別因緣。罽賓有離越寺（《智度論》卷九、《大莊嚴經論》卷十

五），是有名的賢聖住處。有人「爲離越作小居處」（舊《雜譬喩經》上）。傳說「罽賓有離越阿羅漢」（《雜寶藏經》卷二），疑離越也曾到過大風雪的陀婆國。離婆多在北方的罽賓，爲一極有名的傳說人物。瑜伽觀行，即由離婆多所傳，應與此人有關。如解說爲離越寺所傳的瑜伽行，也許更爲恰當。然而，這還是遠源的聲聞瑜伽。

彌勒，被稱爲瑜伽論主。無著從兜率天的當來補處彌勒菩薩處，得到大乘的瑜伽，爲從來一致的傳說。《解深密經》的〈分別瑜伽品〉，也是佛爲慈氏（彌勒）說的。這到底是否歷史的事實？這可以從三方面說：

⑴《中阿含經》，釋尊授彌勒菩薩記，爲佛教界衆所周知的釋迦會上菩薩（然或者以爲，這實是七百結集中的大德）。佛滅五百年而大行的大乘，當然會與彌勒有關。《毗婆沙論》（卷一五一）即有這樣的傳說：「佛於一時，與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞，莫能解了。」北印度，對於彌勒的信仰極深，傳說末闡提（或訶利難陀）於陀歷建彌勒像。大乘瑜伽者，推尊爲從彌勒而來，可作爲佛教傳說中的事實。

⑵從瑜伽師（禪師）的傳授說，罽賓確還有彌勒菩薩。彌勒，爲姓；姓彌勒的大乘行者，都可以稱爲彌勒菩薩的。《大智度論》（卷七十八）說：「罽賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵。」在《智度論》傳譯以先，道安即從罽賓的學者，得來傳說。如〈婆須密集序〉說：「彌妬路，彌妬路刀利，及僧伽羅剎，適彼（兜率）天宮。斯二三子者，皆次補處人也。」序說的彌妬路，即共信的兜率天的彌勒。彌妬路刀利，無疑的即是《智論》的彌帝隸力利。考《薩婆多師資記目錄》（《出三藏記》卷十二），在舊記五十三人中，二十三師爲彌帝利尸利；齊公寺所傳中，地位相當的，有沙帝貝尸利。沙爲彌字草書的誤寫；貝爲麗字的殘脫。所以這位彌帝麗尸利禪師，即《智論》的彌帝隸力利，道安序的彌妬路刀利。力與刀，都是尸的誤寫。這位罽賓大禪師——菩薩，應名彌帝隸尸利，即慈吉祥。羅什在長安時，有婆羅門傳說：鳩摩羅陀自以爲「彌帝戾以後，罕有其比」（《中論疏》卷一）；彌帝戾，也即是這位菩薩瑜伽師。依《薩婆多師資記》，爲馬鳴以後，龍樹以前的禪師。這位可略稱爲彌帝戾菩薩的瑜伽師，傳說如此普遍，又爲經部譬喩師日漸大成期的大德，可能與大乘瑜伽的彌勒有關。

⑶上升兜率問彌勒，在無著的心境中，應該是禪觀修驗的事實。在西元四、五世紀，上升兜率見彌勒，在罽賓是極爲普遍的。如《梁高僧傳》說：佛陀跋陀羅，「暫至兜率，致敬彌勒」（卷二）。又羅漢比丘，「爲智嚴入定，往兜率宮諮彌勒」（卷三）。法顯所得的傳說：陀歷國「昔有羅漢，以神足力，將一巧匠上兜率天，觀彌勒菩薩（佛滅三百餘年）」（《法顯傳》）。漢譯《惟曰雜難經》說：世友難羅漢經，羅漢上升兜率問彌勒。這可見，無著的上升見彌勒，並不太離奇。至於說：無著請彌勒下阿瑜陀國，爲無著說《十七地論》。這在晚期的祕密瑜伽行中，悉地成就，本尊現身說法，也是衆所公認的修驗的事實。從無著、世親學系的傳說中，對於彌勒的教授瑜伽論，是一致無疑的。這三者，可能並不矛盾。兜率天有彌勒菩薩的敬仰；罽賓有大瑜伽師彌勒尸利的教授；在傳說中合化，加深了彌勒瑜伽行的仰信。屬於北方佛教的大乘聖典，關於緣起與瑜伽的，都傳佛爲彌勒說，這應該是有歷史內容的（般若經到北方，後分也有彌勒論法）。生長於罽賓的無著，專修彌勒瑜伽（大乘唯識無境的空觀），得到面見彌勒，諮決深義的證驗。《瑜伽論》即在這一連串的彌勒中得來。

祕密瑜伽師

祕密瑜伽，可說是咒師派的瑜伽行，這不但是北印的。然罽賓區的烏仗那：「禁咒爲藝業」（《西域記》卷三）。多氏《佛教史》（二十二，二）說：僧護（羅睺跋陀羅的再傳弟

子，約與世親同時）以前，祕密法都還是祕密流傳，烏仗那人每有修得持明的。咒師與烏仗那的關係，是應該重視的。在祕密瑜伽的隆盛中，罽賓瑜伽師也是極重要的。如善無畏是烏仗那人。傳說為即是龍智（羅睺跋陀羅的再傳）的達磨毱多，玄奘即與他相見於健陀羅東面的磔迦。健陀羅（應為烏仗那，出《大日經供養法》）、勃律，相傳為密典傳來的故鄉。無上瑜伽的時輪金剛，所傳的香跋拉國，實即是健陀羅北方的商彌王國。無上瑜伽的雙身法，據隋・闍那崛多所譯的《大威德陀羅尼經》，北方已有流行，但還被評為「此是因緣，滅正法教」（與大族王罽賓滅法有關）。罽賓瑜伽師的密咒化，為瑜伽師末後的一著。

罽賓的瑜伽師，次第發展，是論師、經師、禪師的次第代興；是由小而大，由顯而密；從淨持律儀，心物平等，向唯心的、神祕的，欲樂為道而邁進。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷二十四；《瑜伽倫記》卷一（上）；《六門教授習定論》；《玄應音義》卷二十二；《大日經疏》卷二；《圓覺經大疏鈔》卷七（上）；《金剛頂經瑜伽十八會指歸》；山崎泰廣《密教瞑想法——密教ヨーガ・阿字觀》；Stcherbatsky著・金岡秀友譯《大乘佛教概論》；Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

瑜伽派

印度六派哲學之一。即主張依據瑜伽修行以達到解脫的學派。此語原係依據瑜伽實修而建立其獨自的形而上學體系之學派的總稱，有許多支派，且各有各自之瑜伽論。然此處但就狹義而言，乃指以傳為巴丹闍梨所著《瑜伽經》為根本聖典的學派。按，瑜伽，梵名yoga，又作踰伽，意譯相應，故此派又名作相應外道。

此派約醞釀於西元前三、四世紀，相傳其後有巴丹闍梨（Patañjali）者，集當時有關瑜伽諸種說法而撰《瑜伽經》（Yoga-sūtra），始確立此派之學說。此學派主張人生是苦，苦的原因在於神我與根本原質（prakṛti）的結合。而兩者的結合係源於無明。若藉由「明知」（viveka）而捨棄無明，則神我自能脫離物質性的束縛，進入獨存（kaivalya）的狀態，恢復其完全性。此即解脫。「明知」的獲得，須藉由苦行、讀誦、念想最高神，及實踐瑜伽八支等方式，從有想三昧逐漸進入無想三昧，當心完全沒有作用時，心的本性自然顯現。

此派在形而上學方面，係立足於數論派的二元論，與數論學派多有雷同，故自古被稱為數論之姊妹學派；此二派常被相提並論，而總稱為「僧佉瑜伽」。但二派之間亦有相異處，如：(1)數論以理論為主，此派以實踐為主。(2)數論於神我自性二元外，不認為有最高神，此派則於神我自性二元上立有自在神（īśvara）。

此外，此派教義的形而上學，與佛教思想亦有頗多關聯，特別是三苦、四諦等基本世界觀。另在認識論方面，與佛教亦有密切關係，《瑜伽經》以心及其作用之概念為中心，亦顯示與佛教的瑜伽行派係同一思想潮流。

另外，關於此派學說，《方便心論》云（大正32・24a）：「是僧伽有八微，所論四大、空、意、明、無明。八自在：㈠能小，㈡為大，㈢輕舉，㈣遠到，㈤隨所欲，㈥分身，㈦尊勝，㈧隱沒。是名瑜伽外道。」又，《大毘婆沙論》卷八十一載，諸瑜伽師染著第三靜慮之樂，不求上地勝妙之功德；《瑜伽師地論》卷二十八敘說邪行所作瑜伽失壞，謂於非法中起法想。故其雖如教精進修行，但一切皆是邪行；二論所說或許皆指該派之事。

《瑜伽經》成立後不久，毗耶沙（Vyāsa，廣博仙人）為之作註，九世紀時瓦遮斯帕提米須拉（Vācaspati-miśra）作複註；及至近世，註釋又相繼問世。然在教團方面，此派今已甚為衰微。

◉附：黃心川〈瑜伽的八支行法〉（摘錄自《印度哲學史》第十章）

瑜伽是一種宗教哲學，它的倫理思想是和它的宇宙觀、認識論和宗教實踐密切不可分的。主要表現在八階段的行法之中。

古典瑜伽把瑜伽分爲行瑜伽與智瑜伽兩種。前者主要對自律行爲，如善惡、苦樂、愛憎、欲求等等和身體的活動，如坐法、控制呼吸等的修煉，稱爲外修法；後者是對道德、身體和精神等綜合修煉，尤其重視禪思的活動，稱爲內修法。它分爲八個階段的實踐或八支分行法：(1)禁制（夜摩，yama），(2)勸制（尼夜摩，niyama），(3)坐法（āsana），(4)調息（調整呼吸，prāṇāyāma），(5)制感（pratyāhara），(6)執持（總持，dhāraṇa），(7)禪定（靜慮、禪那，dhyāna），(8)三昧（等持、三摩地，samadhi）。前五支被稱爲外支，著重對道德和身體的訓練；後三支稱爲內支或總稱爲總制（saṃyama），著重對精神的訓練，現分別闡述如下：

(1)禁制：音譯爲夜摩，包括五種禁戒：（甲）不害（非暴力ahiṁsa），對生物的不傷害；（乙）眞實（satya），思想和言論符合眞實；（丙）不盜（asteya）；（丁）不淫（梵行，brahmacarya）；（戊）無所有（aparigraha），不貪圖別人的所有或捨棄一切所有。實行五戒所得的結果是和愛、思想和言論的通順、財富的獲得、精力充沛、洞察過去和未來。上述五戒是一般人必須遵行的「大誓戒」（mahāvrata），不受身份（種姓）、場所、時間、習俗等等的限制，這和耆那教的五戒大致是相似的。

(2)勸制：音譯尼夜摩，義爲勸戒、遵行。這是積極的道德規定。包括五個方面：（甲）清淨（śauca），對身體、食物的清淨稱「外淨」。對內心汚濁的清淨稱「內淨」；（乙）知足（輕安，santoṣa），不求自己份外的東西；（丙）苦行（tapas），耐受飢、渴、寒、暑、坐、立等苦楚，遵守齋食、巡禮、苦行等等誓戒；（丁）讀誦（ısvādhyaya），努力學習經典，念誦聖音唵（Om）；（戊）念神（śvara praṇidhāna），敬信自在天，奉獻一切。遵行上述規定的結果是：身淨可以遠離執著，心淨可以直觀梵我，知足可以獲得無上福樂，苦行可以獲得超自然力，敬神可以獲得神佑。

(3)坐法：身體的姿勢要保持穩固，輕鬆裕如，精神平安。《瑜伽論》列舉坐法有十餘種，如蓮花坐、英雄坐、吉祥坐、杖坐、卍字坐等等；以後在訶陀瑜伽中特別發展了這種坐法。

(4)調息：調整呼吸，《瑜伽經》認爲調息有吸氣、呼氣和止息三種作用，要注意氣息在身體內外出入的範圍（處），呼吸之間的間隔（時），呼吸的次數（數），呼吸要長而細微，逐步進入禪定的境界。

(5)制感：制止心或認識的各種活動。使感覺器官與相應的對象分離，把認識活動置於心的控制之下。

(6)執持：心專注或凝聚一處，不使馳放，專注點可以是身體內的一處，如臍、心臟、鼻尖、舌端等；也可是外界的對象，如月亮、神像等等。

(7)禪定：亦稱靜慮，進一步使上述專注或凝聚的對象和心相統一，主客觀融合，在禪定開始時，心只能瞑想到對象的一個部份，最後才能想到全體。

(8)三昧：是瑜伽實踐的最後目標，在三昧的境界中，心與對象冥合爲一，主客觀完全融合，那時「心如虛空，只有對象的光輝」，在心中呈現出了「睿智或淸辨智（分別知）」，這種智也稱爲「法雲三昧」，從而獲得解脫。

三昧是瑜伽修持到達的最後境界。古典瑜伽首先把三昧分爲有智三昧（有想或有心三昧，saṁprajñāta samādhi）和無智三昧（無想或無心三昧，asaṁprajñāta samādhi）。前者是瑜伽行者專注或集中於某一對象，使心傾向於某一種限定的狀態，這樣的限定可使苦樂等等煩惱的情意作用逐漸減少，塵世的繫縛得到鬆弛；後者已經沒有專注或集中的對象，心的

一切變化和作用都已斷滅。他們把有智三昧又分成下列四種：

⑴粗考三昧（有尋三昧，savitaka samādhi）：修行者專注於某一粗大的對象，把心和粗大對象等同起來，這種對象反映在想念中還伴有種種的名稱和意識。例如專注於原初物質（自性）所展現出來的五粗大原素（地、水、風、火、空）或凝注的月亮、神像等等。

⑵細考三昧（有伺三昧，savicāra samādhi）：修行者專注於某一精細的對象，把心和對象等同起來，這些對象常常被時間、空間、因果等等所限，或者賦有某種屬性。例如專注於五細微原素（色、聲、香、味、觸）等，這比前一個階段已前進了一步。

⑶歡喜三昧（ānandānugata samādhi）：瑜伽派認為，上述粗大和細微的原素還屬於外界的對象，是構成原初物質「三德」中的憂德、闇德，攝伏喜德取得統治地位的結果。反之，當喜德攝伏憂德、闇德取得統治地位時，便顯現為統覺、自我意識、意、五感覺器官、五行動器官等。這些統覺、自我意識等等屬於主觀能照作用方面，如果瑜伽行者專注或念想於喜德佔統治地位的統覺、自我意識等等時，他們便直接和立刻體驗到像「我很喜歡」等心理感受，那時客觀的外界對象便與主觀的統覺、自我意識、意等等冥合為一，這樣，修持者的三昧境界又進了一層。

⑷自存三昧（asmitānugata samādhi）：當修行者進一步專注、想念於喜德佔主導地位的自我意識等等本身，並把修行者心的本身和自我意識本身等同起來，那時在心中引起「我存」的直接體驗，最後喜德之情悄然斷滅，主客觀完全融合，便進入了自存三昧的境地。

通過上述有智三昧的四個階段後，可以進入無智三昧的境地，至此，既捨棄了外界種種的對象，又斷滅了心的遷流不息的作用，但是瑜伽派認為，有智三昧或無智三昧只是抑制或斷滅了修行者現行的心智作用，還沒有斷滅在輪迴中過去行為（業）所留下來的種種潛伏的勢力或印象（種子）。因之他們又提出了有種子三昧和無種子三昧的境界。《瑜伽經》在有、無種子三昧境界中再把三昧改為等至（定，samapatti），把有種子三昧稱為有種子等至，無種子三昧稱為無種子等至，這可能受到佛教四禪定的影響，但是兩者的涵義並無實質的改變，所謂有種子等至是指在業報輪迴中潛勢力或印象仍在起著作用的境界，它又分為粗考等至（有尋等至，savitarka samapatti）、細考等至（有伺等至，savicāra samapatti）、非粗考等至（無尋等至，nirvataka samapatti）和非細考等至（無伺等至，nirvacāra samapatti）四個階段。所謂無種子三昧是指人的煩惱已盡，過去行為（業）所留下來的潛勢力或印象已經徹底斷滅，不再受繫縛，心的一切作用受到抑制或斷滅所達到的境界。

《瑜伽經》認為妨礙修持瑜伽的有十四種障礙：(1)病，(2)惛沉，(3)疑惑，(4)放逸，(5)懈怠，(6)欲念，(7)妄見，(8)不能進入瑜伽的境地（不入地），(9)不能專注，⑽痛苦，⑾膽怯，⑿戰慄，⒀呼吸不規則，⒁動亂。達到成就要修五事，即信、勤、念、定、慧，這和佛教的五精進是一樣的。

《瑜伽經》第三章專門闡述了通過瑜伽實踐所獲得的超自然力或神通。印度宗教中講神通的很多，但瑜伽和佛教一樣，不把神通本身看作是一種目的，而是達到解脫的一種手段。《瑜伽經》列舉的超自然力有八種：(1)能變極小，(2)能變極輕，(3)能變極大，(4)能到達要到的地方，(5)能實現所希望的事情，(6)能獲得一切自由，(7)能支配世界的生滅和秩序，(8)能隨意阻止一切的發展。這和《方便心論》所記相同，《方便心論》卷六說：瑜伽外道有「八自在，㈠能小，㈡為大，㈢輕舉，㈣達到，㈤隨所欲，㈥分身，㈦尊勝，㈧隱沒。」瑜伽的「八自在」和佛教的「六神通」（即天眼通、天耳通、宿命通、他力通、神足通、漏盡通）也有類似之處。關於印度瑜伽和我國氣功中的「特異功能」在目前科學界中有著很多的爭議，

我認爲就《瑜伽經》和《方便心論》所述純然是荒誕不經之談。

〔參考資料〕 《十住毗婆沙論》卷三；湯用彤《印度哲學史略》；黃懺華《印度哲學史綱》；金倉圓照《インド哲學史》；Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

瑜伽經（梵Yoga-sūtra）

瑜伽派（印度六派哲學之一）的根本經典。由四章一九四經構成。原始編纂者相傳是紀元前150年的巴丹闍梨（Patañjali）。

本書爲關於修行方法之系統性著作。分爲四章，內容如下：(1)三昧章：內述禪定之性質與目的。(2)修持章：內述達此目的之方法。(3)變化章：內述神通。(4)獨存章：內述解脫。此書在第三章之末本已完畢，第四章可能係後來加入，因爲其中有攻擊佛家法相唯識之說。

《瑜伽經》之主要註釋，爲毗耶沙（Vyasa，即「廣博仙人」）所作。此人約活躍於紀元後四世紀。此註釋在後世又另有甚多疏解之作，較重要者有博闍、婆恰斯巴提密斯拉，與毗笈那比丘（識比丘）等三人之所撰。其中，識比丘對前人所說頗加批評，且有意調和瑜伽與《奧義書》之理論。

◉附：黃心川《印度哲學史》第十章（摘錄）

瑜伽學說最系統的闡述見於鉢顚闍梨（Patañjali）所編著的《瑜伽經》（Yoga-sūtra），因此有人認爲鉢顚闍梨是瑜伽派的創建者。關於鉢顚闍梨的生平我們知道的不多。有人認爲他是西元前一世紀人，但也有人認爲是另外一個人。現行的《瑜伽經》共一九四個簡短的經，分四章：第一爲三昧章，中述三昧的性質、類別和目的；第二爲方法章，述入定的手段和方法；第三爲超自然力章（神通），述修持所獲的神通及其種類；第四爲獨存章，述修持最終獲得的目的——解脫。由於這書中曾批判過佛教一切有部的「四論師說」和瑜伽行派的「三界唯心」和「自證分說」，並且援引過耆那教《眞理證得經》和數論《金七十論》的觀點，因此很多學者認爲《瑜伽經》不是一個時代的產物，第四章明顯地是後人增補的。編纂的年代大約在西元300至500年之間。西元500年左右毗耶娑（廣博仙人，Vyāsa）對《瑜伽經》作了註釋，《數論經》連同毗耶娑的註釋被稱爲《瑜伽論》（Yoga-śāstra）。《瑜伽論》對於《經》作了比較系統的註解，是公認爲權威和古典的著作，這個《論》與數論的關係很密切，自己公開宣稱是《數論的解明》（Sāṃkhya-Pravacana），但是我們明顯地可以看出有著很多不同的地方。在毗耶娑以後又出現了很多評註和複註，其中重要的有九世紀伐遮塞波底．彌室羅（語主）所寫的《眞理明晰》（Tattvavaśāradī），十一世紀菩闍提婆（Bhojadeva）對《瑜伽經》所作的註釋《菩闍提婆評註》（Bhojavṛtti），但此註對《瑜伽經》的思想並沒有重要的發揮。十六世紀吠若那比柯宿（識比丘，Vijñānabhikṣu）對毗耶娑註所作的《瑜伽複註》（Yoga-vārttika）以及闡發他自己思想的教科書《瑜伽學說精要》（《攝瑜伽精髓》，Yyogasārasaṁgraha）。識比丘是吠檀多一元論的著名理論家，他力圖綜合吠檀多和數論——瑜伽的哲學，並對伐遮塞波底．彌室羅的觀點進行了批評，十八世紀那喬吉跋陀（Nāgojībhaṭṭa）再作了《評註》。此外還有大量對《瑜伽經》或《瑜伽論》所作的解釋書籍，在這裏就不再一一列舉了。

瑜伽行派（梵Yogācāra）

印度大乘佛教二大學派之一。係與中觀派對立的學派。以《解深密經》、《瑜伽師地論》爲思想根據，主張行「瑜伽行」的唯識說，故名爲瑜伽行派或唯識派，又稱瑜伽宗。此派在印度，分裂爲有相唯識派與無相唯識派。傳到中國後，則形成法相宗（或稱唯識宗、慈恩宗）。

此派在印度之成立與發展的時期，約在西元四至八世紀間，大約屬於印度佛教的中期。在教義方面，此派將一切法作組織性的分類，構成其精密的認識論、心理論與實踐論。其學理上的成立，受大乘中觀派與小乘部派（尤其是說一切有部）的影響頗鉅。

此派在印度發展數百年。其間，學者輩出，著述甚多。茲將主要學者及代表性著作，略述如次：

此派之開祖相傳是彌勒。相傳西元四、五世紀時，彌勒在印度宣說《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《辯中邊論頌》、《大乘莊嚴經論頌》等書，提倡唯識中道之旨，開瑜伽派之基礎。其後，無著稟其教旨，著《攝大乘論》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨集論》等書，爲此派學說奠定堅實之基礎。無著之弟世親又撰《攝大乘論釋》、《辯中邊論》、《唯識二十論》、《唯識三十論頌》、《十地經論》、《大乘百法明門論》、《大乘五蘊論》、《六門教授習定論》等書，盛弘彌勒、無著之學。世親之門人陳那，亦爲一代名匠。師倡導瑜伽論，作《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》、《觀所緣緣論》、《無相思塵論》、《入瑜伽》等書，闡揚此派學說。又製《集量論》、《因明正理門論》，爲因明學開展出新方向。同時又有親勝、火辨二大論師詮釋世親之《唯識三十論頌》。

不久，德慧、安慧、護法、難陀、淨月、勝友、最勝子、智月等人，各製《唯識三十論頌》之釋論，宣揚三界唯識之義。其中德慧於《三十頌釋論》外，撰有《隨相論》。安慧爲德慧門人（一說德慧之師），別著《大乘阿毗達磨雜集論》、《大乘廣五蘊論》等論。又有護法，住中印度那爛陀寺，著有《觀所緣緣論釋》、《成唯識寶生論》、《大乘廣百論釋論》等書，且曾破中觀派法師佛護、清辯等人之學說。難陀除《三十頌釋論》之外，又作《瑜伽師地論釋》。淨月造《阿毗達磨集論釋》及《勝義七十論釋》。

勝友、最勝子及智月三師皆護法之門人。其中，最勝子等別製《瑜伽師地論釋》、《菩薩戒品廣註》（西藏所傳）。其時又有無性著《攝大乘論釋》，註《攝大乘論》；親光撰《佛地經論》，以詮釋《佛地經》；德光撰《五蘊論疏》（西藏所傳，藏Phuṅ-po lṅaḥi rnam-par ḥgrel-pa）、《菩薩地註》、《菩薩戒品疏》等書。又，護法之門人有戒賢，住那爛陀寺，盛唱瑜伽唯識之學；玄奘入竺時，其年事已達一〇六歲，玄奘親就之學，稟承其教。此外，又有法稱，爲陳那因明學之重要推展者，在因明學上有重要貢獻。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第四節（摘錄）

無著、世親以後，大乘學說內部有了鮮明的分立，主要有兩派：一是瑜伽行派，一是中觀派。

瑜伽行派是從無著、世親這個系統下來的，重要的典據是《瑜伽師地論》。「瑜伽師」是漢譯名，從藏譯看，原名是「瑜伽行」，所以一般稱這派爲瑜伽行派，簡稱瑜伽派，爲了避免同六派中瑜伽派相混，還是稱瑜伽行派。與此同時，有些學者自稱要以龍樹、提婆學說爲典據，恢復其學說的本來面貌，實際上對龍樹、提婆之學已有很大發展，這就是組成的中觀學派。中觀、瑜伽兩派，在重要學說上都是對立的，儘管有人想調和兩家，仍無濟於事，後來的發展，愈趨分裂，始終未能統一。

瑜伽行派應從世親的傳承說起。在世親時，那爛陀寺已經建立，他本人是否在該寺主持過講壇，已無可考，但他的一派學者，主要是在該寺活動，這是可以肯定的。那麼，世親這一派的傳承是怎樣的呢？這個世系，一直是不明瞭的，在中國傳世親學的學者有好幾家，前有菩提流支、眞諦，後有玄奘，他們對此也都沒有明確的說法。流支所譯《金剛仙論》（即《金剛經論》註），論末附註云：《金剛經論》是世親作，《金剛經論註》是世親弟子金剛

仙作，輾轉三傳至於菩提流支云云。此說不是出於流支本人，只是後人的一種說法，未必可信。玄奘譯了《三十唯識論》，還譯了十家的註（不是十家分譯，而是把十家的註糅合一起譯的）名《成唯識論》。他的門人窺基作《成唯識論述記》，在初發論端裏，說到有關十家的一點情況，從中多少可以看出十家與世親的一些關係。十家中，親勝、火辨二家是與世親同時的，後八家與世親時間相距有一百多年，他們是否世親的弟子，《成唯識論述記》都未談到，只說到德慧是安慧的老師，另外還提到勝友、最勝子、智月與護法有師承關係。至於親勝、火辨、德慧、護法與世親之間的關係，就不清楚了。《述記》記載十家情況如下：(1)護法（世親後），(2)德慧（世親後，安慧之師），(3)安慧，(4)親勝（世親同時），(5)難陀，(6)淨月（安慧同時），(7)火辨（世親同時），(8)勝友（護法門下），(9)最勝子（護法門下），(10)智月（護法門下）。總之，從上述記載的十家，還看不清世親的世系。

西藏在這方面倒有比較詳細的記載，說世親以後有四大家：

(1)**安慧**：他和世親的年齡相差很大，據西藏所傳的神話，安慧原是世親講學時在那兒聽講的一隻鴿子，後來轉生南印度，七歲時，又重到世親處受學，可見兩人年齡的懸殊了。還說，安慧對世親四科學說中的毗曇科特別擅長，這個說法倒是符合事實的，安慧確實對世親關於毗曇的著作，有很多註疏。例如，《俱舍實義疏》，分量相當大，有藏譯本，漢譯略本的殘卷是在敦煌卷子中發現的。其後此註，還由他弟子滿增重疏，名《隨相疏》，流行很廣，在西藏幾乎成了佛學的重要參考書。另外，他又糅合《阿毗達磨集論》和師子覺的註釋而成《雜集論》（師子覺為無著的弟子）。作此論的目的是為了補救人們對《俱舍論》的攻擊，雖是糅合成書，但對世親學說已有所發展。實際上，安慧的著作還不限於註疏毗曇的幾種，他還有《大乘莊嚴經論疏》、《辯中邊論疏》、《三十唯識論釋》等等。此外，對《小品寶積經》也有釋，漢譯名《寶積經論》。

(2)**陳那**：也是南印度人，婆羅門姓。他不在十家之內，主要是傳世親因明方面的學說。此外，他對《俱舍論》也有註。同時對《小品般若經》也有註釋，漢譯名《圓集要義論》，是個頌本。關於因明的著作，重要的有八部，稱為「因明八論」。

(3)**德光**：主要是傳世親的律學，現存著作有他對《瑜伽師地論》開頭幾品的註，又有菩薩地的〈戒品〉註。另外，他對聲聞乘的律也有綱要性的著述，名《律經》（此處的經，指略詮的體裁，即綱要），是說一切有部的律，後來很盛行，凡學有部戒的都以它為主。因他對瑜伽行派及有部的戒都有發明，也算一家。不過玄奘對德光是抱有歧視態度的，從《大唐西域記》記載有關德光的事情可以看得出來。後來義淨去印度，倒很推崇他，說他「再興律藏」。

(4)**解脫軍**：這一家在漢譯中連名字也沒有，西藏說他是傳世親的般若學的。他除傳《金剛般若論》外，還傳《現觀莊嚴論》。《現觀莊嚴論》有藏譯本，後世傳說是彌勒作的，同《大智度論》一樣是解釋《大品般若》的。玄奘時還不知道有此書，可能是後出的。西藏認為解脫軍有這方面的著作，所以也算一家。

從西藏所傳的材料看，世親的世系有此四人，至於他們的年代，與世親有無直接傳承關係等等，還是不清楚。不過世親之學，因有這些人，而得到發揚光大，從而形成一個與其他學派相對立的一派，這是很明顯的。

◉附二：高崎直道著．李世傑譯〈瑜伽行派形成史〉（摘錄自《唯識思想》第一章）

瑜伽行派的歷史，如由以前的研究來說，不詳的部份尚多，學者之間的解釋亦不一致。這裏，只舉最確實之部份來看。瑜伽行派的唯識理論，是由無著之《攝大乘論》始成體系化。無著才是以有機的方法把三性說和阿賴耶

識說統合起來，而對入唯識性之實踐（＝瑜伽行）給與理論基礎的；同時，亦以包含此三部門之唯識說，爲大乘最勝之敎義，而作爲一切大乘敎說的基礎。無著之說，由其弟世親繼承，世親更使「識之理論」發展，於是，唯識說乃告完成。其學說之基本，可見於《唯識二十論》和《唯識三十頌》。世親以後，識之理論，在認識論上更加精密，又以與其他學派論爭之情況爲背景，因而促進了因明學的發達與獨立。

據說，無著是從兜率天的彌勒菩薩承受唯識說的。由此來看歷史事實的時候，就生出了彌勒論師的實在說。其論據是說：無著於其《攝大乘論》所引用的《大乘莊嚴經論》或《中邊分別論》等，必有無著從前代所繼承的論典，而其論典應有其著者，於是將其著者歸屬於彌勒的。在歷史上，除了彌勒之外，並不知有其他之人物，故有認爲將無著以前的瑜伽行派之論典，皆暫定爲彌勒之名義，這種見解亦可成立；同時，將一切的著作暫歸於事實上之編纂者無著，這個看法亦可成立。不過，假如認爲，因無著的出現而突然形成了瑜伽行派，這是太勉強的；應該要推測爲，在無著以前仍有相當長期的瑜伽師之傳統。這些瑜伽師們，是以北印度有部系之敎團爲母體，而因在實踐上之要求，接受了龍樹所確立的空性說而大乘化的。他們想在歷來的瑜伽行體系上，確立大乘瑜伽行，因而造了後來成爲〈菩薩地〉原型之綱要書。與此相對，從來的瑜伽行，便叫做「聲聞地」。〈聲聞地〉之瑜伽行理論，另外又成爲《解深密經》中〈分別瑜伽品〉之精髓。此經是把大乘瑜伽行實踐之唯識觀，最初表明出來的重要經典。一方面，〈菩薩地〉是標榜大乘敎說＝菩薩藏之總攝而名爲「攝大乘」的。此主張亦被《大乘莊嚴經論》所繼承，至無著之《攝大乘論》而告完成。瑜伽行派，是由爲其母體的「有部」之體質而來，它與龍樹之徒不同，而以包括三乘爲任務。基於此立場，以聲聞地、菩薩地爲中心，企圖編集《瑜伽師地論》。再以它爲〈本地分〉而加上了〈攝決擇分〉以下四分，於是，完成了瑜伽行派的基本原典。《解深密經》，也可把它認爲是：由每問題所作成的，相應於此〈攝決擇分〉之製作而編集爲現在的樣子。還有，與《大乘莊嚴經論》同一的作者又造《法法性分別》與《中邊分別》二論，完成了構成唯識說之個別理論。《大乘莊嚴經論》以瑜伽行派之體系與大乘說之組織化爲其目標；《法法性分別》是辨別雜染（法）與清淨（法性），並論從雜染到清淨之轉依；《中邊分別》是對空性的解釋，並以給三性說一主體的意義爲主題，這是準備結合三性說與識說的重要論典。另有《阿毗達磨經》，但此經現在散佚而不傳，故其內容，無法知道。

《攝大乘論》以前的瑜伽行派歷史，筆者把它推定爲大體是經過上來所述的情形。《大乘莊嚴經論》以下三書，在西藏所傳中，認爲是彌勒菩薩所作。《瑜伽論》在中國說是「彌勒菩薩說」；在西藏則說是「無著造」；現在的學者，一般都認爲是無著以前的作品，而先成立〈本地分〉，〈攝決擇分〉以下則是後來所作的；但也有說是無著之時所成立的。

如上所述之經過，究竟是發生在歷史上的什麼時候？關於世親的年代，現在從他與笈多王朝二王之交涉的事實看來，可推定爲五世紀後半是其晚年，所以把它認爲：400至480年左右，是最有力的說法。無著是世親的長兄，他們的年齡差距，可能相當大，所以無著的年代，可能是在380至460年左右。

這個年代的推測，如從有關瑜伽行派經論的漢譯年代來看，究竟有沒有矛盾？先從漢譯年代來說，最古老的是：曇無讖的《菩薩地持經》的翻譯（414以後）和求那跋摩所譯的《菩薩善戒經》（424～431之間）。此二書是〈菩薩地〉的異本，曇無讖譯的內容大體是與〈菩薩地〉相同，但求那跋摩所譯的就比較接近古形，或者可認爲這個（求那跋摩譯的）就是〈菩薩地〉的原型也說不定。從此二書的傳入

來說，曇無讖是於405至410年間取得此書的，而求那跋摩在396年已離開了北印度，所以在這396至410年之間，就已成立了〈菩薩地〉的原形，而且可推想在那時候，五部全體當已存在。

其次，有求那跋陀羅所譯出的屬於《解深密經》一部之《相續解脫地波羅蜜了義經》，以及《相續解脫如來所作隨順處了義經》，其年代，可認爲與443年《楞伽經》的譯出，大體爲同一個時候。這二本經的開始寫出，有一點兒變則，決非獨立的經典，它們在形式上，類似在《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中的引用，可能是從該書選出來寫的。如果是這樣的話，這就可以成爲確認在430年左右〈攝決擇分〉已存在之資料。一方面，《楞伽經》在其內容上，雖是與唯識說持有密切之關係，但在無著的著書中，則完全沒有引用，就是在世親的著書中，於其《釋軌論》中，以無經名而被引用的，是到現在爲止所知的唯一之例。另一方面，有與世親《三十頌》極其類似的學說，被推定爲是在《楞伽經》以前所出現的教說（佛說），這是一個麻煩而且難解的問題。在目前，只好把這個問題，認爲是：《楞伽經》的作者位置於瑜伽行派之邊緣，而在正統上不太被知的，但此問題還須要再檢討。

世親的著作漢譯最早的，是由菩提流支所譯的《唯識二十論》和《十地經論》（510年左右）。一方面，無著的主著《攝大乘論》最早的漢譯，爲由北魏·佛陀扇多所譯的論本兩卷。譯出年代是如此的散亂無次序，這是表示著漢譯者在眞諦以前尚不熟知有唯識說的體系，只以順手拿到的集起來翻譯而已。眞諦的生年，是499年，當時是世親後繼者們的活躍期，所以，眞諦所譯出其著作的陳那或德慧可能都還在世。或許在此時期，瑜伽行派才開始以一學派之存在而爲世人所知的吧。

◉附三：高崎直道著·李世傑譯〈近代的唯識思想研究〉（摘錄自《唯識思想》第一章）

明治時代，輸入了近代歐洲印度學的研究方法與研究成果以後，隨著印度佛教的歷史與原典研究的進展，對唯識思想的評價也逐漸變化了，而其變化的出發點，是在於有關唯識思想之諸經論之梵語原典的發現、校訂本的刊行和西藏語譯的研究。如法國烈維（Sylvain Lévi）所刊行的《大乘莊嚴經論》（1907）及《唯識二十論》與《唯識三十頌安慧釋》（1925）。另一方面，比利時的普辛（Louis de la Vallee Poussin）也曾經一面研究《中論》或《入菩提行經細疏》等中觀派的典籍，而一面著手於藏譯或漢譯之俱舍、唯識之研究，將漢譯的《俱舍論》與《成唯識論》譯爲法語（1923～1931、1928～1929），把日本傳統的唯識的基礎介紹給歐洲的世界。以這兩位學者的業績爲端緒，新的唯識學的研究，在日本也突然興盛起來了。尤其是上述的安慧釋，與漢譯《成唯識論》皆是對世親《三十頌》的一種註釋，但由於它（安慧釋）有與護法不同的解釋或學說，其研究乃形成了對傳統教學的批判的原因。

最早表示關心於唯識說的人，是宇井伯壽（1882～1963）。宇井於1916年在英國劍橋留學時，受了普辛（Poussin）的工作指導，發表了〈關於「唯識」的原語〉的論文。而於其論文中，指出：(1)於《入菩提行經細疏》中可發現相當於「唯識」的vijñaptimātratā之語，(2)耆那教白衣派的哈里巴得羅（Haribhadra）的著書中所引用的偈文乃是《唯識二十論》的第一頌，此中（第一頌中）亦可看出vijñapti-mātrā之語。其次，宇井乃於1921年，發表了〈作爲歷史人物之彌勒及無著之著述〉。這是論述唯識學說之歷史的最早期論文，同時，也主張彌勒之歷史的實在性。在這一點，此論文在唯識思想的研究上，引起了很驚人的影響力。在法相宗的傳承上，彌勒被確認爲是天上的菩薩，而宇井對此傳承認爲有歷史事實的反映，而設想了有同名的論師之存在。宇井以諸論的漢譯年代或中國的傳承爲材料，將始自彌

勒論師的唯識說的傳統，推定爲彌勒（270～350）、無著（300～380）、世親（320～400）之年代，而對於龍樹（150～250）以後的大乘佛教的歷史，給與一個大體上的目標。後來，宇井也推定了到玄奘爲止的諸論師的年代（1928），這些在後來都成爲《印度哲學史》編年的基礎。宇井更以新的眼光，嘗試了《成唯識論》的再檢討（1928），繼之，他透過法相宗所排斥爲錯誤的眞諦譯的諸論的文獻研究（1931，《印度哲學史》第六册），根據《攝大乘論研究》（1932），終於斷定爲：眞諦所傳的舊譯之唯識說才是傳述無著、世親的眞實意趣，而玄奘所譯是含有後世經過改變的新學說等內容。這個見解，與傳統以法相教學爲宗旨的學者之間，引起了一個很大的論爭。

宇井的學說，是根據近代研究的方法，對於傳統的看法，採取一種根本的批判，而其結果所趨，倒對眞諦所傳的學說，給了一種絕對性的評價。後來學者的研究，乃闡明說：眞諦的唯識說有如來藏思想的混入，同時又指出：宇井的唯識說本身，是傾向於如來藏緣起說的。關於彌勒的實在性問題，一時也得到國際學界很多學者的贊同，但在今天，包含其否定說的另外一種解釋，却變成了很有力的看法。其他，關於世親的年代，與其說是「四世紀說」，毋寧說「五世紀說」，是比較有力的看法。不過，宇井的各種研究，對於唯識說的研究，形成了很大的牽引力，是任何人都不能否認的。

與宇井並行，對唯識說研究有貢獻的另一位學者，是山口益（1895～1976）。山口直接受教於烈維，而其成果主要是《中邊分別論》之安慧釋梵文本的校訂等三部著作（1935）。在這以前，山口先幫助佐佐木月樵之工作，出版了《唯識二十論》的諸譯對照（1924），又對《攝大乘論》的論本漢譯四本，附上西藏譯出版（1929）。其他，主要乃將西藏譯大藏經中所傳諸論典介紹於世人，又以中觀派清辯之「唯識說批判」爲材料而撰有《佛教之有與無的對論》一書。山口將藏譯的唯識說的重要性，提示給日本的唯識說研究者。因此，後期印度佛教研究的進步，若說全是他的功績，也不爲過。此外，在唯識說的原典研究上，有南條文雄的《入楞伽經》（1923）、荻原雲來的《菩薩地》（相當於《瑜伽師地論》卷三十五至卷五十）之校訂出版（1936），這些是戰前的研究成果而應加以列舉的。在外國方面值得一提的有比利時的拉莫特（Lamotte）的《解深密經》（1935）或《攝大乘論》（1935）、《大乘成業論》等，是依據西藏譯和漢譯之研究。

二次大戰後，宇井、山口兩位碩學，還是唯識研究的先鋒，出版了很多種原典研究，並有很多學者繼起研究，盛況空前。

◉附四：楊白衣〈瑜伽行派之文獻〉（摘錄自《大乘佛教二系的研究法》）

唯識學說至世親大成，世親以後，出現很多論師，對無著、世親的論書，加以註釋，或組織學說，發展爲瑜伽行派。此中，較知名而有著作現存的重要論師，有：陳那、德慧、無性、德光、護法、戒賢、最勝子、調伏天等。瑜伽行派有二流派，即「有相唯識派」（Sākāravādin）與「無相唯識派」（Nirākāravādin）。陳那、無性、護法、戒賢、最勝子是屬於前者。德慧、安慧、德光（？）、調伏天屬於後者。關於這，請參考山口博士〈中觀派中觀說的綱要書〉（《大谷大學研究年報》第二輯）、菅沼晃氏〈寂護之識論〉（《東洋大學紀要》〈文學部篇〉第十八集）。

有相唯識派之始祖——陳那，係印度論理學史上，大成新因明的學者，有《集量論》，及歸納《八千頌般若》要義之《圓集要義論》；唯識方面有《觀所緣緣論》，是部值得注目的著作。又《掌中論》，漢譯作陳那之著作。對此，西藏譯作爲聖提婆（Ārya-Deva）之著作。關於本書，有杜曼斯教授與宇井博士研究及長澤實導博士的〈漢譯二本對照西藏譯手量

論註和譯〉(《智山學報》第四輯)。關於陳那的著作,詳見宇井博士〈陳那著作的研究〉。關於《集量論》等佛教論理學,現在有武邑尚邦、北川秀則、梶山雄一、服部正明、戶崎宏正等人深加研究。《觀所緣緣論》是論破極微所成的認識對象(所緣),主張所緣是唯識的論書。是部窺見唯識構造的重要論書。梵語原典未被發現,有西藏譯與漢譯二本(眞諦譯與玄奘譯)。西藏譯有調伏天之註釋書,漢譯有護法之註釋書——《觀所緣緣論釋》。研究書有山口益博士將本論附調伏天之註釋日譯,復還元梵語而發表的《觀所緣緣論之原典解明》(《世親唯識之原典解明》所收)。

屬於陳那系統的無性論書有《大乘莊嚴經論》之註釋與《攝大乘論》之註釋。又出自此系統的護法,有《成唯識寶生論》、《成唯識論》、《觀所緣緣論釋》之三書。此外,護法對聖提婆的《四百論》加以註釋、有《廣百論釋論》之著作。這只有漢譯,而無梵語原典及西藏譯。這究竟什麼理由則不明,實在遺憾。護法的教學,由玄奘傳到中國後,發展爲法相宗。戒賢是護法的弟子,有《佛地經論》之著作。本書有西藏譯和漢譯,及西尾京雄教授的日譯研究(《佛地經論之研究》,破塵閣,西元1940年),又作《瑜伽師地論》、《阿毗達磨集論》之註釋的最勝子,傳說也是護法弟子。

無相唯識派的始祖——德慧有《釋軌論註疏》、《緣起初分分別廣疏》二書的著作,但只有西藏譯。德慧另有一部對《俱舍論》註釋的《隨相論》(漢)。安慧是德慧的弟子,著作有《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《阿毗達磨集論》、《唯識三十頌》、《五蘊論》等註釋。此外,又有《大寶積經論》(漢、藏)、《俱舍論實義疏》(藏)等很多註釋書。他是無相唯識派的重要論師。德光有:《五蘊論釋》、《菩薩地註》、《菩薩戒品疏》等著作。關於這,請參考豐原大成氏《關於德光論師之教學》。調伏天是繼承安慧系統,而對世親的《唯識二十論》、安慧的《唯識三十頌釋論》,各作了註釋。此外,另有因明方面的釋論。

其他,作《大乘莊嚴經論》註釋的智吉祥、利他賢,作《五蘊論》註釋的地親、作《成業論》之善慧戒等,都是瑜伽行派後期的學者。

瑜伽師地論(梵 Yogācāra-bhūmi,藏 Rnal-ḥbyor spyod-paḥi sa)

一百卷。彌勒菩薩說,唐・玄奘譯。收於《大正藏》第三十册。舊傳佛涅槃後九百年,彌勒菩薩下降中印度阿踰陀國講堂,爲無著菩薩宣說五部大論(《瑜伽師地論》、《分別瑜伽論》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》、《能斷金剛般若波羅蜜多經論》),《瑜伽師地論》即爲其中最根本的一部論。

本論的梵文原本,以前只存在〈菩薩地〉部份,這已於1930至1936年間由日本・荻原雲來校訂印出,1936年印度・羅睺羅更於西藏薩迦寺發現本論梵本,錄寫歸印,已有部份刊行。

本論在唐譯以前,已經有幾種部份譯本:

⑴《菩薩地持經》,十卷,曇無讖於北涼・玄始三年到十五年間(414～426)譯出,相當於唐譯本論第三十五至五十卷前半〈本地分菩薩地〉。

⑵《菩薩戒本》,一卷,曇無讖譯,相當於本論第四十至四十一卷〈本地分菩薩地戒品〉。

⑶《菩薩善戒經》,九卷,求那跋摩於宋・元嘉八年(431)譯出,相當於〈本地分菩薩地〉和《地持經》大同,但另有〈序品〉。

⑷《優婆塞五戒威儀經》,一卷,求那跋摩譯,這是《菩薩戒本》的異譯。

⑸《十七地論》,五卷(已佚),眞諦於梁・大寶元年(550)在富春譯出,相當於本論第一至三卷〈本地分五識身相應地〉和〈意地〉。

⑹《決定藏論》,三卷,眞諦於梁代(一作

陳・永定元年到太建元年間，即557～569）譯出，相當於本論第五十一至五十四卷〈攝決擇分五識身相應地意地〉。以上皆本論的部份異譯。

本論另有西藏文譯本，總題《瑜伽行地》，區分前十二地（二十六卷）、聲聞地（二十卷）、菩薩地（二十二卷）、攝決擇（四十三卷）、攝事（二十二卷）、攝調伏、攝異門、攝釋（都不分卷），共八部份。題爲無著造。收在《西藏大藏經》〈丹珠爾〉中。

本論的譯者唐・玄奘爲求取本論全文赴印遊學，從戒賢得到了傳授，回國後，即於貞觀二十一年（647）五月，於弘福寺翻經院開始傳譯。當時列席譯場的，有名僧靈會、靈雋、辯機、文備、神泰等二十餘人，到二十二年五月譯完。次年（649）七月，又在大慈恩寺翻經院譯出《菩薩戒羯磨文》一卷（本論第四十、第四十一卷的一部份）。同時譯出《王法正理論》一卷（本論第六十一卷別譯）、《菩薩戒本》一卷（本論第四十卷末及第四十一卷的別譯，和曇無讖譯《菩薩戒本》及求那跋摩譯《優婆塞五戒威儀經》的前半相同）。在這以後不空於天寶十二年到大曆九年間（753～774），譯出《佛爲優塡王說王法政論經》一卷，和玄奘譯《王法正理論》大同。

本論題名「瑜伽師地」，瑜伽譯云相應，並有一致、和合等義。依《瑜伽師地論釋》，本論說三乘行者（即瑜伽師）所觀的境、所修的行、所證的果位（即瑜伽師地），互有方便善巧、相應的意義，故總以瑜伽師地爲名。

本論內容大別五個部份：第一〈本地分〉，五十卷（從第一卷到第五十卷）；第二〈攝決擇分〉，三十卷（從第五十一卷到第八十卷）；第三〈攝釋分〉，二卷（從第八十一卷到第八十二卷）；第四〈攝異門分〉，二卷（從第八十三卷到第八十四卷）；第五〈攝事分〉，十六卷（從第八十五卷到第一百卷）。此中〈本地分〉是全論的基本部份，把瑜伽師所依、所行的境界區分十七地，以詳說三乘觀行的根本事相，因此本論舊有《十七地論》之稱。後四分是釋論，以決擇解釋論本兼及經律的要義。

第一〈本地分〉，廣分別十七地。(1)五識身相應地，就前五識的五方面說：①自性，是了別色、聲、香、味、觸五境；②所依，是五根與意根及一切種子阿賴耶識；③所緣，是五境；④助伴，是俱有相應的心所；⑤作業，是了別自境。(2)意地，就第六、第七、第八三識說，也有五方面：①自性，是心、意、識；②所依，是意及一切種子阿賴耶識；③所緣，是一切法如其所應；④助伴，是具有相應的五十三種心所；⑤作業，有共不共業；和前五識相同的是共業，特殊的是不共業。由此更用色聚、相應品等十門以解釋其義用。這是因爲一切諸法依識而起，以識爲體，識法最勝，故先建立以上二地。

(3)有尋有伺地，(4)無尋唯伺地，(5)無尋無伺地：尋是（思或慧）於所對境粗略推求；伺是（思或慧）於所對境詳細審察。在欲界及色界初靜慮的根本定和它的未至定，都有尋、伺，是爲有尋有伺地。靜慮中間即在初靜慮和第二靜慮間的中間定，只有伺而無尋，是爲無尋唯伺地。第二靜慮以上七地的根本定及近分定，都無尋伺，是爲無尋無伺地。這三地都用界、相、如理作意、不如理作意、雜染等起五門加以說明，並分別闡明這三地的有漏、無漏諸法。

(6)三摩呬多（等引）地，就定地說，有五方面：①總標，有靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、等持（空、無願、無相三三摩地等）、等至（五現見、八勝處、十遍處、四無色、無想、滅盡定等等至）四種三摩呬多；②安立，只此等四種是三摩呬多地，欲界的心一境性不在其內；③作意差別，有了相作意等七種根本作意及緣法作意等四十種作意；④相差別，有所緣相、因緣相、應遠離相、應修習相四種相，又有自心相、外相、所依相等三十二相；⑤略釋諸經宗要，依經總釋解脫等三種定義。

(7)非三摩呬多地，即修定中未能如法，一切散亂，自性不定，有十二種相。這兩地總攝一切定非定位所有諸法。

(8)有心地，(9)無心地，都用地施設、心亂不亂、生不生、分位、第一義五門建立。其中五識身相應、意、有尋有伺、無尋唯伺四地是有心地。無尋無伺地中，無想定、無想生及滅盡定是無心地，其餘是有心地。但依第一義建立，只無餘依涅槃界中，阿賴耶識永滅，是無心地。(10)聞所成地，是於五明處聽聞解了，包括其中內明處有事施設建立相、想差別施設建立相、攝聖教義相、佛教所應知處相四種相；醫方明處有於病相善巧、病因善巧、已生病斷滅善巧、已斷病後更不生方便善巧四種；因明處有論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法七種；聲明處有法施設建立相、義施設建立相、補特迦羅施設建立相、時施設建立相、數施設建立相、處所根栽施設建立相六種；工業明處有營農工、商估、事王、書算計度數印、占相、咒術、營造、生成（畜養）、防邪（裁縫等）、和合（調解鬥訟等）、成熟（成熟飲食）、音樂十二種類。

(11)思所成地，是於自性清淨、思擇所知、思擇諸法三種相相應善巧。其中自性清淨是審諦思惟所聞諸法的道理等，有九種相；思擇所知是思惟決擇一切所應知的法義，於有法了知有相，於非有法了知無相；思擇諸法是思惟決擇經文和偈頌的法義。(12)修所成地，是修道中於四處、七支相應善巧。四處是修處所、修因緣、修瑜伽和修果，這四處又可分攝爲生圓滿、聞正法圓滿、涅槃爲上首、能成熟解脫慧、修習對治（瑜伽）、世間一切種清淨、出世間一切種清淨七支。(13)聲聞地，闡明聲聞的種姓、發心、修行和得果。有四瑜伽處：初種姓瑜伽，第二數取趣（補特迦羅）瑜伽，第三安立瑜伽，第四世出世瑜伽。

(14)獨覺地，闡明獨覺的種姓、發心、修行和得果。獨覺原攝於聲聞類，今只略說獨覺種姓、道、習、住、行五種相。(15)菩薩地，闡明菩薩的種姓、發心、修行和得果，分四持瑜伽處：初持十八品，總明菩薩所學之法，叫作初持瑜伽處。第二持四品，是隨初持所學法而起修，叫作隨法瑜伽處。第三持五品，由修習而成滿，叫作究竟瑜伽處。第四持一品，重明以前諸品次第的意義，叫做次第瑜伽處。(16)有餘依地，闡明有餘依涅槃有三種相。(17)無餘依地，闡明無餘依涅槃有三種相。

依《瑜伽師地論略纂》所說，此十七地可以境、行、果三種相攝。即前九地是三乘境，其中由於一切法以識爲體，故五識及意二地是境體；尋伺三地有上下粗細的不同，是境相；等引、非等引、有心、無心四地有定散隱顯的分別，是境用。次六地是三乘行，通修三慧行，故聞、思、修三地是通行；三乘都隨機修法，成就自乘，故聲聞、獨覺、菩薩三地是別行。後有餘依、無餘依二地是三乘果。

第二攝抉擇分，對於本地分中的問題加以抉擇，並抉發本地分所沒有詳述的深隱要義。分十二大段：

(1)抉擇五識身相應地意地，先以略義十門建立阿賴耶，闡明唯識的道理；後以廣義六門解說六善巧，闡明法相的道理。

(2)抉擇有尋有伺等三地，初雜抉擇，分辨睒摩因饒益衆生而稱爲法王以及大海水鹹等因緣。次正抉擇煩惱雜染、業雜染和生雜染。

(3)抉擇三摩呬多地，初雜抉擇，次引經解釋，次抉擇修定三種因緣及六順出離界修定法，次抉擇四靜慮及四種修定法等。

(4)抉擇非三摩呬多地，闡明十二種不定地和十二種不定地的對治法。

(5)抉擇有心地，言諸心差別而轉，略由五相：①由世俗道理，②由勝義道理，③由所依（阿賴耶識）能依（七轉識），④由俱有，⑤由染淨建立，並加以解釋。

(6)抉擇無心地，說由七種因緣，心不得生。

(7)抉擇聞所成慧地，初釋歸依，次釋沙門、婆羅門的差別，次釋欲、有、梵行三求，次釋內明，次雜抉擇聞所成慧地的義理。

(8)抉擇思所成慧地，初就四種思議等五門雜抉擇，次就有色無色、有見無見等二十九門分別。

(9)抉擇修所成慧地，闡明聲聞乘相應的作意和大乘相應的作意等十六種修。

(10)抉擇聲聞地及獨覺地，只抉擇聲聞地，初就成立無種姓等七門分別，次辨聲聞種類，次辨四聖諦等，次分別律儀，次聲聞行果，後雜抉擇。

(11)抉擇菩薩地，先次第抉擇前三持瑜伽，後引《寶積經》解釋十六法門以及一切菩薩行果等。

(12)抉擇有餘依、無餘依二地，分別二種涅槃界中離繫、壽行、轉依、住等多門差別。

第三攝釋分，解釋十七地有關諸經特別是《阿含經》的說法和解釋的儀則，初明說法應知的五分，次明解經的六義。第四攝異門分，略釋十七地有關諸經特別是《阿含經》所有諸法的名義差別。第五攝事分，略攝十七地有關的三藏特別是《雜阿含經》等衆多要事義。初闡明契經事，次明調伏事，後明本母事。

本論抉擇分等四分，引用多種舊籍，如本地分思所成地引《法句經》本母釋，攝抉擇分菩薩地引《小品寶積》及《解深密經》的本母釋，攝事分引《雜阿含經》本母釋等，又釋異門分實即《阿含經》的釋名。

本論的印度舊註，現存的有：漢藏文譯本《瑜伽師地論釋》，最勝子等造（藏譯本不題作者），漢譯本唐・玄奘譯。藏譯本缺譯人名，舊錄或作勝友譯。卷首有歸敬序，次總釋《瑜伽》一論的大綱，分所爲、所因、名義、宗要、藏攝、釋文六門，釋文門中更略釋十七地的名義。據玄奘法師說這部釋論大約有五百卷（見《瑜伽論記》卷一上），現只翻譯了一卷。這是《瑜伽》註疏中最古的一種，後來的註疏，大都採用它。此外印度舊註，還有僅存藏文譯本的《菩薩地釋》、《菩薩戒品釋》，都是德光所造。前一種是燃燈吉祥智、戒勝同譯，後一種是慧鎧、智軍同譯。又《菩薩戒品廣釋》，勝子造，勝友、慧鎧、智軍譯。又《菩薩地釋》，海雲造，寂賢、戒勝同譯。其次，中國的註疏，現存《瑜伽師地論略纂》，原十六卷，唐・窺基撰，這是《瑜伽》從第一卷到六十六卷的註釋，卷首依《釋論》作歸敬序，次依釋論用敍所爲、彰所因、明宗緒、顯藏攝、解題目、釋本文六門料簡。又《瑜伽論劫章頌》一卷，唐・窺基撰，全文都是七言頌，共三十六頌半，乃是將《瑜伽》卷二中有關劫的名目、次第、數量及成住壞空四時期和始終名義結成頌文以便記誦的。

又《瑜伽論記》，四十八卷，唐・道（遁）倫集撰，在第一卷首，也依《釋論》和《略纂》用敍所爲等顯六門發端，和《略纂》大同，本文採集玄奘門下景、泰、備、基四大家及餘師十餘家之說。《瑜伽師地論義演》，四十卷，今存二十二卷（後半雜入澄淨科文），唐大安國寺沙門清素於貞元十七年（801）撰述，卷首略釋《瑜伽》的名義，次用敍起論因、彰說論意、明論宗體、藏乘所攝、辨總別題、依文製釋六門料簡。此外敦煌本《瑜伽師地論分門記》（已印出六卷）、《瑜伽論手記》（已印出四卷），都是唐・法成所講述，聽者筆記，前一種是大科，後一種是略解，並有對照藏文本註出異義。又有《瑜伽師地論敍》，二卷，近代歐陽漸撰，全敍分作總略、五分、十要、十支、十系、緒言六項。以上都是研究本論的參考要籍。本論的註疏已佚的有二、三十種，其中重要的有惠景《疏》二十卷、神泰《疏》十卷、文備《疏》十三卷、元曉《疏》四卷、憬興《疏》十卷、《釋論記》三十六卷、行達《料簡》一卷、智周《疏》四十卷、太賢《纂要》三卷、《古迹記》四卷、極太《羽足鈔》五卷等。（黃懺華）

◉附一：高崎直道著・李世傑譯〈瑜伽行派的形成〉（摘錄自《唯識思想》第一章）

瑜伽師到底是什麼？所謂瑜伽是指：包含禪、三昧、念佛（觀佛）等廣義的精神統一的

修行方法，所以佛教的修行者都是瑜伽師；不惟是佛教，連印度教的諸派亦多半以瑜伽作爲獲得解脫的一種手段，同時又以與神合一（瑜伽）爲其目的，所以在道理上，這些都可以叫做Yogācāra，但這裏所謂的瑜伽師是指佛教內部特定的一羣人。與此特定一羣人有密切關係的論典，乃有《瑜伽師地論》（Yogācārabhūmi）。玄奘所譯一百卷的這個龐大的原典（《瑜伽師地論》）它到底是不是成於一時、一人呢？這是從來就有問題的。據傳承看，有一種說法是：無著上兜率天從彌勒菩薩受授此論；又有一種說法指出：彌勒每夜降下到阿瑜底耶（Ayodhya）的無著住所，爲無著講述此論，後來無著在大衆面前講述而成爲此書（《瑜伽師地論》）。於是，在中國都以此論是彌勒菩薩說的，在西藏卻傳承說：著者是無著。應如何解釋這兩個傳承，是學者意見分歧的所在。不論如何，以《瑜伽師地論》爲所依之論典而傳承的，即是這裏所說的「瑜伽師」，亦即是瑜伽行派，這是可認定的事實。

Yogacarabhumi即是瑜伽實踐的諸階梯的意思，同時，亦可解爲是瑜伽實踐者所到達的諸階段的意思，漢譯和西藏譯都採取後者，但在內容上，還是前者的意思比較容易了解，即：《瑜伽師地論》的本地分是包含有被叫做《十七地論》的十七個階梯。其中，最初的兩個（五識身相應地和意地）是寫著通常的意識構造（結構），其次的七地（有尋有伺地乃至無心地）是禪定的諸階段，以上前半九地，是瑜伽行者所觀的內容（境）。其次的三地，是相應於三學，這是相當於修行的準備階段（加行）。其後是隨應於修行者根機的三乘的階位（聲聞地、獨覺地、菩薩地）和得果的二種涅槃地（有餘依和無餘依），如此完結了十七地的階段。這個後半八地，如此，可認爲是包含「行」和「果」的諸階位與路線（道）。所謂的三乘，在佛教修行者，是確定性的「道」的存在方式，除此以外，並沒有其他的，所以這個論典，可知是想在包括佛教所有一切修行體系的壯大構想之下所組織的。倒過來說，瑜伽師是等於佛道修行者的意思，並沒有大乘或其特定羣類的意思，因之，如要將《瑜伽師地論》作爲傳承者的瑜伽師的特殊性看，那是要從別的一面來考察才行。

在漢譯大藏經中，與此《瑜伽師地論》有同樣的原名的經典，另外有兩種，一種是西晉・竺法護譯的《修行道地經》，而其序裏面，明記著：「偸（瑜）迦遮復彌經，晉名修行道地。」這是根據古代安世高所譯《道地經》所增廣的，而在基本上，它是包含著不淨觀及其他觀法與其基礎的身體論等實踐的引導書。從內容看，我想《小道地經》（後漢・支曜譯）也是同一名的典籍。

另一種是東晉・佛陀跋陀羅譯的《達摩多羅禪經》，這在譯序的末尾，也記載說：「庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地。」這個典籍依照譯名可知是禪的引導書，而達摩多羅是其著者名。（前記《修行道地經》的著者，也被認爲是衆護。要之，所謂的Yogācārabhūmi（瑜伽師地論），是廣用於各種瑜伽綱要書的名稱，有時候也似乎會舉出著者的名稱來區別。）

◉附二：袴谷憲昭著・李世傑譯〈歸屬於無著造之論典〉（摘錄自《唯識思想》第二章）

如據西藏譯或玄奘譯的形態來看，現行的《瑜伽師地論》，在全體上，雖是表示它的組織是相當的統一，但其中之五部（sde lṅa）各別，到底還是保持著各自之獨立要素的；因之，與其說是把《瑜伽師地論》全體看做是一個均等的文獻，毋寧把其內容各部當做是一一獨立之論典，來處理比較好，這在文獻史上是更有益的。五部中，關於最後三部的區別，其配列的順序，西藏譯與玄奘譯是相反的。下面，想以西藏譯爲中心，並依布頓之記載，來說明五部各自之內容。（關於五部之稱呼，先揭出依布頓之西藏語名稱，次再記錄與西藏譯相對應的玄奘譯名。）

(1)Saḥi dṅos gshi（D. Nos.4035，4036，

4037）〈本地分〉（卷一至卷五十）。

相應於這個西藏譯及漢譯名稱的原梵文題名，現在仍然不知。然而，於〈攝抉擇分〉中，把此部指爲Saḥi dṅos gshi（本地分）之名稱，實際在使用著，所以此部被叫做如此的名稱，是確實的。由此兩譯名稱，此部的原題，可推測爲Bhūmimaula、Bhūmimula等，但是認爲Bahubhūmika，可能是針對西藏譯本（D. No.4035）珂羅版中的sa maṅ po的這種臆測，可說完全是一種大誤會。所謂的sa maṅ po是形成此部實質上的大綱十七地中，除了二地的其他十五地，簡單把它叫做「多地」（sa maṅ po）而已，只不過是如此，把這當做此部全體的名稱，是不值得考慮的。此部亦簡稱爲Yogacarabhumi（瑜伽師修行階位的意思），或由其形成大綱之修行階位的數目，亦叫做「十七地（Sa bcu bdun、Saptadaśa-bhūmi」。Yogācara-bhūmi的名稱，在由同名的瑜伽師們所作的先行文獻中，也是知道的；故從此部成立史的觀點看，也是重要的。所謂「十七地」，可能是爲要與此先行文獻區別起見，由獨自的十七階位而命名的。被認爲由眞諦所譯出的《十七地論》（此論現已不存）乃是此系統之名稱。Saḥi dṅos gshi的名稱，可能是指：意識著其餘四部皆附上bsdu ba（攝，samgrahaṇi）字而被呼叫時的基本典籍的稱呼。

那麼，此部是《瑜伽師地論》全體的基本之重要部份，佔了全體的一半。形成其綱要的所謂十七地是指：(1)五識身相應地，(2)意地，(3)有尋有伺地，(4)無尋唯伺地，(5)無尋無伺地，(6)定地，(7)不定地，(8)有心地，(9)無心地，(10)聞所成地，(11)思所成地，(12)修所成地，(13)聲聞地，(14)獨覺地，(15)菩薩地，(16)有餘依地，(17)無餘依地。據布頓看，此中，(1)至(2)是描寫作爲修行基礎的心的本性（rten gyi raṅ bshin），(3)至(5)是寫心的作用方式（rten gyi ḥjug tshul），(6)至(9)是寫心的諸狀態（rten gyi skabs），(10)至(12)是寫修行本身（spyod pa），(13)至(15)是寫階段的結果（gnas skabs kyi ḥbras bu），(16)至(17)是寫究竟的結果（mthar thug gi ḥbras bu）。玄奘譯的〈本地分〉是由上面的這個順序而構成的，但在西藏譯，則把(13)「聲聞地」和(15)「菩薩地」配置於(17)後面。不過，在本質上，這與玄奘譯並無不同。

那麼，此「聲聞地」及「菩薩地」，在歷史上是各自獨立並行的，這是周知之事。尤其是「菩薩地」的別行本，老早已在流行，見漢譯的同系異本，如曇無讖譯《菩薩地持經》（414～433年譯）及求那跋摩譯《菩薩善戒經》（424～431年譯）之存在而得知之。又，此二種漢譯，同時是在表示著「菩薩地」被認爲是經典的。此「菩薩地」之原典，早已由荻原雲來校訂出版，而近年又由達特（N. Dutt）基於別的寫本而刊行了校訂本。再者，「聲聞地」的原典，也由修克羅（K. Shukla）校訂出版。對以上之原典，如再加上由巴達且里耶（V. Bhattacharya）五識身相應地到(5)無尋無伺地之梵文校訂本等原典的話，〈本地分〉之相當多的部份，已可由原典而得知之。

(2) rNam par la dbab pa bsdu ba（D. No.4038）〈攝抉擇分〉（卷五十一至卷八十）。

此原典，由《阿毗達磨集論》（Abhidharmasamuccaya）之引用，而已可知爲Viniscayasaṃgrahanı。此部是除了〈本地分〉中(14)「獨覺地」之外的其他十六地各地的意思，把它確認（viniścaya）而集成（saṃgrahaṇı）的。眞諦譯的《決定藏論》，是相當於確認(1)至(2)五識相應地及意地處之前面一半之部份譯。眞諦譯與玄奘譯之比較研究，已由宇井伯壽做過。與後續的三部同樣，〈攝抉擇分〉之梵文原典，仍未得知，故希望能加上西藏譯去考察。

(3) gShi bsdu ba（D. Nos.4039，4040）〈攝事分〉（卷八十五至卷百）。

原題由「菩薩地」等之引用而被確認爲Vastusaṃgrahaṇı。這個情形的vastu，是表

示瑜伽行派之根本典籍，而聚集它的，乃是〈攝事分〉。這在西藏譯，大體分爲二，各依其珂羅版，前者的vastu指經典（sūtra），後者指律典（vinaya），是明瞭之事。這兩者在玄奘譯，則相當於「契經事」及「調伏事」。但在玄奘譯中，叫做「本母事辨攝」之處，在西藏譯是發現不出來的。因之，布頓認爲：相當於「本母（matrika abhidharma）事」的乃是《瑜伽師地論》全部。然而，佔此二分中大半經典之vastu，可預料與《雜阿含》（Saṃyuktāgama）最有密切關係，欲探出瑜伽行派之根本典籍時，這也可能提供我們很好的資料。

(4)rNam graṅs bsdu ba（D. No.4041）〈攝異門分〉（卷八十三至卷八十四）。

此原典亦由「菩薩地」之引用，可確認爲是Paryayasaṃgrahaṇī。這是把經典中所說同義異語（paryāya），從善惡兩方面取出來說明的。

(5)rNam par bśad pahi sgo bsdu ba（D. No.4042）〈攝釋分〉（卷八十一至卷八十二）。

惟有此部，原題不被確認。一般認爲是Vivaraṇasaṃgrhaṇī，然始終是不出臆測之範圍。這是集成了經典解釋法的，在這個意思上看，與vivaraṇa比較起來，《釋軌論》原典中所用的vyākhyā，比較好也說不定。

布頓總括以上的「地」五部，而說：五部中，(1)和(2)是表示聖典（gsuṅ rab）的意思（don），(3)和(4)是表示聖典的典據（gshuṅ），(5)是表示聖典的解釋法（bśadtshul）。這五部全體，不管無著有否涉及其編纂，總是一個包含新舊各層的龐大文獻而被叫做「網羅性的論書」（rgyas pahi bstan bcos）。

〔參考資料〕 韓清淨《瑜伽師地論科句·披尋記彙編》；《佛典研究（續編）》（《世界佛學名著譯叢》㉘）；《唯識典籍研究》(二)、《唯識學的論師與論典》（《現代佛教學術叢刊》㉚、㊻）；楊白衣〈新羅の學僧道（遁）倫の「瑜伽師地論記」の研究〉；宇井伯壽《瑜伽論研究》、《梵漢對照菩薩地索引》。

瓶（梵kalaśa）

指以陶或金屬等製造，用以容水等的器物。又作缾。梵語音譯作迦羅奢；又作軍持（梵、巴kuṇḍika，藏riltshags）。

迦羅奢，又作羯羅舍、羯攞賒、迦攞始，意譯寶瓶、賢瓶，或略稱瓶。是用來盛五寶、五香、五藥、五穀及香水等，以供養佛菩薩等的器具。《大日經》卷二〈具緣品〉云（大正18·11a）：「次具迦羅奢，或六或十八，備足諸寶藥，盛滿衆香水，枝條上垂布，間插華果實，塗香等嚴飾，結護而作淨，繫頸以妙衣。」其種類，依瓶頸所附之瓶帶顏色而分，有青帶瓶、黃帶瓶、赤帶瓶、白帶瓶、黑帶瓶等。又，此瓶因能生福德、如意滿所願，故亦稱德瓶、功德瓶、如意瓶、滿瓶等。

至於另一譯語「軍持」，又作君持、軍遲、軍挺、軍遲、君遲、鍕鋳、君稚迦、捃稚迦等，意譯澡瓶、瓶，即水瓶。《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》以其爲千手觀音四十手持物之一。又，胎藏界曼荼羅諸尊中，中臺八葉院之彌勒菩薩、觀音院之毗俱胝菩薩及不空羂索菩薩、蘇悉地院之十一面觀自在菩薩，及外金剛部之火天等，皆持軍持。其種類，分爲淨、觸兩種，《南海寄歸內法傳》卷一〈水有二瓶〉條云（大正54·207c）：「凡水分淨觸，瓶有二枚。淨者咸用瓦瓷，觸者任兼銅鐵。淨擬非時飲用，觸乃便利所須。淨則淨手方持，必須安著淨處，觸乃觸手隨執，可於觸處置之。」此外，水瓶爲比丘十八種物之一，爲使攜帶方便，或製袋以裝之，名爲瓶袋。

關於瓶之種類，若依其材料或用法來分，種類頗多。如《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷一舉出金瓶、銀瓶、銅瓶、玻璨瓶、鐵瓶、木瓶、瓦瓶等七種；《摩訶僧祇律》卷十六亦舉麨瓶、石灰瓶、鹽瓶、草屑瓶、石蜜瓶、𥿢瓶、屑末瓶、酥瓶、油瓶等名稱。此外，胡瓶係胡人所作，瓶頂仿照金翅

鳥頭，如千手觀音四十手中所持者即是；華瓶是插鮮華、人造華以安置於佛前等之瓶子，有大、小兩種；舍利瓶爲納置舍利之瓶子。

◉附：〈五瓶〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

五瓶，密教造壇修法時，安置於大壇四隅及中央的五個寶瓶。又稱五寶瓶。《陀羅尼集經》卷一（大正18・787a）：「取五寶瓶各受一斗，（中略）將其華瓶從東北角安一瓶，東南角安一瓶，西南角安一瓶，西北角安一瓶，正中心安一瓶。」寶瓶之安置，本應具十八乃至百餘瓶，否則至少應備六瓶。六瓶指壇上五瓶與壇外一瓶。壇外一瓶是行者出入並引入弟子之際，擬灑淨其身之用。今專就修法壇上之莊嚴，故單云五瓶。

瓶中盛裝五寶、五穀、五香、五藥等二十種香藥，五瓶香水表如來之五智。繫在瓶頸的綵帛（瓶帶）顏色不同，其安置之次第亦異。如金剛界壇以白帶瓶置於中央，赤帶瓶置於東，黃帶瓶置於南，青帶瓶置於西，黑帶瓶置於北。胎藏界壇則以白帶瓶置於中央大日座，黃帶瓶置於西南，赤帶瓶置於東南，青帶瓶置於西北，黑帶瓶置於東北。配置時，有始自東北或東南之別，始自東北者，稱丑寅瓶；始自東南者，稱辰巳瓶。

在傳法灌頂之道場，結誦大日、普賢、彌勒、除蓋障、離諸惡趣之印言時，順次加持白、赤、黃、青、黑帶五瓶（稱五瓶加持），後由大壇移至正覺壇（小壇）時，取瓶於曼荼羅周圍行道三匝（稱五瓶行道），然後以瓶中香水次第灑在受者頂上。亦即誦大日眞言時，灑白帶瓶之水於受者頂上；誦普賢眞言時，灑赤帶瓶之水於受者之頂右；誦彌勒眞言時，灑黃帶瓶之水於受者之額上；誦除障礙眞言時，灑青帶瓶之水於受者之頂後；誦離諸惡趣眞言時，灑黑帶瓶之水於受者之頂左。此儀式即表灑五智法水，令受者成爲佛灌頂之法王子。

依《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷一載，最上等之瓶，量高二十指，腹闊十六指，頸高五指，口寬八指。瓶之種類有金、銀、銅、玻璨、鐵、木、瓦等七種。其中，息災、增益及灌頂應用金瓶、玻璨瓶、瓦瓶，降伏調伏及阿修羅法應用銅瓶，諸忿怒法應用銀瓶、鐵瓶、木瓶。又，息災法用白色瓶，增益法用黃色瓶，敬愛法用赤色瓶，降伏法用極黑色瓶。瓶帶的顏色應與瓶色相同。降伏法所用之瓶，其頸較細，象徵吉祥。

關於瓶之插花，依《妙法蓮華經瑜伽觀智儀軌》載，當用鮮花，然根據《陀羅尼集經》卷十二所述，若無鮮花則以綵花充之，故現代日本多用五莖蓮花、三莖蓮花、一莖一葉蓮花之人造花，表五智、三部、一法界。又用人造花時，台密多用五莖菊花，東密多用蓮花；用鮮花時則不拘花之種類。

〔參考資料〕《中阿含》卷四〈師子經〉；《陀羅尼集經》卷一；《玄應音義》卷九。

瓶塔（梵drona stūpa）

指安置舍利瓶之塔。又作甖塔、金瓶塔。《長阿含》卷四〈遊行經〉云（大正1・30a）：「香姓婆羅門，持舍利瓶歸起塔廟。」《般泥洹經》卷下云（大正1・190b）：「願得著甖舍利，歸起塔廟。（中略）舍利八分有八塔，第九甖塔。」

據《長阿含》卷四、《佛所行讚》卷五等所載，佛陀涅槃荼毗之後，香姓婆羅門將舍利平分予八國，八國均起塔供養；香姓婆羅門則獲舍利瓶，乃於歸國後，亦起塔供養，名爲瓶塔。又，香姓婆羅門之名，諸書所載不同。如《西域記》卷六謂直性婆羅門；巴利本《涅槃經》謂Dona（相當於梵文drona，意即瓶）；《大般涅槃經後分》卷下謂婆羅門姓煙（Dhuma），乞舍利瓶，於頭那羅聚落起瓶塔。

關於此塔之位置，《西域記》卷七謂位於戰主國，並云（大正51・908a）：「基已傾陷，餘高數丈，昔者如來寂滅之後，八國大王分舍利也，量舍利婆羅門蜜塗瓶內，分授諸王，而婆羅門持瓶以歸。既得所粘舍利，遂建窣堵

波，拜瓶置內，因以名焉。後無憂王開取舍利瓶，改建大窣堵波，或至齋日時放光明。」此地被推定爲今日之恰普拉市（Chapra）東南十七哩地的德古瓦拉（Deghwara）。又，恰普拉位於恒河北岸，約當巴特那（Patna）市之西北部。

當巴桑結（藏Dam-pa saṅs-rgyas；？～1117）

南印度遊行僧。又稱帕・當巴桑結（Pha dam-pa saṅs-rgyas），意譯正覺。梵名不詳。生於印度南方白達那所屬的扎惹悉嘎地方，其地別名衡比嶺，多敬信人士居之。師在少年時代即習文法學等諸學問，出家後，習學戒律，嚴守波羅提木叉。後往超戒寺，從法稱（Dharmakırti）等諸師學習有關曼荼羅等法門，並學持明、成就法、大乘經、文法、怛特羅、大幻等教法。又，據《青史》所載，師曾五度往訪西藏，弘傳希解派；其中，第五次曾在中國內地居住十二年。1097年，駐錫西藏之藏（Gtsaṅ）州鼎力（Diṅ-ri）僧院。1117年示寂，享壽不詳。

師顯密教法並學，對《般若經》尤有所得，曾歷訪各地修習禪定，獲大印智慧。其所傳教法，形成希解派、覺宇派。後人尊之爲此二派之始祖。

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》第六講第六節；G. Tucci《Tibetan Painted Scrolls》；L. A. Waddell《The Buddhism of Tibet》。

當麻曼荼羅

日本所流傳之佛教美術作品。爲日本之淨土三曼荼羅（當麻、智光、清海）之一。是一幅以《觀無量壽經》內容爲基礎所設計繪製出來的淨土往生圖，又稱「觀經曼荼羅」。由於該圖是日本奈良當麻寺大殿（金堂）所供奉的圖畫，因此日本人稱之爲當麻曼荼羅。該圖最初是用蓮藕絲織造而成的，所以又稱爲藕絲曼荼羅。

全圖的設計，以我國善導大師的《觀無量壽經疏》所說爲基準。正中央是阿彌陀佛與觀世音、大勢至二菩薩合成的三尊圖，三尊周圍環繞著一羣淨土菩薩衆。下方是由化鳥、蓮花、寶船、童子及九品生相組成的寶池會。再下方是舞樂會，是舞蹈與音樂行列的組合。舞樂會的左右兩側是父子相迎會，描繪的是阿彌陀佛（父）迎接衆生（子）到極樂世界的景象。父子相迎會的上方，依次是寶樹、寶樓宮殿及上方的虛空化佛、菩薩、天人、化鳥、雨華等景。

本圖的右方、左方及下方等三側面，又包含幾個部份。下方是九品往生圖，右方是觀經十六觀中的雜想十三觀圖。左方是靈山集會等十一圖。左右兩側圖畫的旁邊，還配上《觀無量壽經》〈序分〉中的經文。全圖包含淨土世界的重要景象，莊嚴殊勝，精美無匹。這是一幅值得淨土信徒供養的美術作品。

關於此一曼荼羅的原始作者爲誰，尚有諍論。一說以爲係天平寶字七年（763），藤原豐成之女中將姬法如以蓮藕絲編織而成；另一說以爲係奈良時代後期由中國傳入日本。此中，以後者較爲有力。

此一曼荼羅之原本因破損而僅存斷片。今安置於當麻寺曼荼羅堂者，乃慶舜、專舜仿原圖繪製而成。上有文龜年間（1501～1504），後柏原天皇御筆親書之銘文，故又稱文龜曼荼羅。

鎌倉時代以後，臨摹描繪此圖之風甚盛。有關此一圖相之解說書亦多，如《當麻曼荼羅疏》（又作《當麻變相鈔》）、《當麻曼荼羅搜玄疏》（又作《搜玄疏》）、《當麻曼荼羅注》、《當麻曼荼羅綱目祕決圖彙正記》等。

畺良耶舍（梵Kālayaśas）

劉宋時代譯經僧。西域人，生卒年不詳。性剛直寡欲，廣通三藏，尤精禪觀。嘗以三昧正受行化諸國。劉宋・元嘉元年（424），經沙河抵達建業（南京），深受文帝崇敬，居鍾山道林精舍。沙門寶誌嘗隨師學禪法。又，師

嘗應沙門僧含之請，譯出《觀無量壽經》、《觀藥王藥上二菩薩經》。孟顗欽敬師風，懇請師前往會稽，師固辭不從。其後，移江陵。元嘉十九年西遊岷蜀，致力於弘道說法，禪徒羣聚。後示寂於江陵，年壽六十。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷三；《開元釋教錄》卷五；《歷代三寶紀》卷十；《釋氏六帖》卷九；《六學僧傳》卷二。

豎義

日本佛教活動之一。於諸類法會中，爲試驗僧侶學業而舉行的一種論義。又作竪義、立義。

舉行豎義時，擔任「豎義者」、「探題」、「問者」、「精義」等人入席，先由探題出題（共出十題）；其次，問者就探題所出之題詰難豎義者，豎義者則立義論辯之；後由精義判斷豎義者所立之論議是否得當；最後，探題總結此次論議之得失。此中，豎義者又名豎義或豎者；精義又名證義；問者又名難者，由已講或擬講擔任；探題由一宗學德兼備之長者擔任。

在日本，大同元年（806）以前，豎義即行於興福寺之維摩會。其後，藥師寺之最勝會、大安寺之法華會等亦舉行豎義。又，延曆寺原於六月會、霜月會舉行豎義，但一度中絕，至安和元年（968）六月會舉行豎義以來，成爲恒例，稱爲廣學豎義；元龜二年（1571），受織田信長兵火之亂，豎義再度中絕，至天正十七年（1589）再度復興，以後每五年舉行一次，至今不輟，此稱爲法華大會。寬仁元年（1017），三井之園城寺亦於十月會舉行豎義，稱爲三井豎義或碩學豎義。長元八年（1035），法成寺於藤原道長忌辰修法華八講，舉行豎義，稱爲勸學豎義。應永十四年（1407），高野山山王院始行豎義，稱爲豎精。元祿三年（1690），大和長谷寺始行傳法會豎義。

粲英（1328～1390）

朝鮮高麗末期禪僧。俗姓韓。字古樗，號木菴，楊州（京畿道）人，生於忠肅王十五年一月八日。十四歲隨重興寺太古普愚出家。忠定王二年（1350）應試九山選，錄取上上科。歷住大興、重興等寺。

恭愍王即位後，尊信粲英，並稱之爲碧眼達磨。恭愍王八年（1359），擔任兩街都僧錄；曾住石南、月南、神光、雲門等寺，發揚禪風；並受「淨智圓明無礙國一禪師」之號。二十一年居迦智寺，再受「禪教都總攝淨智圓明妙辯無礙玄悟國一都大禪師」號。辛禑九年（1383），勅任王師，住忠州億政寺（忠清北道忠州郡）。晚年移居廣明寺。恭讓王二年六月二十八日示寂，享年六十三，法臘四十九。諡號「智鑑國師」。朝鮮・太祖二年（1393）追諡「大智國師」。塔名慧月圓明。又，朴宜忠爲師撰碑銘。

〔參考資料〕《高麗史》；《朝鮮金石總覽》卷下〈有明朝鮮國忠州億政禪寺故高麗王師諡大智國師碑銘并序〉。

經王

即諸經中之王。在大乘經典中，有部份經典，自稱爲經王者，如《法華經》卷四〈法師品〉云（大正9・32a）：「若聞是深經，決了聲聞法，是諸經之王，聞已諦思惟，當知此人等近於佛智慧。」同書卷六〈藥王菩薩本事品〉云（大正9・54a）：「如帝釋於三十三天中王，此經亦復如是諸經中王。（中略）如佛爲諸法王，此經亦復如是諸經中王。」又，《金光明經》卷一〈序品〉云（大正16・335b）：「是金光明，諸經之王。」此外亦有被讚歎爲經王者，如羅睺羅跋陀羅之《法華經讚》（Saddharmapuṇḍarīka-stava）讚歎《法華經》爲經王。

此外，《西藏大藏經》中，題爲「怛特羅王」（梵Tantra-rāja，藏Rgyud-kyi rgyal-po）的祕密經典亦甚多，如《吉祥祕密金剛怛特羅王》、《吉祥寶鬘怛特羅王》、《吉祥智慧

心體大瑜祇母怛特王中王》即是其例。

經行（梵 caṅkramana，巴 caṅkamana，藏 ḥchag-sar-ḥchag-pa）

謂在一定的處所緩慢地往返步行。《釋氏要覽》卷下云（大正54・299a）：「西域地濕，疊塼爲道，於中往來如布之經，故曰經行。」

關於經行的方法，據《十誦律》卷五十七所述，應直行，不急不緩；若不能直，當畫地爲相，隨相直行。《四分律》卷五十云（大正22・938a）：

「時諸比丘露地經行，患風雨日曝得患。佛言：聽作經行堂。不知云何作？佛言：聽長行作。作堂所須一切給與。時彼上座老病羸頓，經行時倒地。佛言：聽繩索繫兩頭循索行。捉索行手軟破手。佛言：聽作捲若竹筒，以繩穿筒手捉循行。經行時疲極，聽兩頭安床。」

至於經行的場所，《大比丘三千威儀經》說有五處，即：(1)閑處，(2)戶前，(3)講堂前，(4)塔下，(5)閣下。至於經行的效果，《十誦律》謂有五種利益。即：(1)勸健，(2)有力，(3)不病，(4)消食，(5)意堅固；《四分律》卷五十九謂：(1)堪遠行，(2)能思惟，(3)少病，(4)消食，(5)得定久住。此外，關於繞塔行道與經行的差別，《南海寄歸傳》卷三說右繞佛殿，旋遊制底，別爲生福，本欲虔恭；經行乃是銷散之儀，意在養身療病。

據《修禪要決》所述，經行時，覆左手，大指屈著掌中，餘四指抱大指作拳，然後覆右手，抱左手腕；端立少時，攝心令住。行時勿太急太緩，行至界畔，迴身還向來處，住立少時，如前復行。行時開目，住時輒閉，如是久行，稍倦即休。且唯在白晝行之。

此外，《無畏三藏禪要》又載有密教之經行法。略謂：於一靜處平治淨地，面長二十五肘，兩頭豎標，通頭繫索，纔與胸齊，以竹筒盛索，長可手執。其筒隨日右轉平直來往，融心普周視前六尺，乘三昧覺任持本心，諦了分明無令忘失。但下一足，便誦一真言，如是四真言從初至後，終而復始，誦念勿住，稍覺疲懈，即隨所安坐。

〔參考資料〕《法華經》卷一；《十誦律》卷十五；《五分律》卷二十五；《法華經文句》卷五（上）；《釋氏要覽》卷下；《禪林象器箋》〈叢軌門〉。

經師

指通曉經典義理，或擅長讀誦經文、吟咏梵唄之僧。在印度，經師有二義，其一係指通曉經典的僧侶，如《四分律》卷十三第二十九單提法條，解釋敎化之語中所列讚偈、多聞、法師、持律、坐禪五項，在與此文相應的巴利律藏中載爲bhāṇaka（說者）、bahussuta（多聞者）、suttantika（經師）、vinaya-dhara（持律者）、dhamma-kathika（說法者）。同書卷三十八〈自恣犍度〉的「通阿含」、卷五十〈房舍犍度〉的「法師者」，在巴利《律藏》亦標爲suttantika。

又，《善見律毗婆沙》卷十四有學律衆（vinaya-gaṇa）、學阿毗曇衆（abhidhammika-gaṇa）、學修多羅衆（suttantika-gaṇa）等語，可知漢譯的「法師」、「通阿含」、「學修多羅」等詞，皆相當於巴利語的suttantika，意即通曉經藏義理者。

此外，據《南海寄歸內法傳》卷四讚詠之禮云（大正54・227a）：「令一經師昇師子座讀誦少經。」《有部毗奈耶雜事》卷四云（大正24・222a）：「憍薩羅勝光大王乘白蓮花象，與諸從者於後夜時有事出城，須詣餘處，善和苾芻於逝多林內高聲誦經，於時象王（中略）屬耳而聽，不肯前行，（中略）勝鬘夫人怪王來遲，請問所由，王以上緣具答其事，報言，夫人可與上氈，我欲親往奉彼經師。」可知印度亦稱「善於讀誦經文者」爲經師。

我國所謂之「經師」，則專指巧於諷誦經文者，如《辯正論》卷三引隋文帝於開皇五年（585）之勅令云（大正52・509a）：「朕是人尊受佛付囑。自今以後，訖朕一世，每月常請二七僧，隨番上下，經師四人，大德三人，

於大興善殿讀一切經。」《梁高僧傳》卷十三〈慧忍傳〉載，齊宣王感夢之後，集諸經師，乃與慧忍共斟酌舊聲，詮品新異，製瑞應四十二契。又，《梁高僧傳》卷十三設有「經師」一科，列舉晉代帛法橋以下，至南齊・慧忍等十一位經師之傳記。並詳述經師之沿革。略謂經文之諷吟始於三國魏・曹植，經晉代帛法橋、支曇籥之改變，南齊代曇遷、僧辯、蕭子良等之復舊，以及其後又被訛承云云。在日本，經師除指持誦者外，亦指從事書寫經典者，爾後又轉稱裝潢經卷者。

〔參考資料〕《法苑珠林》卷三十六；《續高僧傳》卷三十；《元亨釋書》卷二十九〈音藝志〉。

經集（巴Sutta-nipāta）

南傳巴利聖典《小部》中之經典。日譯本收在日譯《南傳大藏經》第二十四冊。迄今（1993）仍未見有漢譯本。

全書由五品七十經（若加上第五品的序偈及結偈，則是七十二經），一一四九偈（第一六三偈有三偈，實際是一一五一偈）組成。五品即：〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈義品〉、〈彼岸道品〉。其中，第一品裏的四經、第二品裏的五經、第三品裏的八經之中，除了偈之外，還含有長行（散文）。其經首皆有「如是我聞」句，與一般經典的形式相同。其餘的五十五經，則全由偈所組成，如《法句經》一般。其中，依德目而由諸經中一偈一偈集錄的情形較少，而彙集相關各偈以顯示同一場合之說法的情形較多。

巴利三藏中存有幾千經，但爲何只有本集稱爲《經集》？這是因爲在集錄其他經之時，皆依各經之特徵而附有特定名稱。而本書並無此種可以附加特定名稱的特徵，故稱之爲《經集》。

《經集》這種名稱，在其他部派的雜藏中絕對沒有。這是南方上座部特有的。其集成是在部派分裂之後。本書的第四品、第五品及第一品第三經中，註釋各偈語句的「義釋」是巴利藏獨有的，所以本書的集成是在「義釋」製作之後。亦即「義釋」是部派分裂後的作品，而本書則是在「義釋」之後所集成的。因爲「義釋」製作之時，如果已有《經集》，則「義釋」應該由本書的第一品第一經開始註釋，可是實際上，義釋只註釋了本書的一部份，而且未依本書的順序。《經集》集成現在的形式，雖然是在相當晚的時代，但是構成《經集》內容的諸經，其淵源都很古老。幾乎所有經典的原形，在部派分裂以前都已存在。此點由本書的各經各偈、梵文、漢譯等與其他部派的文獻作一比較，即可得知。因此，要理解最古老的佛教聖典，自本書中可以窺見一斑。

與本書有關的其他部派之經、偈甚多。在本書的七十經之中，和其他部派幾乎一樣的經有三十一部。顯然是屬於同源，而有類似關係的經，在三十部以上。除去重複的部份，兩者加起來共有五十七部經。

在本書七十經之中，與其他部派文獻全無一句相同偈文的經，僅有：一之八《慈經》、二之二《臭穢經》、二之八《船經》、二之十三《正普行經》，總共四經。

本書是最古老、最原始的聖典，因爲本書偈文中常使用與普通巴利語文法不一致的古代吠陀語文法。而且本書的思想內容，和文中所記之比丘日常生活，皆是佛教固定化以前極素樸的情況。其文獻價值亦由此可以想見。

本書之諸經中，有很多素樸的佛教思想。至後世，本書中的偈與《法句經》同受佛教徒愛好。此點由註釋書類常使用本書之偈，即可得知。此外，阿育王勅文之中，所記載之勸人讀誦之七部經典，其中有三部：《Munigāthā》、《Moneyasute》、《Upatisa》(《Pasine》)，即包含在本書之內（一之十二、三之十一、四之十六）。這項事實可看出本書內容甚受珍視，且廣爲流佈。

本集之羅馬字本由V. Fausböll校訂，巴利聖典協會（PTS）於1885年出版，1893年再版。O. Andersen重訂新版於1913年，由PTS

刊行。《南傳大藏經》中所收之日譯本係以新版爲底本。此外，又有中村元之日譯單行本。歐洲方面，有英譯本與德譯本。註釋書方面，五世紀時覺音的《第一義明》（Paramattha-jotikā）是不可或缺的參考書。該書已有英譯本，名爲《Suttanipāta Commentary》，爲H. Smith氏所編輯。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第十一章第二節（摘錄）

《經集》（Sutta-nipāta），爲《小部》的第五部。分五品，除㈣〈義品〉，㈤〈彼岸道品〉外，還有㈠〈蛇品〉（Uragavagga），㈡〈小品〉（Cūlavagga），㈢〈大品〉（Mahāvagga）。前三品，是十二、十四、十二至三十八經的類集。有名的《麟頌》，是〈蛇品〉第二《犀角經》；《牟尼偈》是〈蛇品〉十二《牟尼經》。《麟頌》、《牟尼頌》、〈義品〉、《波羅延》，這些有名的偈經，在其他部派中，都是獨立的。《經集》爲銅鍱部（Tamra-śatıyaḥ）獨有的編集。《小部》的《義釋》（Niddesa），爲〈義品〉、〈彼岸道品〉、《犀角經》作解說，而沒有說到其他。《經集》的集爲一部，還在《義釋》成立以後。

《經集》所集的五品，大體說，都是比較古的。（中略）這裏只論前三品。三品三十八經，性質複雜，不可一概而論。近代學者，依語文而加以推斷，自有其重要意義。然從內容來說，似乎還有值得商榷的。

⑴三品的經文，與《雜阿含經》中，「八衆誦」——〈有偈品〉有關的，共十五經，佔十分之四。其中可分爲二類：

①與《雜阿含經》大同，或主體（除序說）相同的，集成的時代，可推定爲與「祇夜」集成的時期相當。如：（見右上表）

〔經集〕	〔雜阿含經〕	〔附註〕
蛇品（六）敗亡經	一二七九	
小品（五）針毛經	一三二四	相應部十・三
蛇品（九）雪山夜叉經	一三三九	雜含有序文
蛇品（十）曠野夜叉經	一三三八	相應部十・十二
蛇品（四）耕田婆羅墮闍經	九十八	相應部七・二・一
蛇品（七）賤民經	一〇二	雜含末段小異
小品（十二）婆耆舍經	一二二一	
大品（三）善說經	一二一八	相應部八・五

②《雜阿含經》簡略，而《經集》增廣的；或《雜阿含經》別行，而《經集》合爲一經的；或因緣不同而主體一致。這都是成立於「祇夜」成立以後，傳誦於「祇夜」（《雜阿含經》的一部份）以外的，如：

〔經集〕	〔雜阿含經〕	〔附註〕
蛇品（二）陀尼耶經	一〇〇四	經末二頌相同 相應部一・二・二
小品（十）起立經	一三三二	初偈相同 相應部九・二
大品（四）孫陀利迦婆羅墮闍經	一一八四	相應部七・一・九
大品（五）摩伽經	一一五九	
	一一九四	相應部六・一・六
大品（十）拘迦利耶經	一二七八	相應部六・十 增支部十・八九
小品（十一）羅睺羅經	一二一四	相應部八・四後三頌相同
小品（三）慚愧經	九七八	相應部四・三

⑵與「中」、「長」阿含有關的，如〈大品〉（七）《施羅經》、（九）《婆私吒經》，也編入《中部》，而是《中阿含經》所沒有的。《婆私吒經》的因緣——二學童共論，與《長部》（十三）〈三明經〉相同。《婆私吒經》的偈頌中，有二十八頌——〈我說彼爲婆羅門〉，與《法句》〈婆羅門品〉相合。這是以傳誦的婆羅門偈爲主體，結合婆私吒（Vaśiṣṭha）的問答因緣，擴編而成。〈小品〉（七）《婆羅門法經》，與《中阿含經》（一五六）〈梵波羅延經〉大同。〈小品〉（六）《法行經》，後四偈與《中阿含經》（一二二）〈瞻波經〉，及《增支部》八集十經相同。

《法行經》與《婆羅門法經》，前後次第，都被編入《中阿含經》，而是《中部》所沒有的。這四部經，在「中」、「長」二部成立時，已經集成。由於部派（傳承的，區域的）採錄不同，而成為四部阿含以內的，或流傳於四部阿含以外的偈經。

(3)與佛傳有關的，如〈大品〉（一）《出家經》、（二）《精勤經》、（六）《薩毗耶經》、（十一）《那羅迦經》，〈小品〉（九）《何戒經》，都有關於佛及弟子的傳記。〈蛇品〉（五）《淳陀經》，為《長阿含經》（二）〈遊行經〉的一節，本從「涅槃譬喻」中來。佛與弟子的傳記，起初以偈頌為主，後來才結合而以長行敍述出來。《淳陀經》的成立，比《大般涅槃經》更早。〈大品〉五經，與法藏部（Dharmaguptāḥ）的《佛本行集經》，說出世部（Iokottara-vādināḥ）的《大事》相近。法藏部與銅鍱部，同出一系。在部派發展中，分別說系（Vibhājya-vādināḥ）比說一切有部（Sarvāsti-vādāḥ），更接近大衆部系（Mahāsaṃghikāḥ）。這由於阿育王（Aśo-ka）以後，說一切有部向西北發展；恒河（Gaṅga）一帶與南方，都屬分別說系與大衆系的化區。凡佛傳偈頌，與《大事》相近而不同說一切有部的傳說，大抵為成立於阿育王時代以後。

從上三類二十五經，可以大略看出：〈蛇品〉各經的成立，是較早的。（二）《犀角經》，（十二）《牟尼經》，是有名的偈經。（一）《蛇經》，約有半數偈頌，為《法句》所採錄。〈蛇品〉多數起於「祇夜」時代，到「中」、「長」集成的時代為止。〈小品〉諸經，要遲一些，《寶經》說到了「四惡趣」、「六重罪」，顯然已到了僧治强固的時代。〈大品〉諸經，大多數是成立於部派分裂以後的。雖成立的時代，先後不一，而從多數來說，《經集》所集的諸經，是可以看作原始佛教時代的聖典的。

經塔

(一)**指將經文書寫成塔狀的作品**：別稱經曼荼羅。依《書史會要》卷六記載，釋法暉於北宋・政和二年（1112）天寧節，以半芝麻粒大的字體寫成細書經塔，內容包含《妙法蓮華經》、《楞嚴經》、《維摩經》、《圓覺經》、《金剛經》、《普賢行法經》、《大悲經》、《佛頂尊勝經》、《延壽經》、《仁王護國經》等十部經，從塔頂至趺座，層級鱗次，毫末不差。由此可知我國北宋時已有經塔的製作。

(二)**指置經之塔**：又因塔中所收的經文、偈頌、陀羅尼等屬法舍利，故亦稱法身舍利塔、法舍利塔。《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國〉云（大正51・920a）：「印度之法，香末為埿，作小窣堵波，高五、六寸，書寫經文以置其中，謂之法舍利也。」

我國在南北朝時始建經塔，至唐代漸趨盛行。其形式初為以木、磚或石所造的大型塔，今日常見的華嚴經塔即屬此類。爾後亦有用石、香泥、金屬製成的小型塔。其中，香塔因多出自金剛寶座塔或喇嘛塔，故可能與藏傳佛教有關。

◉**附：孫宗文〈吳越經塔〉**（摘錄自《法音》雜誌第三十九期）

經塔始建於南北朝，到唐代逐漸增多，除大型經塔係露天建立外，一般中小型的就建在殿堂裏，所以也可以稱「殿塔」或「內塔」（此非塔內之塔而是另一種類型）。還有一種更小的經塔，則有以香和泥製成的，名之「香塔」，玄奘《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國〉下說：「印度之法，香末為泥，作小窣堵波，高五、六寸，書寫經文，以置其中，謂之法舍利也。數漸盈積，建大窣堵波，總聚於內，常修供養。」所謂香末為泥，即俗稱的「香泥」，但是這種香泥不是像一般人們所想像的帶有香味之泥土，而是用香和泥混合起來的一種建塔材料。為什麼要用香泥？那是因為香之一物表示純正、潔淨，用它和泥製作經塔，這是對佛

的虔誠。至於香塔從國內許多出土實物來看，因大多出自金剛寶座塔或喇嘛塔內，大概與藏傳佛教有關，所以也多為元代作品，至此塔的形制由於受到材料性能的限制，不但形狀小，而且它的平面也接近圓形，沒有相輪，不做塔刹，只有塔肚，所以比較用金屬做的小塔要粗糙得多。小型經塔的優點是：製作省事，經費少，數量多，故有利於法音的傳布。為此在禪林中莫不大量推廣，並且一般都用石或金屬製成，精雕細琢，終於成為佛教藝術品之一。根據我國歷史文獻記載，還有用它來作為國家禮品贈送外賓的，吳越王錢弘俶鑄造的寶篋印金塗塔就是一例。《佛祖統紀》卷四十三說：「吳越王錢俶，天性敬佛，慕阿育王造塔之事，用金銅精鋼造八萬四千塔，中藏《寶篋印心咒經》，布散部內，凡十年而訖功。」文中所說的寶篋印即寶篋印陀羅尼，具名《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》，簡稱《寶篋印經》。此陀羅尼藏三世諸佛法身舍利，故云寶篋；堅固不壞，故曰印。錢弘俶為什麼要把《寶篋印經》所說的心咒納入金塗塔內？因為在經中說其功德是：「造像作塔者，奉安此咒，即成七寶所成之塔，即是奉藏三世如來全身舍利也。」

經塚

流傳於日本之佛教習俗，即將書寫完成之經典放入經箱或經筒之中，然後埋於地下，再覆以厚土所成的土塚。此塚之形狀或為圓形，或為方形。其上或置寶篋印式，或置牌位形的石塔。塚中所埋之寫經，依材料可分紙本經、銅板經、瓦經、泥塔經、滑石經、貝殼經等類，而經文的種類亦不一，大多為《法華經》、《彌勒經》、《阿彌陀經》、《無量壽經》、《般若心經》等。除經典外，此塚亦埋有鏡、小刀、佛像、佛具、錢貨等。

建經塚之風乃基於佛教的末法思想而來，然起自何時則不詳。在日本，相傳係平安中期的慈覺大師圓仁首先由唐傳入，西元十一世紀後半以來，盛行於全國，尤以近畿、北九州、關東地方分布最多。其中，藤原道長於寬弘四年（1007）在大和（奈良縣）金峯山所造者為最古。又，建經塚之目的有為保存經典至末法之世者，亦有為自己祈願，或為祖先亡靈祈福者。至鎌倉、室町時代，則多為往生極樂及現世的利益而建。

〔參考資料〕 東京國立博物館編《那智經塚遺寶》；奈良國立博物館編《經塚遺寶》。

經幢

謂刻有經文之多角形石柱，又云石幢。有二層、三層、四層、六層之分。形式有四角、六角或八角形。其中，以八角形為最多。幢身立於三層基壇之上，隔以蓮華座、天蓋等，下層柱身刻經文，上層柱身鐫題額或願文。基壇及天蓋，各有天人、獅子、羅漢等雕刻。所書寫之經文以《佛頂尊勝陀羅尼經》最多，其次為《白傘蓋陀羅尼》、《大悲心陀羅尼》、《大隨求即得大自在陀羅尼》、《大吉祥大興一切順陀羅尼》、《金剛經》、《般若心經》、《彌勒上生經》、《父母恩重經》等。

經幢之信仰，係依據《佛頂尊勝陀羅尼經》之說。該經云（大正19・351b）：

「佛告天帝，若人能書寫此陀羅尼，安高幢上，或安高山，或安樓上，乃至安置窣堵波中。天帝，若有苾芻、苾芻尼、優婆塞、優婆夷、族姓男、族姓女，於幢等上或見，或與幢相近，其影映身，或風吹陀羅尼，上幢等上塵落在身上，天帝，彼諸眾生所有罪業，應墮惡道、地獄、畜生、閻羅王界、餓鬼界、阿修羅身惡道之苦，皆悉不受，亦不為罪垢染污。天帝，此等眾生為一切諸佛之所授記，皆得不退轉，於阿耨多羅三藐三菩提。」

中國於中唐以後開始盛行此種信仰，遂有為三世眾生之利益供養，而在佛寺大殿的前庭等處造立經幢。依日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三所述，唐文宗開成五年（840），圓仁過思陽嶺時，曾見尊勝陀羅尼經幢，幢上篆

有佛頂陀羅尼及其序。由此可知，經幢之建造始於佛陀波利傳譯《尊勝陀羅尼經》之後。此建造經幢之風習，於宋、遼時代更見盛行，但其後即漸衰退。

今日思陽嶺上尚存之陀羅尼幢，乃後世所造立，上有宋・天聖四年（1026）之銘文。又，河南省鄭州開元寺亦有尊勝陀羅尼經幢，八角二層，立於基壇之上，下層柱身刻陀羅尼，上層柱身刻佛龕，龕側有銘，依銘文所記，可知此經幢係唐僖宗中和五年（885）六月十日所造立，後唐明宗天成五年（930）五月重建。此外，浙江省杭州靈隱寺、下天竺寺、梵天寺及河北省順德府開元寺、封崇寺、趙州栢林寺、正定龍興寺等處，亦有經幢。

又，四川五代、兩宋的石窟中亦有陀羅尼經幢，但此時期的經幢多與各種密宗題材成組出現。如大足北山二八一窟中，龕內經幢爲八面柱形，幢頂雕一八角亭閣，檐下每面刻一坐佛，幢身刻《佛頂尊勝陀羅尼經》，幢之造型小巧精緻，並與多種密宗像同處一龕。

造立經幢之信仰亦曾傳入朝鮮、日本，但經幢現存者甚少。如日本大阪天滿大鏡寺內，有刻《觀無量壽經》三誓章之全文及雕有阿彌陀佛十軀的六角幢。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷九；《中國佛教史蹟評解》；《世界美術全集》卷十一、卷十三；塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

經錄

經錄，即佛教經籍的目錄。稱衆經錄、內典錄、釋教錄、法寶錄等。經錄的起源甚早。自後漢以來佛教傳入中國，經典的翻譯隨之而興，其後譯籍日富，部帙增多，於是弘道之士，爲了綜理存佚，研核異同，因而有經錄的創制，並以「別眞僞，明是非，記人代之古今，標卷部之多少。」而後綱舉目張，使佛教典籍昭昭可考。

歷代經錄之製作，可依其發展的歷史區分爲四個時代述之。一是兩晉時代。此爲經錄創始時期。依《歷代三寶紀》（簡稱《三寶紀》）卷十五，晉代以前已有三部經錄：即《古錄》一卷，謂「似是秦時釋利房等所齎來經目錄」；《漢時佛經目錄》一卷，謂「似是迦葉摩騰創譯《四十二章經》因即撰錄」；《舊錄》一卷，謂「似是前漢・劉向搜集藏書所見經錄。」但秦和前漢佛教尚未傳來，自然不能有目錄出現，迦葉摩騰譯經亦有問題，故所傳三部目錄顯然是不足爲據的。《三寶紀》還載有魏沙門《朱士行漢錄》一卷，並且引用三十處，但東晉・釋道安和梁・僧祐的經錄中均未引此錄，而此錄記載又到晉代沙門康道和所譯的《益意經》爲止；故其書恐係後人所依托，也不足爲據。

只有西晉時，譯師竺法護撰《衆經目錄》一卷，記他自己所撰各經，當是最早的經錄，但久已散佚。惟聶道眞記竺法護的譯經年月很詳，或即據此錄而來。

其次，聶道眞撰《衆經目錄》一卷，記載漢、魏、晉的譯經，則是通錄各代，不限一朝，而且注重譯出經典的時間，筆受的人和經名異稱，這些都影響到後代的經錄。東晉成帝時支敏度撰《經論都錄》和《別錄》各一卷，前者似是總錄，後者似是分類目錄，但因早佚，它的內容無從知悉。此錄就《三寶紀》所引用的來看，恐有後人增入的部份。

石趙時有《二趙經錄》一卷，但記載不僅有前趙和後趙時代的譯經，而且有劉宋時代的譯本，或是以二趙的地域爲範圍的經錄。以上各錄，受時代和地域的局限，還只是處在草創階段。

到晉武帝時，道安的《綜理衆經目錄》一卷出現，才爲經錄的發展奠定下良好的基礎。道安自述說：「此土衆經出不一時，自孝靈光和以來，迄今晉・康寧（應是「寧康」之誤）二年（374），近二百載。値殘出殘，遇全出全，非是一人，難卒綜理，爲之錄一卷。」（見《出三藏記集》卷五）它的內容共七部份：(1)經論錄，(2)失譯經錄，(3)涼土失譯經錄，

(4)關中失譯經錄，(5)古異經錄，(6)疑經錄，(7)注經及雜志經錄。這樣的分法，是綜合了以前經錄的優點，而又有所發展，一方面以有譯人的按時代排列，使佛學的派別和演變有線索可尋，一方面把失譯人的和摘譯別出的分開，以便於了解考察。對於疑僞的經嚴加區別，不使眞僞混淆，自撰的著作則附之於末。此外作者還對古代的譯經有些遺失譯人的，都「校練古今，精尋文體」，就其譯語和譯風比較研究，查勘爲某人所譯，或非某人所譯。並對譯人的譯筆優劣，也有所評定。這些評語是適當中肯的，故梁・釋慧皎撰《高僧傳》，多加以引用。僧祐也說他「詮品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」（《出三藏記集》卷二）他把經錄從內容到形式，大大向前推進一步，使經錄得到比較完整的定型，作用因而大顯。此錄重要內容自被《出三藏記集》收入後，終至佚失，只面貌在《出三藏記集》中還可以見到而已。

姚秦時僧叡撰《二秦衆經錄》一卷，以苻、姚二秦時代譯經爲主，間及吳和北涼的譯經。

其後，晉・釋道流創撰《魏世經錄目》、《吳世經錄目》、《晉世雜錄》、《河西僞錄》四部，未成而卒，他的同學竺道祖繼續完成之，共四卷，斷代的經錄即始於此。

南北朝時代，爲經錄組織漸備時期：南朝劉宋有不詳作者的《衆經別錄》二卷，爲分類體裁，上卷載：(1)大乘經錄，(2)三乘通教錄，(3)三乘中大乘錄；下卷載：(4)小乘經錄，(5)（篇目本闕），(6)大小乘不判錄，(7)疑經錄，(8)律錄，(9)數錄，(10)論錄。宋道場寺釋慧觀立五時教，中有三乘通教，此錄以三乘通教爲類，當是受慧觀的影響。又從此錄的分類看，以經律論爲類，經中又以大小乘劃分，疑經則另作專篇，這比它以前的分類法，要更爲通宜。此錄又有一特點，即在每經之下，用簡明的辭句標明一經的宗旨，並標出文、質等字樣，作爲對譯本的評價，這正是當時人重視譯文的反映。此錄現有敦煌卷子寫本，僅殘存上卷一部份。

南齊・釋王宗撰《衆經目錄》二卷，通紀各代，分大小乘。

又，釋道慧撰《宋齊錄》一卷，專記宋、齊譯經，尤偏重宋代。

另有不詳作者的《始興錄》一卷，始興即今廣東省韶州，故此錄多記南方所譯經論，也名《南錄》。梁代釋僧祐撰《出三藏記集》十五卷，其中〈銓名錄〉部份即佛經目錄，乃據道安的目錄加以增補擴充，其著錄方法創例頗多，但需和其他三部份對照參看，才能全面。此錄爲現存經錄中最早的一部。天監十四年（515），梁武帝勅釋僧紹撰《華林佛殿目錄》四卷，記錄宮廷所藏的佛經。僧紹即據《出三藏記集》目錄部份，分爲四科，加以增減。因不合梁武帝的意旨，所以十七年（518）又勅釋寶唱重撰。「寶唱乃因紹前錄，注述合離」（見《續高僧傳》卷一本傳），「顯有無譯，證眞僞經」（見《三寶紀》卷十一）。成書四卷，名《梁代衆經目錄》，其分類爲：(1)大乘有譯人多卷經，(2)大乘無譯人多卷經，(3)大乘有譯人一卷經，(4)大乘無譯人一卷經，(5)小乘有譯人多卷經，(6)小乘無譯人多卷經，(7)小乘有譯人一卷經，(8)小乘無譯人一卷經，(9)先異譯經，(10)禪經，(11)戒律，(12)疑經，(13)注經，(14)數論，(15)義記，(16)隨事別名，(17)隨事共名，(18)譬喻，(19)佛名，(20)神咒。所分甚爲詳細，把譬喩、佛名、神咒等各自爲類，並注意到注經和義記，這更擴大了所錄的範圍。以有譯、無譯、一譯、異譯、多卷、一卷分類，在藏經的整理上，也有一定的便利。

北朝元魏・永熙中（532～534）命舍人李廓撰成《魏世衆經目錄》，它分爲：(1)大乘經，(2)大乘論，(3)大乘經子注，(4)大乘未譯經論，(5)小乘經律，(6)小乘論，(7)有目未得經，(8)非眞經，(9)非眞論，(10)全非經愚人妄作十類。其中大乘未譯經論目錄當是指菩提流支所攜來的經論梵本而言。而有目未得經目錄，以便徵

求佚亡的典籍，也是很好的體例。至非眞經、非眞論、全非經愚人妄作目錄，則是指的疑僞經而又加以細分。

北齊·武平中（570～576）釋法上撰《齊世衆經目錄》，分爲：(1)雜藏錄，(2)修多羅錄，(3)毗尼錄，(4)阿毗曇錄，(5)別錄，(6)衆經抄錄，(7)集錄，(8)人作錄。以雜藏居首，與修多羅分列，爲它錄所無，這已啓經部再分細類的先聲。後面四類也與以後經錄以影響。以上各錄，大都注意於分類。

隋、唐時代爲經錄大成時期。隋文帝開皇十四年（594），命釋法經等二十大德撰大隋《衆經目錄》七卷（通稱《法經錄》），前六卷爲別錄，後一卷爲總錄，凡分九錄四十二分：(1)大乘修多羅藏錄，(2)小乘修多羅藏錄，(3)大乘毗尼藏錄，(4)小乘毗尼藏錄，(5)大乘阿毗曇藏錄，(6)小乘阿毗曇藏錄（以上六錄均各包括衆經——譯、異譯、失譯、別生、疑惑、僞妄六分），(7)佛滅度後撰集錄（包括西域聖賢抄集、此方諸德抄集二分），(8)佛滅度後傳記錄（包括西域聖賢傳記、此方諸德抄集二分），(9)佛滅度後著述錄（包括西域諸賢著述、此方諸德著述二分）。法經在上表中說：

「初六錄三十六分，略示經律三藏大小之殊，粗顯傳譯是非眞僞之別。後之三錄集傳記注，前三分者並是西域聖賢所撰，以非三藏正經，故爲別錄。後之三分並是此方名德所修，雖不類西域所製，莫非毗讚正經，發明宗敎，光輝前緒，開進後學，故兼載焉。」（見《法經錄》卷七）

它的分法已擷取前代經錄分類之長而加以整齊系統，這是一大進步；但著錄譯經只記時代，不詳年月，不別有佚，排次不依時代，不註引用的出處，都是缺點。智昇也指出它的一些錯誤（見《開元錄》卷十）。

開皇十七年（597），費長房撰《歷代三寶紀》十五卷，凡帝年三卷，代錄九卷，入藏目二卷，總目一卷。其中代錄爲全書的重點，收羅繁富，譯人附有小傳，在體例上又有所創造。入藏目是據《法經錄》增減而成，頗爲潦草，但大藏經即從此開始。仁壽二年（602），釋彥琮奉命撰《衆經目錄》五卷，分：(1)單本，(2)重翻，(3)聖賢集傳，(4)別生，(5)疑僞，(6)闕本六類。乃以《法經錄》爲基礎加以補充而成。單本、重翻之下分大小乘，下又分經律論；別生也分大小乘，下又分別生、別生抄、別集抄等。分類簡明而不如《法經錄》的細緻，《開元錄》卷十曾指責其中錯誤六處。彥琮又撰有《崑崙經錄》五卷，這是大業中隋平林邑所獲的佛經，合五六四夾，一三五〇餘部，是用多梨樹葉崑崙文寫的，有命付彥琮執筆，並使編敍目錄，漸次翻譯。此錄分：(1)經，(2)律，(3)贊，(4)論，(5)方，(6)字，(7)雜書七類，是一部專記崑崙文經典的目錄。此時，又命釋智果於東都內道場撰《諸經目》，分：(1)經，(2)疑經，(3)論，(4)戒律，(5)記。經、論、戒律中每類又分大乘、小乘、雜經三類，共十一類，與法經、彥琮二錄頗相近。

唐代貞觀初年，釋玄琬撰《衆經目錄》五卷，乃就彥琮錄補入唐代譯經而成。麟德元年（664），釋道宣撰《大唐內典錄》十卷，分爲十類：(1)歷代衆經傳譯所從錄，按代紀人，即是代錄。(2)歷代翻本單重人代存亡錄，內分大小乘及西梵聖賢集傳，大小乘下又分經、律、論，即單譯和重譯互勘的目錄。(3)歷代衆經總撮入藏錄，分類與上同，即入藏的目錄。(4)歷代衆經擧要轉讀錄，是爲了便於誦讀的擧要目錄。(5)歷代衆經有目闕本錄，即闕本目錄。(6)歷代道俗述作注解錄，即中國僧俗所撰有關佛教的注釋和著述目錄。(7)歷代諸經支流陳化錄，即大小乘別生目錄。(8)歷代所出疑僞經論錄，即疑經和僞經目錄。(9)歷代衆經目錄終始序，即唐以前經錄的目錄。(10)歷代衆經應感興敬錄，所記都是一些關於經的感應事蹟，或引自古籍，或出自當代，但與經錄則並無關係，反成疣贅。此錄大體根據《三寶紀》和《法經錄》撰成，但是不似《三寶紀》中記錄的眞僞雜糅，也不似《法經錄》分類的瑣碎，而綜合

二錄的優點於一處，使經錄在記錄上和形式上更加全面。但也有一些小的缺點，智昇雖曾舉出它的九誤和八不然，仍稱讚它爲「類例明審，實有可觀」（均見《開元錄》卷十）。不失爲一部較好的目錄。麟德年間釋靜泰撰《大唐東京大敬愛寺一切經論目》五卷，乃據《彥琮錄》增補唐代譯經而成。釋靜邁又撰《古今譯經圖紀》四卷，因大慈恩寺翻經堂中，壁畫有古來傳譯的緇素，於是據《三寶紀》撰成此書，從後漢・迦葉摩騰起，至唐代玄奘止，按時代先後排比，以譯人事蹟爲主，附列所譯各經於傳後，可以說是經錄的別裁。

武周・天册萬歲元年（695），釋明佺等奉命撰《大周刊定衆經目錄》十五卷，分爲：⑴大乘單譯經，⑵大乘重譯經，⑶大乘律、大乘論，⑷小乘單譯經，⑸小乘重譯經，⑹小乘律論賢聖集，⑺大小乘失譯經，⑻大小乘闕本經，⑼見定入藏流行目，⑽僞經。此錄雖名爲刊定，但內容雜沓，不少繁穢，所以智昇評它：「當刊定此錄時，法匠如林，德重名高，未能親覽；但指撝末學，令輯撰成之，中間乖失，幾於太半。」（《開元錄》卷十）頗中其弊。

開元十八年（730），釋智昇撰《開元釋教錄》二十卷，分〈總括羣經錄〉和〈別分乘藏錄〉二部，前者包括後漢到唐十九代的譯人譯經。後者包括：⑴有譯有本錄，⑵有譯無本錄，⑶支派別行錄，⑷删略繁重錄，⑸補闕拾遺錄，⑹疑惑再詳錄，⑺僞妄亂眞錄。其下都再分子目，末爲大小乘入藏錄。此錄體例完善，條理清晰，而且分類細緻，考證精詳，勘正前人的誤處很多，後來經錄很少超出它的範圍，爲經錄中集大成的著作。此外，相傳智昇又有《開元釋教錄略出》四卷，內容大體即《開元錄》第十九、二十卷見定流行入藏目，但標明部類，且新增千字文次第，是藏經排架的目錄。智昇另撰有《續大唐內典錄》一卷，僅歷代衆經傳譯所從錄，續以從麟德元年到開元十八年所譯的經典，但現存此書已不是智昇的原本，而是《內典錄》的殘卷。智昇又撰有《續古今譯經圖紀》一卷，增補唐代譯人自智通到金剛智等人。另有釋玄逸撰《開元錄・廣品歷章》三十卷，記歷代經典，尤詳於唐代，每經的下面具列品，分子目，譯經起迄年月、口傳、筆受的人，可以和《開元錄》相輔而行。稍後，有毋照奉命撰的《開元內外經錄》十卷，爲釋道二教的經目，有序述其大旨。

德宗貞元十年（794）釋圓照奉命撰《大唐貞元續開元釋教錄》三卷，記錄玄宗、肅宗、代宗、德宗四朝的譯經，並載有上表、制詔、賜賚、碑文等，保存了當時很多有關佛教的史料。貞元十五年，圓照又撰《貞元新定釋教目錄》三十卷，除把《開元錄》全部收入外，增加〈特旨承恩錄〉於〈總集羣經錄〉之前，另外補充開元十八年以後六十五年間新譯入藏的諸經和譯人事蹟，並據《續開元錄》載入奏議、詔諭等文字，體例和《開元錄》殊不一致。

南唐・釋恒安於保大三年（945）撰《續貞元釋教錄》一卷，又補充新編入藏的唐代譯經和著述一四〇部。

宋至清代爲經錄變化時期。北宋・大中祥符六年（1013）趙安仁等奉命撰《大中祥符法寶錄》二十二卷，天聖五年釋惟淨撰《天聖釋教錄》三卷，景祐三年（1036）呂夷簡等奉命撰《景祐新修法寶錄》二十一卷，都是變更從前經錄體裁，只記錄當代的譯經，而對於譯人、教乘、部別、梵本來歷、譯場和翻譯情況，及表奏、詔諭等記得很詳細，給譯經史提供了許多寶貴的資料。

元代有《弘法入藏錄》，記載當代譯經的入藏者，至元二十四年（1287）釋慶吉祥等撰《至元法寶勘同總錄》十卷，以經、律、論、聖賢傳記分類，而大乘經中分顯教、密教，則爲以前經錄所無。每經又以藏文譯本對勘其有無，並注出音譯梵文名稱，爲研究西藏佛教的重要著作。明代之後，乃無全經錄著作出現。

此外，歷代刻藏編目，等於經錄中之入藏

錄，亦可視爲經錄之類。現存之目，有福州開元寺板《大藏經目錄》、平江府磧砂延聖院《新雕經律論等目錄》，元代杭州路餘杭縣白雲宗南山大普寧寺《大藏經目錄》，明代《大明三藏聖教北藏目錄》、《大明三藏聖教南藏目錄》，清代《大淸三藏聖教目錄》、《嘉興藏目錄》等；又淸代有《如來大藏經總目錄》、《御譯大藏經目錄》等，則爲漢文翻譯的藏文本版《甘珠爾》、滿文版《甘珠爾》的目錄。（蘇晉仁）

〔參考資料〕 蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》；姚名達《中國目錄學史》；方廣錩《佛教典籍百問》；小野玄妙著．楊白衣譯《佛教經典總論》。

經藏

㈠**指佛書的收藏處**：猶如今日的佛教圖書館。又稱經庫、經堂、經閣、藏經閣、法寶殿、毗盧殿、一切經藏、修多羅藏、大藏經樓。依其收藏經卷的方式可分二種，一種於經棚中設置機軸，以供旋轉，此類又稱輪藏、轉輪藏、轉關輪藏，由梁代善慧大士傅翕所創，本出自轉法輪之意。相傳轉動輪藏所獲的功德與受持讀誦諸經同等。另一種則是以普通的書架排排並列。在古代，二者皆於經堂正面安置傅大士像或文殊菩薩像，所收經典涵蓋經、律、論及印度、中國等諸師的佛教著述。

據《大唐西域記》卷三所述，迦膩色迦王曾令五百賢聖造三藏之註釋各十萬頌，並以赤銅作鍱，鏤寫論文，緘封於石函，建窣堵波，藏於其中。可知印度早已有經藏之制。

我國自南北朝以來，即盛行設立經藏，如《十不二門指要鈔》卷上記載，五代時，由於吳越王篤信佛教，曾勅令天台宗的德韶國師建立經藏。數年之後，僅杭州一州便有十所經藏成立。宋代以後，隨著大藏經的多次開版，造立經藏之風益熾。《佛祖統紀》卷四十四云（大正49．405c）：「天禧元年（中略）七月，詔賜台州東掖山智者教文印本四千六百二十卷，住山本如勸郡人建教藏閣，以奉之。」同書卷四十七亦云（大正49．429a）：「淳熙元年二月，賜內帑於上竺建藏殿及賜大藏經，皇太子爲書殿榜。」

朝鮮古來亦有藏殿之設置，如《高麗史》卷十載，高麗．宣宗四年（1087）三月，王臨幸興王寺，慶祝大藏殿落成。同書卷二十四又述，高宗三十八年（1251）九月再刻大藏經，舉行經板堂的落成儀式。現今伽耶山海印寺有大修多羅藏，內藏有《高麗大藏經》（再雕本）的板片。

在日本，隨著寫經風氣之漸趨興盛，諸大寺亦紛紛造立經藏。然其形式不一，如京都府醍醐寺經藏、岩手縣中尊寺經藏爲單層式；奈良縣法隆寺經藏爲雙層式；奈良縣唐招提寺經藏、東大寺本坊經庫、同寺法華堂經庫、同寺勸學院經庫等處則爲「校倉（高架倉庫）造」，其規格亦有方五間、方三間、三間三面、三間二面等類。堂內多仿效中國經藏，安置傅大士像，但多武峯的淨土院經藏則置釋迦坐像及脇侍二菩薩像，叡山經藏置傳教大師像。又，岐阜縣安國寺的經藏爲日本現存最古的輪藏式經藏。

㈡**指佛經之集成**：與律藏（律典之集成）、論藏（論典之集成）合稱三藏。

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷十二；《廣弘明集》卷二十二；《鐔津文集》卷十二〈無為軍崇壽禪院轉輪大藏記〉；《釋門正統》卷三〈塔廟志〉。

經變

描繪佛經內容或佛傳故事的圖畫。又稱變相、佛經變相。其取材多與當時流傳的佛教思想有關，如南北朝時代的經變多採自小乘經典，宣揚自我犧牲的精神，呈現樸拙的風格，內容以本生經變相、佛傳故事居多；隋唐以後，大乘思想盛行，諸師更創新義、立新派，以致其內容富變化，有維摩詰經變、本行經變、金剛經變、金光明經變等類，爲中國美術史上相當特殊的創作。

一般而言，經變多以壁畫表現，此風至唐

代尤盛。另外，亦有表現在立體雕塑者。兩宋以後，則多繪於縑絲、繡像、絹畫上。至於文獻方面，則以《歷代名畫記》所存有關經變之記事最豐，其他除散見於諸書外，尚有若干遺品現存。茲依古籍所載，略述經變之類別及處所如次：

⑴**維摩變**：由晉代顧愷之首創，以《維摩詰所說經》爲所依經典。在長安薦福寺淨土院西廊菩提院、安國寺大佛殿、定水寺殿內東壁，以及洛陽敬愛寺東禪院大殿東西面、聖慈寺西北禪院、益州大聖慈寺東廊、平康坊菩薩寺之佛殿內槽東壁，分別有吳道子、彌尚子、劉行臣、楊庭光、洪度等人所繪此類作品。現存遺品有敦煌千佛洞第一、五十二、七十四、八十四、一一七、一四九窟的維摩、文殊論法壁畫，以及山西龍門古陽洞之浮雕、日本奈良縣法隆寺五重塔內之維摩文殊論法的塑像。

⑵**千鉢文殊**：據《歷代名畫記》卷三所載，長安慈恩寺塔西壁有尉遲乙僧所畫千鉢文殊。此變相圖可能係根據《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》所說而畫。遺品有敦煌千佛洞第六、七十二窟的壁畫及畫軸。

⑶**淨土經變**：一般指西方淨土變，又稱西方變、極樂世界。創始於南北朝，至唐代盛行，所根據的經典有《觀無量壽經》、《無量壽經》、《阿彌陀經》等。在長安光宅寺東菩提院、興唐寺淨土院小殿內西壁、雲花寺小佛殿、安國寺大佛殿內西壁、趙景公寺三階院四廊，以及洛陽大雲寺佛殿、敬愛寺大殿內西壁、昭成寺香爐兩頭皆繪有此變相圖，乃分別出自尹琳、吳道子、趙武端、尉遲乙僧、劉阿祖、程遜、范長壽等人之手筆。遺品有敦煌千佛洞第八、十四、十九B、三十一、三十三、三十四、四十四、五十一E、五十三B、七十、一一四窟的壁畫與畫軸，日本法隆寺壁畫、當麻曼荼羅等畫軸，又，四川成都萬佛寺出土的石刻品中，有南朝宋文帝元嘉二年（425）的淨土變浮雕。

⑷**金剛經變**：據《歷代名畫記》卷三〈長安淨土院〉條載，吳道子於院內次北廊向東塔院內西壁畫金剛變，於次南廊畫金剛經變及郗后等，並自題。此圖或係依《金剛般若經》而畫。

⑸**金光明經變**：據《歷代名畫記》卷三敍述，在長安淨土院小殿內東南角，有吳道子之弟子李生所畫金光明經變。遺品爲見於敦煌千佛洞第一三五窟之壁畫、日本法隆寺金堂玉蟲廚子之密陀繪等之投身餓虎圖，此係依《金光明經》〈捨身品〉而畫之經變。

⑹**本行經變**：據《歷代名畫記》卷三所述，在長安菩提寺佛殿東壁、化度寺、大雲寺塔外邊四面，以及洛陽聖慈寺西北禪院有本行經變，乃董諤、楊廷光、楊仙喬、楊契丹、程遜等人所畫。此等或許是基於《佛本行經》或《佛本行集經》等，圖示佛傳或佛本生譚的作品。另外，元開的《唐大和上東征傳》記載，餘姚郡育王塔四面分別繪有薩埵王子變、捨眼變、出腦變及救鴿變。吳越・錢弘俶的八萬四千塔，鑄有尸毗王、慈力王、薩埵王子、月光王之本生，敦煌千佛洞第十七B窟的降魔圖、第六十三、一三八窟的六師外道降伏圖壁畫，山西雲岡石窟第六窟的佛傳圖浮雕等，均爲與本生或佛傳有關的經變。

⑺**彌勒變**：依《歷代名畫記》卷三載，長安西塔院有韓幹畫彌勒下生變，細小稠鬧。同書卷八〈隋代董伯仁〉條又謂，周明帝畋遊圖、雜畫臺閣樣、彌勒變、弘農田家圖、隋文帝上厩名馬圖，代代相傳。此類變相圖可視爲根據《彌勒下生經》的龍華會圖，或根據《彌勒上生經》的兜率天宮圖等。敦煌出土的畫幅中，有下生圖遺品。

⑻**華嚴變**：創於唐高宗、武后時，以新譯《華嚴經》爲藍本，歷代藝術家依此經內容，創作出毗盧遮那佛（或稱盧舍那佛）像、善財童子五十三參圖、華藏世界海（或稱華藏剎海，指毗盧遮那佛的淨土）圖、華嚴經七處九會（指釋迦世尊演說《華嚴經》的處所及次數）圖四種題材，然一般所謂的華嚴經變相，蓋指後

二者。在唐代長安懿德寺中三門、洛陽敬愛寺西禪院及山亭院等均有此變相壁畫；宋代李公麟、元代許擇山、明代萬壽祺等人亦繪有此類作品。於敦煌千佛洞第八、一〇二、一一七、一一八F、一六八窟的華嚴七處九會圖壁畫是其重要遺品，另外，在四川大足石窟內有此經變的立體石雕。

(9)**除災患變**：依《歷代名畫記》卷三所載，洛陽天宮寺三門有吳道子畫除災患變。此當係根據《除恐災患經》之經變。

(10)**法華變**：在南北朝時已有流傳，其內容取材以《法華經》之〈化城喻品〉、〈見寶塔品〉、〈如來壽量品〉、〈觀世音菩薩普門品〉、〈普賢菩薩勸發品〉等爲最常見。其中，〈見寶塔品〉多表現於南北朝初期的塑像；〈化城喻品〉、〈如來壽量品〉、〈普賢菩薩勸發品〉多表現於唐代的寺壁或絹畫中；〈觀世音菩薩普門品〉則在唐代以後盛行。遺品有敦煌千佛洞第七十四、八十一、一一七、一二〇F、一六八窟的壁畫及其他。另外，《歷代名畫記》卷三敍述洛陽敬愛寺大殿內，有劉茂德畫法華太子變。此圖是否屬《法華經》之經變則不詳。

(11)**日藏月藏變**：據《歷代名畫記》卷三所載，吳道子於開元十年（722），在洛陽敬愛寺禪院內西廊描日藏月藏經變及業報差別變。其（中門）日藏月藏經變有病龍。此變相圖當與《大方等大集經》之〈日藏分〉及〈月藏分〉有關，而病龍當係〈日藏分・三歸濟龍品〉之所說者。

(12)**業報差別變**：見於上項所引《歷代名畫記》卷三之敍述。此當係依據《佛爲首伽長者說業報差別經》之經變。

(13)**十輪經變**：依《歷代名畫記》卷三載，武靜藏於洛陽敬愛寺東禪院殿內描十輪變，又於殿內則天眞、山亭院畫十輪經變、華嚴經。此係根據《地藏十輪經》等之經變，而敦煌千佛洞出土等之地藏十輪圖，可能是源自此經變所轉變成者。

(14)**藥師變**：《歷代名畫記》卷三謂，程遜在洛陽昭成寺之香爐兩頭，畫淨土變、藥師變。此爲與《藥師琉璃光如來本願功德經》等所載藥師如來有關之經變。遺品有敦煌出土之畫軸等。

(15)**寶積經變**：《歷代名畫記》卷七〈梁儒童〉條有謂，釋迦會圖、寶積經變，代代相傳。此恐係舊《寶積經》（《大寶積經》〈普明菩薩會〉）之經變。

(16)**楞嚴經變相**：據宋代黃休復《茅亭客談》卷十〈小童處士〉條所述，宋以前有張、杜二人善畫佛像、羅漢，有童君與前輩不相上下，其曾在海雲山寺畫慈氏如來、十六羅漢，於大聖慈寺三學院畫楞嚴經變。

(17)**楞伽變相**：《景德傳燈錄》卷三〈弘忍傳〉云（大正51・222c）：「其壁本欲令處士盧珍繪楞伽變相。」此當係依《楞伽經》而繪之經變。

(18)**智度論色偈變**：依唐代段成式《寺塔記》〈平康坊菩薩寺〉條載，吳道玄於食堂東壁畫智度論色偈變，並自題偈，其筆跡遒勁，如礫鬼神毛髮。智度論或係《大智度論》，而「色偈」一詞則語意不明。

(19)**消災經**：據段成式《寺塔記》所述，菩薩寺佛殿內槽後壁面有吳道玄畫《消災經》之事。

◉**附：金維諾〈壁畫維摩變的發展〉**（摘錄自《中國美術史論集》）

佛教圖像隨著佛教的傳播進入中國以後，在我國具有深厚優秀的美術傳統的土壤上，很快得到了發展，在世世代代美術家的辛勤耕耘下，不僅使外來形象逐步民族化了，而且也創造了中國佛教美術的特有形式與風格。在佛本生故事與佛教故事畫上，我們還可以從印度、中國新疆與內地的遺例中，尋求到外來形式與形象的演變過程。而在大型的經變上，却只能依靠我國自己的文獻與遺存的圖像，來尋求創造與發展的過程。根據今天所掌握的材料，可

以說大型經變的創造是中國佛教美術的巨大貢獻，這種貢獻不僅在於它創造了一種新的別開生面的形式，促進了繪畫藝術技巧與樣式的發展，重要的是它擺脫了佛本生與佛傳故事範圍的限制。在表現內容比較廣闊的佛教經典時，有了更多的反映現實生活與創造新的形象的可能。在這些新的大型經變的創造中，維摩變是最先產生而又極其成熟的代表。（中略）

敦煌保存了極大數目的維摩變，而且有極成熟的代表作品，從北朝末期一直到宋初都有遺例，給我們提供了窺視其發展的重要證例。敦煌在邊區，維摩變是中原創始的一種經變，因此它的出現稍晚於內地。（中略）

維摩變在雲岡與龍門石窟極常見，特別是龍門的維摩變爲數甚多。各地出土的造像碑上也不少，且大部有紀年銘，我們可以選擇其中年代確實而又有代表性的作品，來追尋早期維摩變發展的線索。

雲岡第七窟、第一窟、第二窟、第六窟、第十四窟、第三十一窟都有維摩變，其中七、一、二等窟都是五世紀的洞窟，我們可以作爲現存最早的維摩變來看。（中略）

龍門賓陽洞維摩變是六世紀初期的作品，這是了解當時繪畫藝術水準的重要參考品。維摩變在入口內壁左右側上部。門左爲坐於几帳之維摩詰。冠帶長鬚，右手執麈尾，斜倚几上，前有天人，左側有侍女二人；門右側爲文殊師利，寶冠瓔珞，坐蓮座上，手舉胸前，前有舍利弗，後有菩薩弟子二人，這一鋪石刻維摩變中的人物形象，特別是維摩詰的形象有描寫了現實生活中人物的意義，可以覺察出對「清羸示病之容，隱幾忘言之狀」的表現要求。其他如河南澠池鴻慶寺石窟第二窟、鞏縣石窟寺第五窟等處維摩變均屬同一類型，是早期簡單問疾品的發展。天龍山石窟第二窟左壁維摩變和第三窟前壁的維摩變均爲東魏作品，雖屬同一類型，而又有獨特風格。（中略）

在隋代的敦煌壁畫中，維摩變大都在佛龕兩側，文殊與維摩都坐方形室中，似乎仍是早期敦煌維摩變與釋迦牟尼分坐三室畫法的省略。但是已經接近內地石刻維摩變形式。特別是像第四二〇窟的維摩變，在人物形象刻劃上已突破了以前簡單的描繪手法，而開始注意了性格的表現，走向了內地石刻中對中心人物作深入描寫的道路，這正是唐代敦煌維摩變獲得進一步發展的前奏。

隋代維摩變也有僅僅一見的特殊形式，一般的維摩變都作文殊與維摩二人對坐，而敦煌第二七六窟佛龕兩側外壁的維摩變，則作二人相向而立。這鋪維摩變在表現技巧上也達到了新的成就，文殊在龕右側，身後有樹和山石，文殊表現得平和而又溫謙；維摩在龕左側，病態中顯示出智慧與高傲。

唐代初年時，維摩變仍然安置在佛龕兩側外壁上方，如第二〇三、第三二二窟。畫面也大體保存了隋的處理方法。以後維摩變開始放置在龕內兩側壁和入口內壁兩側。利用一個完整壁面表現維摩變多方面內容的形式也同時出現。這時這一經過一再表現的題材，形象的塑造更加深化，在技巧上日趨成熟。

初、盛唐在龕內側壁出現的維摩變有第三四二、第三四一窟、第三三四窟、第六十八窟幾鋪，在入口內壁兩側的有第二二〇窟、第一〇三窟兩鋪，這些畫都以其精美形象給人以難忘的印象。在這些畫面上不僅文殊、維摩等中心人物有了更明確的性格刻劃與情態表現，而且通過周圍人物對同一事件的不同反映，密切的突出了主題，集中地表現了活躍在羣衆想像中的維摩的智慧。這些畫大部份色彩鮮艷、金碧輝煌。但是也有像第一〇三窟那樣以線描爲主的，這並沒有限制了畫家的表現才能，而相反地，第一〇三窟的維摩變有著更細緻的人物刻劃。維摩右手執麈尾，左手放膝上，身稍向右傾，面向文殊。外衣披於肩上，從坐的姿態以及衣冠不整顯示出病態與高傲。臉上與其說有病容，更不如說充滿了辯論時的慷慨自負。畫家以現實爲依據，按照當時的具有學識的長者的模樣來畫想像中的維摩，從對人物外形的

描繪，達到對形象內心的追求，使佛教繪畫中現實主義因素更加强烈。

初唐還出現了另一種形式的維摩變。第三三五窟、第三三二窟的維摩變都描繪在窟北壁的一個完整的畫面上，畫面除了表現相對的文殊與維摩以外，還在畫中穿插了《維摩詰所說經》內記述的其他種種情節。在同一畫面既有中心而又組合了多種內容，這種形式的創造爲以後許多經變所採納，特別是祇園記圖，由於吸收這一構圖的優點，有了光輝的藝術創造。

第三三五窟有垂拱二年（686）題銘在入口上壁，而維摩變下部題榜中尚隱約可見聖曆年號及張思藝題名。同時據云「大周李君修功德記」碑出土於第三三二窟，李君修功德記有武周·聖曆元年銘記，那麼可知第三三二窟與第三三五窟維摩變均係武后時期的作品。第三三二窟和第三三五窟七世紀末的大型維摩變，成爲中、晚唐以後摹繪的準則。在這以後敦煌壁畫中所見到的維摩變，幾乎都屬於同一形式，即使分列兩個壁面，也不過是分開兩半的同一構圖而已，所以第三三二窟維摩變這一形式，可以稱爲大型維摩變的代表。

維摩變發展到初唐不管在形式上或是在形象的刻畫上，都趨於完善，是維摩變發展的成熟期。這以後直到宋、元，雖像李公麟等名畫家筆下的維摩變，也莫不因襲著過去的成就，只偶爾在筆墨技法上、人物細節上追求些新的創造。

〔參考資料〕《歷代名畫記》卷三（《現代佛學大系》⑬）；陳清香《佛經變相美術創作之研究》。

經帷子

指死者所穿的淨衣。又稱經帷、經衣、無常衣、曳覆曼荼羅。此衣由白麻布、白木棉或紙所製成。衣上書有經文、佛名或陀羅尼。爲陪葬物之一。

亡者披著經帷子以陪葬之風習，係依據「以佛名、陀羅尼、經文之功德得以滅罪」之經說而來。《不空羂索神變眞言經》卷六云（大正20·257a）：「若有衆生，億劫具造四重五逆十惡等罪，身壞命終墮阿毗獄者，若此亡者隨其身分屍骸衣服爲眞言者，身影映著即得解脫，捨所苦身，直生淨土。」

《大寶廣博樓閣善住祕密陀羅尼經》卷上云（大正19·622b）：

「先世惡業所持者，彼一切有情類，由此陀羅尼威力，若讀若誦受持，若佩身上，若書衣中，若置幢上，若書經卷，若書素氎及牆壁、牌板，乃至聞聲手觸及影其身，及轉觸餘人，決定當得不退轉無上菩提，能於現世獲無量百千功德。」

現代台灣佛教界，有以「陀羅尼經被」陪葬之風習。亦與以經帷子陪葬之意義相同。經被上之陀羅尼，大抵皆爲大悲咒。至於日本，相傳於鎌倉末期以後，始由眞言宗將此風習影響及於他宗。然因宗派之不同，故經衣上所書內容亦異。如眞言宗多書寫〈大隨求陀羅尼〉；淨土宗多書寫彌陀三尊之種子及名號，或《阿彌陀經》文；日蓮宗則書寫十界曼荼羅。眞宗不在衣上書寫文字，而於念佛紙上記述名號及破地獄文，而放入棺木中。

〔參考資料〕《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》。

經量部（梵Sautrāntika，巴Suttavāda，藏Mdo-sde-ḥdsṅn-pa）

又作說經部、經部。梵語音譯修妬路句部、修多羅部、修丹蘭多部等。爲印度佛教小乘二十部派之一。係西元100年左右從說一切有部分出的部派。以反對有部的論藏中心主義，而主張以經藏爲中心，故有經量部之稱。其後，與有部並爲小乘的代表。

該部學說淵源於有部的譬喻師，開祖爲鳩摩羅多（Kumāralāta，童受），但由譬喻師轉爲經量部，且建立經量部學說者則係室利羅多（Śrīrāta，勝受）。世親之《俱舍論》、訶梨跋摩之《成實論》皆曾受此派思想之影響。此部派之教義書已不流傳，其學說散見於《俱舍論》、《異部宗輪論》、《順正理論》等。

此部派反對有部的多元實在論，以不相應行法為非有，唯承認屬於色法之地、水、火、風四大種之極微（原子）；並否定心所有別體，唯以心王為實有。又，相對於有部所主張的過去、未來、現在諸法為實在（三世實有），而主張唯現在有體。且認為無為法為非有。

◉附：呂澂〈略述經部學〉（摘錄自《印度佛學源流略講》附錄）

經部是印度部派佛學裏很晚出的一派，因而後世區分佛學為四宗（即婆沙、經部、瑜伽和中觀），將它放在十八部（都歸於婆沙一宗）以外。但是它和大乘佛學的關係却異常的密切。就像依據經部的前驅譬喻師說而結構的《成實論》，在我國梁陳時代常被認為「中觀」的階梯，甚至說是大乘一類。其次，採用經部本宗學說批評有部而成的《俱舍論》，隋唐時代的研究學者也自卓然成家，作為「瑜伽」的羽翼。再後，發展的經部說被吸收在陳那、法稱的著作裏，以致有隨順經部的瑜伽系（同時也有了隨順量論的經部系）。從這些上面，都見得經部的學說怎樣地和大乘聲氣相通。只是舊籍零落，經部學說前後發展的詳細經過，已無可考，現在僅能說明它的一個大體輪廓。

先從經部的名稱說起。照唐人所解，他們唯依經為正量，不依律和對法，所以稱為經量部（見基師《異部宗輪論述記》卷中）。此說並不完全正確。經部本名應該是說經部（見陳譯《部執異論》），梵文音譯為修多羅婆提那（見失譯《舍利弗問經》，原文係Sūtra-vādinah），它末尾的婆提那，即是「說」的意義。這樣名稱正和「說一切有部」、「說假部」等同例，巧用一部的中心主張來作標幟的。就實際言，各種部派都以佛說為宗，沒有不談到經的，為什麼這一部說經便成了特別的主張呢？這自然有關於它所說的並非一般的經，而另有所指。像解釋《俱舍論》一部份的《隨相論》（陳・眞諦譯本）就稱此部為「經優婆提舍師」，便很好地說明了經部所重視的經是優婆提舍，屬於十二分教中的論議，《成實論》的譯本裏即稱之為論經。經部原來以論經為宗，隨後乃廣泛運用一切經，所以僅僅看它是以經為量，還說明不了它的眞相。

就從這一部的名義上，可以推論出它的思想本源乃出於佛滅以後「持法者」的一個系統。這些持法者中間有祇信九分教的，也有相信十二分教的。十二分教比九分多出了因緣、譬喻、論議三類。它們原始的結構如何，已沒有明白的記載，但從律藏像《四分律》等所提到的各種分教即「雜藏」來看，大概也是編輯佛說的偈頌而成的。由此演繹出好些因緣譬喻經類，在我國譯本中還保存著（如《百喻經》、《賢愚經》、《撰集百緣經》等）。但是譬喻師開始是重點地採用《法句經》一經作樞紐來組織學說的。他們或者從《法句經》的本末次第去推求說法的緣起和印證，這樣成為譬喻者或譬喻師（依照《成實論》〈十二部經品〉所說，本末次第即是譬喻）。或者就《法句經》推求義理而專走論議的路子，這又成為論經師了。他們對於《法句》的處理，祇要看晉・法炬等譯本《法句譬喻經》和唐・玄奘譯《瑜伽師地論》所引《法句經》舊譯稱為論議的（見《論》卷十八、卷十九），就可瞭然。而他們最喜用的《法句經》，乃是法救改訂本，題名《憂陀那聚》（Udānavarga）。就憂陀那語源分析，可以作日出解（以憂陀為出，陀那為日，所以秦譯《法句經》作《出曜經》），因而信奉《法句經》的學人也稱為日出論者。這樣，譬喻者、論經師、日出論者都屬一類，都是經部的前驅。

在有部的論書《異部宗輪論》和大衆部、正量部所傳部派源流（據清辨《中觀心論釋》所引）裏，經部被看作有部的一個支派，這大概近於事實。有部的一羣禪師們，像馬鳴、僧伽斯那等，都有譬喻類的撰述。特別是改訂《法句經》的法救，即係有部四大家之一，而他和另一大家覺天有好多主張和譬喻者相同（散見《大毗婆沙論》各卷），實際他們是贊成譬

喻師說的。其後，由譬喻者吸收餘部學說逐漸組成獨立的經部一派，乃和有部對立起來。他們中間最顯著的不同之點，即是有部重論（對法），而經部重經（論經），典據範圍是很有出入的。

舊傳譬喻者學說的實際組織者是鳩摩邏多（童受）。他的著作有數十部之多，其中很重要的一部《喻鬘論》早年在龜茲故地發現了梵本殘篇，內容和我國秦譯的《大莊嚴論》相同。但秦譯本題爲馬鳴所作，似乎眞正的作者是誰還有疑問，不過據梁代僧祐所傳《薩婆多部師資記目錄》（見《出三藏記集》卷十二），鳩摩邏多和馬鳴後先相接，他的作品很有補訂馬鳴舊制而成的可能，所以新發現的殘篇和舊譯作者題名會不一致。就從《大莊嚴論》的內容看，可見譬喻者所謂譬喻並不全同於經律中泛泛的喻言，而是引用一些故實來發明《法句經》的意義，這就稱爲「莊嚴」（用具體事物說便是華鬘）。有如《大莊嚴論》九十事，每事開端常舉出《法句經》數語（像《論》卷二、第四事首云「夫聽法者有大利益，增廣智慧，能令心意悉皆調順」，這就是《法句經》〈多聞品〉「多聞令志明，已明智慧增」云云，其餘可以類推），再引故事證明，使人有更深刻的認識。《成實論》說敍述本末次第爲譬喻，正是此意。另外，鳩摩邏多年代因爲比較馬鳴稍後，應該生在佛滅度後七百年（西元第二世紀）。唐人也說他是佛去世後一百年的人，這是誤會了《西域記》裏說到和他有關的竭盤陀國阿育王即是從前摩揭陀的阿育王，所以有很大的出入。唐人又傳說鳩摩邏多的著作有《癡鬘論》、《顯了論》等（見普光《俱舍論記》卷六），又造九百論，這些都已遺佚。現在剩有解說禪法的四十三頌，保存在秦譯《坐禪三昧經》裏（參照《出三藏記集》卷九所載僧叡經序），又有數頌見於《俱舍論》、《入大乘論》的引文。

鳩摩邏多的弟子有訶梨跋摩（師子鎧），著《成實論》。舊傳他著書的用意是「偏斥毗曇（有部）、專同譬喻」；眞諦三藏也說他用經部義，檢《俱舍論》所引經部，和他很多相同（見《三論玄義》卷上）。經部本來從譬喻師說蛻化而成，所以同於譬喻也就會多同經部。但訶梨跋摩著書所說，已不能算是譬喻者的正宗。這看玄暢所作訶梨跋摩傳記（見《出三藏記集》卷十一）就可知道。傳稱他不滿意於師說，而和他所認爲五部本源的僧祇（其實是分別說部）共鳴，於是用「淘汰五部、商略異端」的方法來著《成實論》。其先鳩摩邏多著《喻鬘論》即已有了和會各家的傾向，因而論首所歸敬的人，除有部諸論師而外，還有牛王行道者（即犢子部），到了訶梨跋摩更採用分別說部的議論，對於原來譬喻師說，可謂有了進一步的開展。

從譬喻者遞嬗爲經部，這須歸功於室利羅多（勝受）。他在阿逾陀郊外著作了經部的根本毗婆沙（見《西域記》卷五，又《成唯識論述記》卷二十一），此書現已失傳，它的篇幅相當大，玄奘遊學印度的時候，曾在祿勒那國費去一冬半春的光陰才學習完畢（見《慈恩法師傳》卷二）。室利羅多的重要主張，散見於唐譯《順正理論》（論中引文稱他爲上座而不名）。其後有大德邏摩（西藏傳作羅多），著書不詳，但《順正理論》也引用了他的學說數條。

譬喻者轉成經部師之後，仍有一部份堅持異見的不與合流。所以《順正理論》（卷二十五）指出上座的親教門人和同見者對於上座有不承信的，而《順正理論》、《中觀釋論》等常常並舉經部和譬喻者的說法。在經部看來，那時的譬喻者也可算是經部異師（見《成唯識論述記》卷二十一）。現在這一方面的著作要推陳譯的《四諦論》爲代表。論的作者是婆藪跋摩（世鎧），生在世親之後，大約是西元第五世紀末葉的人。從他著書的序頌看，在他以前，解釋譬喻者中心宗義四諦的，有迦旃延的略論和佛陀密（覺親）的廣論。迦旃延的人世不詳，佛陀密則明明是世親的老師（見陳譯《

婆藪槃豆傳》)。他的廣論除了廣釋文句和義理而外，還有次第(即因緣本末)和莊嚴(即爲幫助瞭解而引證的故事)，這完全是譬喻者的作風。至於《四諦論》引用經部不同的說法，都明白區別出來，又還常以《俱舍論》所說爲典據，可以見到後來譬喻師立說態度的一斑。

經部的源流大概如上，現在來敍述它的主要學說，這隨著它的前後變遷，可以分作經部前期(即譬喻者)說、經部本宗說和經部後期說三類。

爲經部前驅的一羣譬喻者，見解雖不完全一致，但他們的中心思想，依據《大毗婆沙論》所引用的資料，不外下舉的幾方面。最先，譬喻者是以四諦概括佛說來製作他們主張的綱領的。這看現存有關譬喻師的著述《成實論》(實，就是諦)、《四諦論》的結構莫不如是，便可瞭然。另外，和譬喻者相對立的有部簡別譬喻學說，也是就四諦上著眼的。像《大毗婆沙論》卷七十七，就很明顯地指出舊對法師、分別論者和譬喻者解釋四諦的不同。譬喻者說苦諦是名色，而舊對法師則爲五取蘊，分別論者又說爲有漏八苦。譬喻者說集諦是業惑，而舊對法師爲有漏因，分別論者又爲招後有愛。譬喻者說滅諦爲業惑盡，而舊對法師爲擇滅，分別論者又爲愛盡。譬喻者說道諦是止觀，而舊對法師爲學無學法，分別論者又爲正八道。譬喻者這些特別說法，後來《順正理論》(卷五十七)還加以批評。以爲只說名色是苦諦，乃因它的實體即是五取蘊之故；又祇說業惑爲集諦，乃由於惑力能夠繫心令向餘趣，業力令其自體各別的緣故，又祇說煩惱滅爲滅諦，乃因滅了煩惱就會於色等得到解脫，又只說止觀爲道諦，乃因止觀可以攝受一切的聖道。這樣，譬喻者對於四諦的解釋，不免是適應時機，別有用意，並非究竟之談。如此批評滿懷成見，當然難言平允。實際譬喻者之重視四諦，又作特別的解釋，都有它的典據，即是依照《法句經》的要旨來爲組織。《法句經》說：「八直最正道，四諦爲法跡。」(見吳譯本卷下〈道行品〉)又說：「道爲八直妙，聖諦四句上。」(見秦譯本卷十三〈道品〉)這些都是以諦和道並舉，可見譬喻者之宗四諦，完全準據修道的方針。由此解釋各別諦相，也一依修道而說。像《法句經》說：「鹿歸於野，鳥歸虛空，義歸分別，眞人歸滅。」又說：「若不自煩惱，猶器完牢具，如是至泥洹，永無塵垢翳。」(上均見秦譯本卷二十三〈泥洹品〉)這是說修道究竟歸宿涅槃，而涅槃乃是惑盡的意義。又如說：「深入止觀，滅行乃安。」(見吳譯本卷下〈沙門品〉)這以止觀爲修道。又如說：「數自興煩惱，猶彼器敗壞，生死數流轉，長沒無出期。」(見秦譯本卷二十三〈泥洹品〉)這以惑業爲生死因，即是集諦。又如說：「一切名色，非有莫惑。」(見吳譯本卷下〈沙門品〉)這說於名色起惑，屬於苦諦。以上都是譬喻者解釋四諦的典據，不能說它不依諦相。

其次，譬喻師的四諦理論完全用一心法作貫穿。心依名色乃成苦體，又由惑業繫縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以四諦安立，繫之一心。此說也出於《法句經》。現在看南傳佛典中所保存的《法句經》舊本，開宗明義第一章即是「心爲法本，心尊心使」云云的兩個頌(參照吳譯本卷上〈雙要品〉)，是特別標出心性本淨的根本要義的。這樣的心法，譬喻者還給以很扼要的形容，就像《法句經》(吳譯本卷上〈心意品〉)所說，「獨行遠逝，寢藏無形」(唐譯《瑜伽師地論》卷十九引文作「心遠行獨行，無身寐於窟」)。依照舊解，這有四方面。遠逝說心的過去、前際很難瞭知。獨行說它現在次第生起，不會同時而有多心。無形說它生起剎那即滅，並無實體。寢藏說它未來住在四種識住(色受想行)中能往後世。爲四諦樞紐的心法便是具備這些相狀的。它既前後相續，隱微難辨，因之也稱爲「細心」。並且連類而來的，更有心法次第起，沒有相應(見《大毗婆沙論》卷十六、卷五十二、卷九十

、卷九十五、卷一四五），尋伺即心的粗細狀態，遍於三界（見《大毗婆沙論》卷四十二、卷五十二、卷九十、卷一四五），滅定有心（見《大毗婆沙論》卷一五二）等等主張。

最後，譬喻者運用分別說的方法，對於一切所知境界聯繫修道實際來區別假實，很多與有部相反。例如說有爲相、因緣、表無表業、擇非擇滅等都無實體，這便引起有部激烈的爭辯，而使譬喻者和它對立的情勢更加顯明。

譬喻者的學說到了訶梨跋摩著《成實論》時，得著新的發展。它吸收分別說部的所長來批評各家，但重點仍在於有部。像《成實論》首篇十論的各品（秦譯本卷二、卷三）就有七論正破有部的主張。另外，它和譬喻舊說不同之點，如說苦諦爲五取蘊，滅諦爲滅三心等，都針對有部立言。《成實論》主張五取蘊是假名，而四塵（色香味觸）爲實法（因五蘊從四大起，四大又由四塵成，故祇有四塵實在），這就和有部之說相反。至於滅三心的次第，依二諦論門，觀假說我法是世諦無，而五取蘊爲勝義有，更進而觀五取蘊於世諦假，而空於第一義是眞。如是兩重輾轉，達到究竟，完全採取分別說部的理論，這就和有部相去愈遠了。

經部本宗的學說，在《異部宗輪論》裏曾列舉了幾條。它的中心思想表現在有微細的、一類相續的諸蘊，因此說諸蘊法能從此世移轉到後世，而得著「說轉部」的名稱。此種思想顯然由譬喻師細心說發展而來。它有些像犢子部的有我主張，但不承認勝義諦中的實在補特伽羅。所以《大毗婆沙論》卷五十六引用譬喻師說「能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假」，世親依經部義作《俱舍論》，最後即痛破犢子部勝義補特伽羅之說。從這些上面可以見到經部本宗眞正的主張，《異部宗輪論》也說經部執有勝義補特伽羅，那明明是一種誤傳（清辨《中觀心論釋》詳敍小乘部執處，即謂經部本宗說補特伽羅於勝義中不可得，可爲旁證）。

經部本宗更重要的主張，見於上座勝受的著書。現在依據《順正理論》引用的資料，知道它的重點是隨界說。這也和細心說法相關。勝受以爲一切法生起之後會有熏習，留下了功能，此即是界。界有種子、種姓、種族等含義。既說熏習，就應有能熏所熏，這又如何分別呢？依勝受的解釋，色法和心法可以互依互熏而各留習氣以成界。衆生相續存在之時，界必隨逐，故稱隨界。它和色法心法的當體，不能決定說是一是異（因此也說六處爲界。後來大乘瑜伽學系即有類似的說法，以種姓爲六處殊勝、六處所生等）。但隨界在相續存在的中間，逐漸變化，輾轉殊勝，成爲後來再生那樣法體的因性。這一因果的理論大大改變了舊說的面目。其顯著之點是：⑴因法刹那滅（法滅不必待因），⑵過去法作因（以前後法爲因果），⑶因法自性各別（法各有界，數量無邊），⑷法因無體（過去法滅故）。如此和說一切有部主張六因以同時因果的俱有因作基礎的看法根本相違，而在四緣中對於所緣緣的解釋也有了很大的出入。舊說各種心心所法的所緣各有它的不同條件。比方前五識所緣只限於現在法，而第六識則可通緣過去未來一切法，由此六識緣境有三世的不同。又就心心所而言，緣現量境凡有三種情況：前五識依根的現量必定與境同時，第六識覺了現量可通異時，心所受的領納現量則到後來隨念的時候才覺苦樂等等，這些很不一致。勝受對這方面，另有他的創見。他將所緣緣賅攝在因法中，因法又祇限於過去，於是前五識和第六識，心王和心所，都看成同樣的覺了現量，所緣緣的意義便歸於一律。這就是說，各種心法的緣境，在第一刹那根境爲先，到第二刹那識了方起。當根境先行時，假說爲見，實際第二刹那才是了別。所以不問是前五識或第六識，也不問是心或心所，所緣境都在過去，後念覺了方成現量。如此解釋，就有好些特點：其一，舊說對於根識和境的關係曾有根知境和識知境的兩種不同看法，現在和會三者而說，根但假名爲見，但又不能離根而知境。其二，由三法和合而生的觸心所

是假有，說和合也非實在。因爲根境一刹那，識又是一刹那，本不同時，但從完成了別一件事上假名和合。其三，所緣和緣一致，可不另加簡別。譬如見杌以爲眞人，雖是錯覺，但杌既爲所緣，也就成緣。假使以時間分別，前念爲因也就是境，可不別說。其四，現量不是一刹那間的事，但所緣屬於第一刹那，隨此刹那法體或有或無，第二念所緣可作有無分別。其五，所緣既在過去，故境不必實，但當前念境現前時有無各別，後念緣應隨之不同（以上所說見《順正理論》第十五、十八、十九各卷，又第五十一卷）。這些也都是和說一切有部所說絕對相反的。有部在前階段的特點是善於說因（像《發智論》料簡因性建立了六因四緣的理論），後一階段的特點在善於釋境（像《順正理論》將成立一切法有的根據放在六識現量所緣是實的上面），現在都被經部推翻了，無怪他們會對經部深惡痛絕，破斥它不遺餘力。但經部學說正反影響於其他各派的地方却很多、很大。像瑜伽學系的建立諸法以種子爲因，固然和經部的隨界說一脈相通，而到了唯識理論發展之後，難陀主張以五識的種子作五根，陳那又謂五根即是識上色法的功能（均見《成唯識論》卷四），這些也都由經部所緣緣以根境爲先的理論推闡而出（因根識不必同時，故可在種子上安立根的名字）。及至最後法稱重顯因明，將同時意識說成第二刹那，以前念根識的對象相續爲所緣，依然符同經部所緣緣的理論（參照 Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, Vol. Ⅱ）。

就在經部師對因緣的解釋有了顯著變化的同時，他們學說的全體組織也採取分別論者的論點作了好些修改。像譬喻師舊時解說四諦，以名色爲苦諦，本沒有什麼簡別，但到了經部時代，參用分別論說，以爲無情的外色只是苦而非諦。苦諦必有它的相狀（如三苦、八苦等），外色但由集因而得，可說爲苦，却無共相，所以不屬苦諦（見《順正理論》卷一）。又如集諦，譬喻師義通指業惑，但到了經部，就祇取愛法爲集（見《俱舍論》卷二十二）。他們主張此說最力，雖有人提出經文就勝而言來作解釋，他們還是堅持不爲少動。這就和分別論者以招後有愛爲集諦的說法極其相近。推究這些變化的原因，也可歸結到經部立說方法從來即偏於分別說這一點上。像譬喻師所宗的《法句經》裏對於法的解釋就很明顯地說「法歸分別」，因此，他們理論的發展，自然會逐漸和分別論者合流。我們所見到的經部完成時候的四諦解說，便與分別論者相去無幾了（參照《四諦論》各卷）。

還有，經部在實踐方面，運用分別論法，也建立了一些新說。本來從譬喻師說發展的《成實論》承認法無我而有滅三類心的次第觀法，已經大同於分別論者，經部學說更進一步作了分析。像以五蘊和三無爲總攝一切法而言，五蘊由多種同類之法聚積假設，在二諦分別上屬於世俗諦，即是假有（見《順正理論》卷五十八）。又三無爲中無觸對名虛空，由智慧簡擇之力餘法不生名擇滅，但由緣缺而不生名非擇滅，都無實體（見《順正理論》卷十七），這樣總說一切法的體空。又如以十二處總攝一切法而言，從極微和合而成諸識的依或緣，在二諦門中也非實在（見《順正理論》卷四），這樣說一切法的體空。所以經部有比成實論師更積極的法空理論根據，使它的地位和大乘佛學愈加靠攏。經部對蘊界處三科諸法，祇說界是實在，而界以種族各有自性作解釋，完全屬於認識方面的看法。大乘瑜伽學系在認識論的基礎上也將生起諸法的親因緣歸之於自性各別的名言種子（由此，《攝大乘論》說從名言種生諸法爲自性緣起），經部所說正與它的用意相同。

另外，在梵藏文典籍裏所見的經部本宗學說，還有很關重要的兩點：其一是心法緣境的帶相說，另一是心法自緣的自證說。先談帶相說。一般部派佛學都承認心外有境，但正量主張心能直接緣境，餘部則有兩種說法，或謂由境引生心的印象，或謂境映於心變現爲一定表

象再加了別。經部即採取後一說。他們以爲心法生時必定變帶所緣境界的表象，成爲心法的相分。換句話說，心法緣境都是間接以表象爲憑的。從前唐代佛學家對於這一層，似乎不很瞭然，所以常說除正量而外，所有小乘學派都主張心法帶相而緣境（見《成唯識論述記》卷十五）。但據梵藏文資料，祇經部有帶相之說，並且此說原來和經部根境爲先、後方識了的理論相照應（因爲境在過去，所以識了之時須有變帶行相以爲媒介），餘部就沒有這樣根據。後世的批評家將經部本宗和所餘小乘部派綜合爲婆沙宗的相對比，常以有無帶相之說爲一異點，也就是這樣的緣故（參照S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, Vol. I）。

經部的帶相說，由陳那開始導入瑜伽學說體系之內。他在所著《觀所緣論》裏分析構成所緣的必要條件，其一即是能緣方面帶有它的表象；又在有總結性的著作《集量論》第一〈現量品〉裏用能量所量的觀點來解釋心法的了別境界，以爲祇得著心上顯現的種種行相（參照《內學》第四輯《集量論釋略抄》）。這些都採取了經部學說的優點。但經部和瑜伽學系的區別何在呢？這如《智慧藏集論》所指出，即在於「非無積聚色」（見藏文《丹珠爾》德格版Tsha）。經部許有存在於心外的色境，乃是由極微積成的和合色（參照《二十唯識論述記》卷三。《述記》說經部主張極微輾轉和合，由小成大，體雖是假，但五識上有其相，即成五識的境界；至如各各極微，有一實體，祇是意識所緣）。而瑜伽學系所說心法的相分完全由名言熏習的功能變現，並不須用心外實境來作爲依托。

次說經部的自證理論。這在月稱的《入中觀論》第六地裏特別提出作爲經部的主張而予以批判。依論文所說，先又譬喻門成立。譬如火點著時，一時間便照見了它自身和瓶等物體，又像聲音發出時，也是一時表白了自己和各種語義，意識正是這樣，生起的時候了別境界也了別自體，所以應該有自證這一回事，再由憶念門證成。見過某種境界的，以後會記憶起來，可以證明在見境的當時就對見的本身有一種領受，否則不能有「見過」的記憶的。這也是成立自證的理由（參照法尊法師譯《入中論》卷三，又Possin校刊原本《Madhyamaka-vatara》）。經部此說，也可看成從受心所具有自性受和境界受的雙重意義推演出來。以心比受，應有對於自體和境界的雙重了別，再加以後時的記憶，所以決定心法能夠自證。它的性質與計度分別無關，屬於現量，由此在舊說的根現量、俱時意識現量和定心現量以外，還可加上一種自證現量。

經部的自證說也由陳那導入於瑜伽系學說。他著《集量論》，在〈現量品〉裏不但承認了自證現量，並還於量果方面發展了自證的意義，以爲心法生起之時都自然地顯現出它自身和境界兩部份，而各有了別或領納。在這中間了別境界是量，了別自體才是量果（參照《集量論釋略鈔》）。它這樣地微細解析，很引起餘派學者的不滿，像淸辨就在所著《中觀心論》第五品第二十頌以下對於其說痛加駁斥。他以爲顯現境界即是整個心法的作用，更無顯現自體的餘地，由此連帶著不承認有自證之義（見藏文《丹珠爾》德格版：dsa）。但到護法，依據《密嚴經》衆生心二性一頌，仍將心法的緣慮內容分析爲內外緣兩部份，各有能所，便建立了四分（見《成唯識論》卷二）。其說傳來中國，更得著玄奘門下各家的發揮。

以上是經部本宗學說的大概。

最後說到後期經部師，他們宗經而外更信奉法稱所作的七部量論，成爲一種隨理的派別。所有學說比較突出之點是，結合著量論的自相共相的區分來解釋二諦。照法稱的量論說，凡法有效用能生結果的都屬於自相，勝義實有，也就是現量所得。什麼是效用呢？這像色以距離人目的遠近會使所見形象淸晰的程度有種種不同，便是效用。如沒有這樣效用的，那是共相法，比量境界，世俗假有（參照Buddhist Logic, Vol. II）。後期經部接受這種

說法作爲二諦的解說，就和本宗以一物或多物設施爲有而分勝義或世俗的不很相同（參照嘉木樣一世的《宗派安立論釋》Crub-mthah bshag-pahirnam-bcad）。依我們的看法，這也和譬喻師中成實論者的議論有些淵源，《成實論》說四大爲假，四塵爲實，即是從他們能否爲五識的直接對象而決定的（見《成實論》卷三）。

另外，後期經部對於識法的帶相也作了更加深入的分別。依著西藏學者們所傳，這有三種不同解釋。有說，能所取兩方面的數量是相等的，譬如眼見錦繡等雜色的東西，具備青黃等種種色彩，眼識上便照樣有各各行相。有說，祇是總相不異，儘管對象有多種色彩，而眼識上的行相還是雜色一味。又有說，行相是多樣的，不過次第而取，作爲一整體的想法（參照嘉木樣同書）。在這些說法裏，對照經部原來主張一心次第生起看，第三說更覺理長。

後期經部還有些極端的主張，像由無爲非實有的論點出發，將四諦中的滅諦解作如燈光滅，但無所有，即是一例（參照《四諦論》卷三）。至於其餘學說，多同本宗，可不詳談（嘉木樣一世書中總括西藏有關經部學說的資料，列舉經部後期的要義若干條，除上面所論及的而外，像諸法刹那滅、七部毗曇非教、極微有方分或無方分、有爲法無實質、因果不同時、羅漢無退失，乃至佛有生身有法身，都是和本宗之說相同的）。

經部立說，本來從反對有部出發，到了後期，這種情勢更覺顯明。有部嘗受到貴霜王朝統治者的支持，建立學派的中心地帶在迦濕彌羅，保守色彩極爲濃厚。經部學說則大成於東方阿逾陀等思想素來自由的地帶，所以能發揚世親以理長爲宗的求眞精神，而終於對有部形成了極端相反的局面。後世密教論書像《上師相承次第論議》（Bla-ma brgyud-qahi rim-nahi man-nag）等，也判經部爲初級大乘，是不無所見的。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《成唯識論述記》卷四（本）；《大毗婆沙論》卷九、卷十九；《俱舍論》卷二、卷九；《阿毗達磨順正理論》卷二十一；《部執異論》；《島史》第五章；李世傑《印度部派佛教哲學史》；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《唯識學探源》。

經律異相

五十卷。梁代釋寶唱等集。收在《大正藏》第五十三册。釋寶唱俗姓岑，吳郡（今江蘇蘇州）人。十八歲出家爲僧祐的弟子，住莊嚴寺學習經律。後來又從處士顧道曠、呂僧智等研習經史及《莊子》等。天監七年（508）梁武帝令莊嚴寺僧旻在定林上寺纂《衆經要抄》（八十八卷），開善寺智藏纂《義林》（八十卷），建元寺僧朗註釋《大般涅槃經》（七十二卷），都由寶唱幫助編成。他又幫助梁太子蕭綱編《法寶聯璧》二百餘卷，並自編歷代有關佛教文獻的《續法輪論》七十餘卷。天監十四年梁武帝命安樂寺僧紹撰《華林佛殿經目》，書成，梁武帝不滿意，又命寶唱重編，於天監十五年撰成《衆經目錄》一帙四卷，很得時人的好評；於是就叫他掌管華林園的寶雲經藏。他因而有機會接觸到更多的書籍，就於這年編成了《經律異相》五十五卷的巨著。此外他還著有若干著作，詳本書〈僧傳〉、〈比丘尼傳〉等條。

在《開元釋教錄》卷六裏，《經律異相》題爲寶唱撰，而北宋麗刻作僧旻、寶唱等集，這大概是因《歷代三寶紀》卷十一序言誤解〈經律異相序〉文所云天監七年僧旻等「備鈔衆典」而誤題的。據《異相》卷一〈序文〉說，僧旻等先編的《衆經要抄》，一般的事義，已經「辭略意曉」，對於研究經教的人很有便利，不過希有的異相還散見各處，鮮聞的祕說也未經標明。因此天監十五年梁武帝又令寶唱抄經律要事，以類相從，使覽者易了。並命新安寺僧豪、興皇寺法生等幫助檢讀。這樣可見《經律異相》和《要抄》取材不同，編制亦異，而且與《要抄》並行，僧旻的《要抄》並不即

是《異相》，所以題僧旻和他共編是不恰當的。不過有僧豪等助編，在寶唱名下加一等字，倒也無妨。

本書凡文五十卷，目錄五卷，共五十五卷，經錄原是這樣記載的。刻本目錄不計卷，所以僅有五十卷。各卷的分類內容如下：

(1)天部（上）三界諸天（卷一），四十二事；（下）欲色天人（卷二），十一事。

(2)地部（卷三），二十二事。

(3)佛部：①應始終（卷四），六事；②應身益物（卷五），十八事；③現涅槃後事（卷六），二十三事。

(4)諸釋部（卷七），十四事。

(5)菩薩部：①自行（卷八），二十事；②外化（卷九），十三事；③、④隨機現身（卷十、卷十一），三十事。

(6)僧部：①出家菩薩（卷十二），九事；②至⑦，聲聞無學（卷十三至卷十八），一一四事；⑧聲聞不測淺深（卷十九），二十四事；⑨聲聞學人（卷二十），十事；⑩聲聞現行惡行（卷二十一），十二事；⑪聲聞無學沙彌（卷二十二），十一事；⑫聲聞無學尼（卷二十三），十四事。

(7)諸國王部：①轉輪聖王（卷二十四），十二事；②行菩薩道（卷二十五、卷二十六），二十事；③行聲聞道（卷二十七至卷二十九），三十八事。

(8)諸國王夫人部（卷三十），六事。

(9)諸國太子部：①行菩薩道（卷三十一、卷三十二），十七事；②學聲聞道（卷三十三），六事。

(10)諸國王女部（卷三十四），九事。

(11)長者部：得道（卷三十五），十五事；雜行（卷三十六），十九事。

(12)優婆塞部（卷三十七），十四事。

(13)優婆夷部（卷三十八），九事。

(14)外道仙人部（卷三十九），十六事。

(15)梵志部（卷四十），十二事。

(16)婆羅門部（卷四十一），十六事。

(17)居士部（卷四十二），五事。

(18)賈客部（卷四十三），十六事。

(19)庶人部：男（卷四十四），三十八事；女（卷四十五），十七事。

(20)鬼神部（卷四十六），二十二事。

(21)畜生部：雜獸（卷四十七），三十七事；禽、蟲（卷四十八），二十九事。

(22)地獄部（卷四十九、卷五十），十六事。

總共二十二部，細分五十一項，共收七八二事。

本書的編纂除直接抄錄（或節錄）經律原文而外，並間有簡單的註釋，大概以有關名相翻譯者爲多。註釋有的用「梁言」云云。如第一卷〈忉利天〉第二「王名釋提桓因」，註云「梁言能作天王」；同卷〈炎摩天〉第三「炎摩」，註云「梁言時」等。有的用「翻」云云：如第十六卷〈優婆笈多出家降魔〉三「陀那笈多」，註云「翻寶護」等。有的用「名曰」云云：如第七卷〈大愛道出家〉四「汝入城到耶游理家所」，註云「受戒在家名曰理家，即優婆塞也。」有的用「今云」：如第四十七卷〈象獮猴鵽共爲親友〉四「象獮猴鵽鳥」，註云「僧祇律第二十七今云頤多鳥。」有的用「梵言」云云：如第一卷〈遍淨天〉第十二「遍淨天」，註云「梵言書紐」。道宣《內典錄》卷十著錄寶唱撰《翻梵言》三卷，同書卷四〈僧伽婆羅錄〉說，沙門寶唱等奉令筆受婆羅所譯經典。《續僧傳》也將〈寶唱傳〉列入「譯經篇」，可見寶唱對翻譯是曾參加過的。《翻梵言》今無傳本，現在《異相》中所存的有關翻譯的資料，或即《翻梵言》中所出，亦未可知。

其次，《異相》所抄錄各種經律互有異同處，也很多註了出來。如第一卷〈炎摩天〉第三「王名善時」，下云「《大智論》云妙善」。同卷〈化樂天〉第五「亦有嫁娶熟相視成欲」，下云「《三法度經》云：以深染汚心與天女共語成欲；若一不染不成，但樂而已。」這些都是註明其不同的。又如第四卷〈現般涅

槃〉五「香薪處處，不燒自燃」，下云「《長阿含》雙卷《涅槃》略同，文多不載。」第五卷〈受阿耆請三月食馬麥〉三「王心悅結解，逮法眼淨」，下云「出《中本起經》下，《十誦彌沙塞律》略同。」這些又都是註明其相同的。又如第一卷〈四天王天〉一「遍往詣之隨意所取」，下云「《樓炭經》說大同小異，文多不載。」第七卷〈阿那律出家〉十「次阿那律」，下云「出《四分律》初分第三分，《大智論》、《十二遊經》少異大略是同。」這些是註明有同有異的。以上註釋，使後人對於經律的比較研究很有益處。

最後，本書的抄集，保存了古來許多佚書。如《三乘名數經》（卷一）、《天帝釋受戒經》、《悉鞞梨天子諸佛說偈經》、《過去彈琴人經》、《折服羅漢經》（卷二）、《善信經》等。據統計，約有一四〇種之多，但大半爲別生鈔經。

本書所有各種體例，皆由寶唱等依照梁武帝的意見斟酌而定。後來同類的編纂，如唐・道世的《諸經要集》、《法苑珠林》等，多取法於此書。（田光烈）

罪

指違反法性之理，或觸犯禁戒的行爲。主要指身、口、意三者所造作之惡業，亦即可招感苦報的惡行。《大乘義章》卷七云（大正44・601c）：「罪者，所謂不善之業。」《百論疏》卷上云（大正42・239a）：「罪以摧折爲義。造不善業，感彼三塗，得於苦報，摧折行人，目之爲罪。」但有時亦稱煩惱爲罪，以煩惱能起業、助業，使感受苦果之故。

關於罪之種別，古有多說。《大毗婆沙論》卷一一六謂罪有三種，即：(1)業，(2)煩惱，(3)惡行。其中，身口意三業之中以意業之惡爲大罪，一切煩惱之中以邪見爲大罪，一切惡行之中以破僧罪爲最重。

又，《瑜伽師地論》卷九十九謂有性、遮二種罪別。性罪指其自性是不善且損惱自他的惡行，遮罪係觸犯佛所制之禁戒者。其中，遮罪中更有他勝罪、衆餘罪、損墜罪、別悔罪、惡作罪等五聚，他勝罪指波羅夷罪，衆餘罪指僧殘罪，損墜罪指波逸提罪，別悔罪指提舍尼罪，惡作罪即突吉羅罪。

另就罪之輕重而言，《梵網經》卷下以犯殺生等十重禁爲波羅夷罪（被逐出教團之罪），犯不敬師友等四十八戒爲輕垢罪。又，《俱舍論》卷十八等，稱害父、害母等五逆爲五無間罪。就中，破僧罪爲最極重罪。其他，尚有謗法罪、十惡罪、越毗尼罪、越三昧耶罪、根本罪、邊罪、重罪、次罪、輕罪等之別。

在佛典中，與罪有關的用語頗多，如惡行爲聖道之障礙，故稱爲罪障；犯之者，稱爲罪人；以其能招苦果，故稱爲罪業；以其爲招苦果之根本，故稱罪根；以其體爲惡，故稱罪惡；以惡行係一種過失，故稱罪過。此外，還有罪垢、罪科、罪譴、罪狀、罪咎、罪累等名稱。

依傳統戒本所述，比丘若犯波羅夷罪中的殺、盜、妄三者，則無法可消罪。然其他諸罪則可藉一定的懺悔作法而被寬恕。大乘佛教興起後，强調懺悔之功德，遂至有主張由懺悔可消滅一切罪者。一說謂藉由念佛、誦經、布施等功德，可得滅罪。另有謂若能觀衆罪之體係由凡夫之妄情而生、並無實體，則亦能滅罪。此外，相信佛力之絕對性的淨土宗，則主張所犯之罪，可依念佛而往生。

◉附：〈滅罪〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

滅罪，又稱除罪。即指藉懺悔、觀佛、稱名或誦呪等法，以除滅重罪業障。《觀普賢菩薩行法經》云（大正9・393b）：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相。衆罪如霜露，慧日能消除。」

《佛頂尊勝陀羅尼經》云（大正19・351a）：「此呪名淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼，能除一切罪業等障，能破一切穢惡道苦。」

又，罪有性罪、遮罪、輕罪、重罪之別，

律說輕罪可由懺悔羯磨法而得淨治，四重五逆等重罪（即所謂波羅夷罪）則不可用懺悔法。但大乘經典中，則謂重罪亦可依懺悔法而滅除。

又，《四分律刪補隨機羯磨疏》卷一載，懺悔有「制教懺」、「化教懺」二種，犯戒律罪者當用制教懺，犯業道罪者需用化教懺。今依稱名誦呪或觀相等滅除重罪業障，即屬化教懺悔。修稱名等法時，雖未必依用懺悔儀式，但該法中自有懺悔滅罪之功。如善導《般舟讚》云（大正47·452b）：「念念稱名常懺悔。」

關於稱名念佛之滅罪功德，曇鸞《往生論註》卷上說有「在心、在緣、在決定」三義，五逆造罪是起自虛妄顚倒之見，十念念佛則源於聞實相法。如明來闇去，一爲實，一爲虛。又造罪是依止妄想心，由虛妄果報的衆生所起。十念是依無上信心，由佛眞實淸淨無量功德名號所生，如有人被毒箭射中，聞滅除藥鼓即箭出毒除，十念念佛之力能滅五逆重罪。吉藏《觀無量壽經義疏》云（大正37·242c）：「佛有無量功德，念佛無量功德故得滅無量罪也。」又，善導《觀經疏》〈散善義〉論述聞經與稱名的滅罪多寡時，云（大正37·276b）：

「造罪之人障重，加以死苦來逼，善人雖說多經，飡受之心浮散。由心散故除罪稍輕。又佛名是一，即能攝散以住心，復教令正念稱名。由心重故即能除罪多劫也。」

〔參考資料〕《大智度論》卷十三；《瑜伽師地論》卷一百；《順正理論》卷三十八；《瑜伽論記》卷二十四（下）；《大日經疏》卷九；《律宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》㊽）；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

罪業（梵nigha，藏sdig-pa）

指身口意所造的各種輕重罪惡之業。《大般涅槃經》卷二十云（大正12·483c）：「一切衆生所作罪業凡有二種，一者輕，二者重，若心口作則名爲輕，身口心作則名爲重。」《福力太子因緣經》卷四（大正3·435b）：「善法應當速疾修，即能息除諸罪業。」《成實論》卷七（大正32·291a）：「經中說有輕重罪業。（中略）若業能得阿鼻地獄報是名重罪；（中略）與重相違是名爲輕，謂於炙、火炙等諸淺地獄、畜生、餓鬼，及人天中受不善報，是名輕罪。」

◉附：〈罪報〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

罪報，罪的果報。即依因果相順之理，旣造罪惡，則於現世或未來必招苦果。如下品之罪惡得未來墮畜生道之果報，中品之罪惡得墮餓鬼道之果報，上品之罪惡得墮地獄之果報，或於人中，在現世或未來世受貧窮、諸根不具等痛苦。《無量壽經》卷下云（大正12·276c）：「殃咎牽引，當往趣向，罪報自然，無從捨離。」《大般涅槃經》卷二十云（大正12·483c）：「夫有罪者則有罪報，無惡業者則無罪報。」

另據《大智度論》卷九所載，即使是佛，也不能免於罪報的因果律。相傳佛曾因過去世惡業的牽引而遭受九種罪報（又稱「九惱」、「九難」、「九橫」）。即：(1)爲梵志孫陀利所謗，五百阿羅漢亦被謗。(2)旃遮婆羅門之女繫木盂作腹以謗佛。(3)提婆達多推山石壓傷佛足趾。(4)迸木刺腳。(5)毗樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛。(6)受阿耆達多婆羅門之請而食馬麥。(7)冷風吹動故背痛。(8)六年苦行。(9)入婆羅門聚落乞食不得，空鉢而還。

〔參考資料〕《觀佛三昧海經》卷五；《大智度論》卷七、卷十三；《十地經論》卷四；《大乘義章》卷七；《梵網經菩薩戒本疏》卷一；佐佐木現順《業と運命》。

義天（1055～1101）

朝鮮天台宗開祖。高麗文宗之第四子，俗姓王，名煦，字義天。爲避宋哲宗之諱，故以字行。又稱祐世僧統。年十一，從靈通寺爛圓剃度出家，研修華嚴教學。宋·元豐八年（

1085）入宋，從有誠、淨源學華嚴；復隨從諫習天台，且依元炤習律；又從宗本、了元學禪。三年後歸國，攜回千餘卷經典章疏。

其後，師主持興王寺寺務之外，另設教藏都監，搜集宋、遼、日本諸國章疏，共達四千餘卷，並刊行《高麗續藏經》。後移海印寺，並開創國清寺，作為天台宗根本道場。肅宗六年，示寂於總持寺，世壽四十七。諡號「大覺國師」。著有《新編諸宗教藏總錄》、《圓宗文類》、《釋苑詞林》、《大覺國師文集》等書。門下有教雄、戒膺、惠素等數百人。

◉附：里道德雄著・余萬居譯〈義天〉（摘錄自《東亞佛教概說》第一章第三節）

據說，義天踏上歸國旅途之前，曾往拜別天台山智者大師塔，呈獻一紙發願文，立誓盡瘁於海東的傳教。然而，義天在中國的參訪活動並未止於天台的大悟那一時期。據傳，他曾歷訪契嵩、了元、懷璉、慧琳及元照等各宗高僧、學僧五十餘人。義天的入宋留學雖在一年又四個月的短時日裏便告結束，但是在那有限的光陰裏，他却能把天賦的才華發揮得淋漓盡致，以天台為中心而完成了諸宗兼學的心願，且將其所學帶回朝鮮。其入宋的重要意義在此。宣宗三年五月，義天隨著故國的入宋朝貢使節團回國，同時攜回釋典及經書共千卷，回國後入住興王寺。據傳，義天回朝時的場面盛大空前。

義天的主要業績有兩項：其一為確立天台宗於海東，其二為編纂並刊行《續藏經》。現在，我們分別地來談談這兩件事。

義天入住大興王寺後，立即著手整理其自宋土攜回的諸經，設置大藏都監一職，使之掌理。他想蒐集《高麗藏經》中未曾收錄的諸經、章疏，以便刊行。為此，他還特地寫信到遼國和日本去，慫恿其捐贈逸書。《新編諸宗教藏總錄（義天錄）》可能就是當時蒐集成果的目錄，其中所載的論書多達一〇八五部，共五〇四八卷，可知其規模的龐大和集書的徹底。

可惜這麼多論書似未悉數出版。據推測，出版未及半數之前就已中廢。事實上，其中足堪證實曾經問世的書籍僅有十三部而已。有的學者甚至一口咬定，除此十三部之外，其實未曾有過其他論書的刊行。但，縱使僅僅刊刻發行極少的書，《義天錄》的資料價值還是很高。原因是：這一本目錄列有現已散佚的書名甚豐。至於《續藏經》的刊行時期雖已難考，目前最有力的說法是起自宣宗三年（1086）或再遲了一年的宣宗四年。

《續藏經》中，義天未曾編入任何一篇有關九山禪門的章疏。今思其因，料想義天必有鑒於當時高麗佛教界的內訌而深痛其弊。那時，禪、教二宗始終偏執己見而相對壘，在自號為「高麗國傳華嚴大教沙門」的義天眼中，當時的禪家之所云者，定有許多令他不滿之處。他的立場又是以天台為宗，心中必定急欲確立一種新的禪，所以才會如此無視於九山。總而言之，義天的論說是朝著「二宗融會」之路進行的。對著教宗，他所倡的是基於華嚴教學的教禪一致；對著禪宗，他所言的是以止觀為根幹的天台學樞要。義天意圖藉此促進融合而拔去其執，進而形成一個以天台為中心的教界，發揚天台宗，給天台宗一個堅固的地位，使其成為禪宗的一派。

肅宗二年（1097）五月，義天入住開城的國清寺，並開講天台教義。國清寺的寺名當然是來自天台山，這是仁睿太后所建，本來就是為了義天的開教之需而立的寺院。開講之前，義天廣徵門徒。因為他的招募目標特別指向九山禪門。在其挖角之下，禪門起了一陣大恐慌，所受打擊匪淺。義天門下的德麟、翼宗、景蘭、連妙等，都是率領多數弟子來投的英才，傳說當時叢林衲子之中，歸宗天台者十有六、七，爾後，天台宗以國清寺為總山，統率著號稱「台宗六派道場」的南嵩、北嵩等六本山，繼續發展下去。

〔參考資料〕《釋門正統》卷三；《佛祖統紀》卷十四、卷四十六；《釋氏稽古略》卷四；《高麗史》

卷九十；高峯了州《華嚴思想史》；東國大學校佛教文化研究所編《韓國佛書解題辭典》。

義玄（？～867）

臨濟宗之祖。俗稱「臨濟義玄」。唐・曹州南華（山東省單縣西北）人。俗姓邢。幼負出塵之志，既出家受具戒，遊諸方講肆，博探經論，最精毗尼。初入黃檗希運門下，即顯露其悟性之不凡，尋參大愚，又謁溈山，再還黃檗。道業純一，爲同修所不及。終爲希運印可。其後，歷訪諸方禪林名宿。大中八年（854），住鎭州（河北正定）東南小院，院近滹沱河之側，故號臨濟院。

後，太尉默君和捨城中宅爲寺，迎師居之，亦名臨濟。慕師道風而前來求道者，絡繹不絕。後遷大名府興化寺，居東堂。咸通八年（一說七年）四月十日，攝衣據座曰：「吾滅後不得滅却吾正法眼藏。」時，三聖出曰：「爭敢滅却和尚正法眼藏？」師曰：「已後有人問你，向他道甚麼？」聖便喝。師曰：「誰知吾正法眼藏向這瞎驢邊滅却。」言訖端坐而逝，塔曰澄靈。勅謚「慧照禪師」。



義　玄

師門下法嗣有三聖慧然、興化存獎、灌谿志閑等二十餘人。三聖曾錄師之語要行世，題曰《鎭州臨濟慧照禪師語錄》。師之接引學人，方法極爲嚴苛。其門下法脈繁盛，爲中日兩國禪宗主流之一。

◉附一：鎭州臨濟義玄禪師語錄選（摘錄自《景德傳燈錄》卷十二）

黃檗一日普請鋤蕎穀次，師在後行。黃檗迴頭見師空手，乃問：「钁頭在什麼處？」師云：「有人將去了也。」黃檗云：「近前來，共汝商量。」師近前叉手，黃檗竪起钁頭云：「只這箇天下人拈掇不起，還有人拈掇得起麼？」師就手掣得，竪起云：「爲什麼却在義玄手裏。」黃檗云：「今日自有人普請。」便歸院。

黃檗一日普請鋤茶園，黃檗後至。師問訊，按钁而立。黃檗曰：「莫是困邪？」曰：「才钁地，何言困。」黃檗擧拄杖便打，師接拄杖，推倒和尙。黃檗呼：「維那，維那！拽起我來。」維那拽起曰：「和尙爭容得這風漢？」黃檗却打維那。師自钁地云：「諸方火葬，我遮裏活埋。」

師一日在黃檗僧堂裏睡，黃檗入來，以拄杖於床邊敲三下，師擧首，見是和尙，却睡。黃檗打席三下，去上間，見第一座坐禪，黃檗曰：「遮醉漢，豈不如下間禪客坐禪，汝只管瞌睡。」上座曰：「遮老和尙患風邪？」黃檗打之。

師與黃檗栽杉。黃檗曰：「深山裏栽許多樹作麼？」師曰：「與後人作古記。」乃將鍬拍地兩下。黃檗拈起拄杖曰：「汝喫我棒了也。」師作噓噓聲。黃檗曰：「吾宗到汝，此記方出。」

師因半夏上黃檗山，見和尙看經，師曰：「我將謂是箇人，元來是唵黑豆老和尙。」住數日乃辭去。黃檗曰：「汝破夏來，不終夏去。」曰：「某甲暫來，禮拜和尙。」黃檗遂打，趁令去。師行數里，疑此事却迴終夏。

師一日辭黃檗，黃檗曰：「什麼處去？」曰：「不是河南即河北去。」黃檗拈起拄杖便打，師捉住拄杖曰：「遮老漢，莫盲枷瞎棒，已後錯打人。」黃檗喚：「侍者，把將几案禪板來。」師曰：「侍者，把將火來。」黃檗曰：「不然，子但將去，已後坐斷天下人舌頭在。」師即便發去。

◉附二：乃光〈臨濟大悟因緣〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

臨濟大悟因緣，乃宗門中極爲俊偉卓絕的一件大事，不亞於百丈大悟。百丈大悟與臨濟大悟，同爲共不共般若的顯現，正所謂「開示悟入佛之知見道故」。這兩件大事，不僅堅強地鞏固了達磨六祖以來創建的禪宗陣地，且更進一步促進禪宗大振家聲，輝騰慧業。這兩件大事，在宗門下不得視爲僅臨濟宗一家之事而已。何以故？禪宗功行惟在頓悟，這兩件大悟因緣都能顯示頓悟最高原則、頓悟典型範例，諸家亦應汲取參學。暫止斯論，話歸正傳，在說臨濟大悟因緣之前，初略說大師簡歷。

關於臨濟大師生平行由事蹟，遺存的歷史資料頗少，欲求得一比較詳細的傳記實有未能。《宋贊寧僧傳》〈臨濟傳〉，極略，不妨全錄如下。原題爲「唐眞定府臨濟院義玄傳」。傳曰：

「釋義玄，俗姓邢，曹州南華人也。參學諸方，不憚艱苦（《燈錄》、《會元》等有『幼負出塵之志，及落髮進具便慕禪宗』之語）。因見黃檗山運禪師鳴啄同時，了然通徹。乃北歸鄉土，俯徇趙人之請，住於城南臨濟院。罷唱經論之徒，皆親堂室（此語最要，可以概見臨濟會下禪衲水平較高）。示人心要，頗與德山相類（德山開堂說法較早於師，但謂師說法類於德山則不盡然）。以咸通七年丙戌歲四月十日示滅（諸錄或作咸通八年丁亥四月十日示滅）。敕謚『慧照大師』，塔號澄虛。言教頗行於世，今恒陽號臨濟禪宗焉。」

關於臨濟大悟因緣，各家語錄傳記大體相同，錄出原詞，供同好者仔細玩味：

「師在黃檗會中行業純一。」

「時睦州（道明）爲第一座。乃問：『上座在此多少時？』師曰：『三年。』州曰：『曾參問否？』師曰：『不曾參問，不知問個什麼。』州曰：『何不問堂頭和尚如何是佛法的的大意。』師便去問，聲未絕，檗便打。師下來，州曰：『問話作麼生？』師曰：『某甲（當作義玄）問聲未絕，和尚便打，某甲不會。』州曰：『但更去問。』師又問，檗又打。如是三度問，三度被打，師白州曰：『早承激勸問法，累蒙和尚賜棒，自恨障緣不領深旨，今且辭去。』州曰：『汝若去，須辭和尚了去。』師禮拜退。州先到黃檗處曰：『問話上座雖是後生，却甚奇特。若來辭，方便接伊，以後爲一株大樹覆蔭天下人去在。』」

「師來日辭黃檗。檗曰：『不須他去，只往高安灘頭參大愚（大愚師歸宗智常，智常之師則是馬祖；大愚與黃檗同爲馬祖法孫），必爲汝說。』師到大愚，愚曰：『甚處來？』師曰『黃檗來。』愚曰：『黃檗有何言句？』師曰：『某甲三度問佛法的的大意，三度被打，不知某甲有過無過？』愚曰：『黃檗與麼老婆心切，爲汝得徹困，更來這裏問有過無過！』師於言下大悟。乃曰：『原來黃檗佛法無多子。』愚搊住曰：『這尿床鬼子！適來道有過無過，如今却道黃檗佛法無多子，你見個什麼道理，速道速道！』師於大愚肋下筑三拳。愚托開曰：『汝師黃檗，非干我事。』」

「師辭大愚，却回黃檗。檗見便問：『這漢來來去去有甚了期？』師曰：『只爲老婆心切。』便人事了侍立。檗問：『甚處去來？』師曰：『昨蒙和尚慈旨，令參大愚去來。』檗曰：『大愚有何言句？』師舉前話。檗曰：『大愚老漢饒舌，待來痛與一頓。』師曰：『說甚待來，即今便打。』隨後便掌。檗曰：『這瘋顚漢來這裏捋虎鬚。』師便喝。檗喚侍者曰：『引這瘋顚漢參堂去。』」

臨濟大悟因緣公案，實在需要用力體會。要點即在內外因緣逼拶得緊，走上絕路頭而頓開了「原來黃檗佛法無多子」這一關，豈僅黃檗佛法無多子，釋迦牟尼佛法亦無多子也。敢問從什麼處見得無多子？這却要「行業純一」而經過爐錘始得，跳出爐子了，向大愚肋下筑三拳，證知黃檗不謬。踏翻爐子了，隨後便掌黃檗，方知大愚端的。這却很灑脫地表現了獨脫無依，法法何拘的般若現觀。當知這樣意識到了，並不算功行，要學他臨濟大悟，從何學起？具足勇猛頓悟意樂，「無門爲法門」，只

有遍搜自己。定中參看即不問，散動中又當如何？他臨濟即在一念遍搜中展現無生法忍，頓超頓得——囫的一下了脫也。

臨濟大悟因緣，即提示了禪宗頓悟的最高原則，所以說它爲頓悟典型範例。茲列舉三個特點以明之：其一，悟緣多而能奮迅集中又不依緣，確有大悟的了因存在；不同於自沉死水，暗中摸索的期待等悟。其次，悟境過程劃然分明，又無企求，確有透徹實際的大悟；不同於儱侗漢得些子惺忪小歇場，自以爲悟。其三，隨大悟的開展即現起觀照，鑒覺下炳炳烜烜的機用（棒、喝、言句）自然而至；不同於一般記憶停思的知解，捏合意識的情見。這三點實爲頓悟的最高原則，不必斤斤然爲知「有」而了「生死」也，知有、了生死即在其中。仔細具觀，却於臨濟大悟公案盡得之矣。以此三點參看這一公案，或有所助。

臨濟這一大悟因緣公案，即正式開端激箭似的禪道。具足衝鋒陷陣斬將奪關的勇猛頓悟意樂氣概，狠辨了因，窮追實際，撩起便行，此其所以喻於激箭也。臨濟禪射力風高，勁挺有力，却能動人心弦。以後臨濟宗提持的激箭似的頓悟功行，完全發軔於此。

◉附三：阿部正雄著．王雷泉譯〈鈴木大拙對臨濟的評價〉（摘錄自《禪與西方思想》第一編）

㈠

1949年，鈴木用日文出版了《臨濟的基本思想——臨濟錄中「人」之研究》。這被認爲是鈴木所有日、英文著述中最重要的一部書。在這本書中，他對研究《臨濟錄》提出了一種匠心獨運、入木三分的方法，他認爲「人」的概念是全書的關鍵，也是眞正的禪宗精神的核心。把《臨濟錄》譯成英文，是鈴木長期心嚮往之的一項計劃。不幸，在他的夙願有可能實現之前，他却離開了我們。

鈴木不曾出版過《趙州錄》譯文的單行本，雖然他在自己的著作中像《臨濟錄》一樣經常引用到它。不過在1962年，鈴木出版了日譯《趙州錄》的評注本，這是他此類著述中的最後一本。

首先當應注意到的是，鈴木更關切的是作爲禪宗人物的臨濟和趙州，而不是作爲禪宗言行集的《臨濟錄》和《趙州錄》。然而，尤甚於關切這兩位禪師之上的，是在禪宗文獻中或通過禪師所體現出來的眞正的、生動的「禪」，並且這樣的「禪」可以，也應該在我們每個人的身上體現出來。因此，首先激動鈴木的，是在這兩部著作中所能找到的作爲人類存在眞正道路的活潑潑的「禪」。

在鈴木卷帙浩繁的全部著述之中，他使用禪籍僅僅是爲了顯示什麼是眞正的和生動的禪。正是因爲他相信這兩部著作完美地表現了眞正的禪，他才如此讚賞《臨濟錄》，尤其是《趙州錄》。

㈡

「一天，臨濟說法曰：『赤肉團上，有一無位眞人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看！』時有僧出問：『如何是無位眞人？』師下禪床把住云：『道！道！』其僧擬議。師托開云：『無位眞人是什麼乾屎橛！』」

這是《臨濟錄》裡的一個著名事例，鈴木對此頗爲重視。這段說法的主題是「無位眞人」。鈴木就在這裡發現了《臨濟錄》的關鍵和禪宗思想的極致。他說：「無位眞人乃臨濟對自我的指稱。他的說法幾乎完全圍繞著這個人，它有時又被稱作『道人』。他可說是中國禪宗思想史上第一位禪師，斷然強調這個人存在於我們人生活動的每一方面。他孜孜不倦地敦促弟子們去證得人或眞我。」

對〈臨濟的基本思想〉一文中的有關段落加以概述，也許有助於明白鈴木關於臨濟的人是中國禪宗思想的極致這一觀點。

雖則菩提達摩將傳「心」作爲禪的核心，六祖慧能却強調「見性」。這也許是因爲當「心」只能依禪定（dhyana）才能把握時，易被理解爲靜止的。可以有把握地說，爲避免「心」一詞中所蘊含的靜止意味，慧能把「見性

」中的定慧一體强調爲禪的核心。慧能的見因其强調智（prajñā），被神會（688～760）的「知」所取代。然而，「知」具有一種變爲概念化和抽象化的傾向，與禪的本性並不相容。爲防止這種傾向，慧能的「見」在另一方面遂由馬祖（707～786）發展爲「用」。當强調「知」的神會派衰落時，馬祖一派却以蓬勃的活力興盛起來。這是因爲「用」無非就是禪本身。

不過，光强調「用」亦非圓滿。「用」之背後須有某種活生生的東西。「用」的根源只能是「人」。在馬祖禪中，雖然「人」在「用」背後活動，却未被清楚地認識爲「人」。正是臨濟，按「人」的本來面目生動地領會並指明這「人」。這可清楚地見於臨濟在回答「如何是無位眞人」的問題時，揪住那僧人並喝「道！道！」因此鈴木說：「在這個『人』中，『見』、『知』、和『用』被結合爲一個整體。在這一點上，臨濟可說是個偉大的思想家。」

根據鈴木的看法，《臨濟錄》是這個「人」說法和活動的記錄：臨濟把他的宗教完全確立在這個「人」之上。臨濟宗歷史性的成功可說基本上源自於對「人」的認識，它的未來命運也將有賴於對此認識的活生生的把握。那麼，「人」實際上是什麼呢？

㈢

讓我們回到上述臨濟的說法上：「赤肉團上，有一無位眞人，常從汝等諸人面門（即諸感官）出入，未證據（此事實）者看看！」

這裡臨濟宣稱人爲最具體、最活潑潑的自我。他亦稱其爲「即今目前孤明歷歷地聽（法）者」。但是，若把這「人」的具體性當作不以理智爲中介的感覺經驗的具體性，那就大謬不然了。把「常從汝等諸人面門出入」的「無位眞人」理解爲一個心理上的自我，同樣也是錯誤的。鈴木說，應把臨濟的「人」理解成眞正的自我，「眞正的自我是一個形而上學的自我，而不是屬於有限的相對世界的心理上或倫理上的自我。臨濟的『人』被界定爲『無位』或『無依』甚或『無衣』，這一切都使我們想到『形而上學的自我』。」

然而，如果因考慮到「形而上學的自我」一詞而假定「人」是一般的意識或抽象的人性，那麼他的觀點就是「大錯特錯」。既不是一般的意識，也不是抽象的人性，它就是活生生的「人」，一個具體的存在。由於是理性化的，它們不過是些抽象概念，缺乏生動的活力。相反，臨濟的「人」是「即今目前孤明歷歷地聽（法）者」。他既不是哲學上的假定，也不是邏輯上的假設前提，而是此地（目前）此刻（即今）充滿活力地運作中的人。這就是臨濟爲什麼要說「看！看！」和「道！道！」

所以，爲認識臨濟的「人」，我們必須超出分別識。人的意識總是囿於客觀性和相對性中。禪驅策我們「百尺竿頭須進步」；它把人的意識或理智逼到極限，然後產生躍遷，導致一種「反轉」，佛教術語稱作「parāvṛtti」。

作爲來自意識領域一種躍遷的這種「反轉」，就是證悟不可對象化的絕對主體性——它是以意識或理智表達的人的對象化作用的根源。換言之，絕對主體性的證得，發生在人認識到理智的無窮推進無非是完全回轉到自身這一時刻。臨濟的「無位眞人」就是這種絕對主體性。在臨濟看來，因爲「人」就是人們對象化作用的根源，它本身沒有進一步的根源，但作爲人們對象化作用的根源，却是最具主動性和創造力的。

因而臨濟說「人」是「活潑潑地，只是勿根株。擁不聚，撥不散。求著即轉遠，不求還在目前。靈音屬耳。」鈴木把這種「人」的特徵刻劃爲絕對主體性、「靈性的自覺」、「宇宙無意識」或「般若直覺」。

臨濟的「人」不是一個凌駕於並反對自然、上帝或其他人的人，而是作爲般若直覺的絕對主體性，它超越了一切形式的主觀與客觀、自我與世界、有與無的二元論。鈴木說：「如果說希臘人曾教我們如何思考，基督教曾教我

們信仰什麼的話，那麼禪宗則教導我們超越邏輯，甚至遇到『未知之物』亦勿爲其所滯。因爲禪的觀點就是尋找一種不存在任何二元論的絕對。邏輯起始於主客的分裂，以及把已知之物與未知之物加以區別的信念。西方的思維模式決不可能破除此與彼、理性與信仰、人與上帝等諸如此類的永恒的兩難推理。所有這一切都被禪視爲障蔽我們洞見生命與實在本質的東西而掃除。禪引導我們進入蕩遣一切概念的空的領域。」在這種說法中，鈴木並不意謂基督教，比如說，是通常意義上的二元論。他只是在與禪的「空」作比較時才說到這一點的，證得「空」就稱作「悟」、「見性」（慧能）或證據「人」（臨濟）。

〔參考資料〕《祖堂集》卷十九；〈臨濟慧照禪師塔記〉；《宋高僧傳》卷十二；《傳法正宗記》卷七；《五燈會元》卷十一；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

義存（822～908）

唐代僧。號雪峯。泉州（福建省）南安人，俗姓曾。十二歲時，隨父至蒲田玉潤寺，拜慶玄律師爲師。十七歲落髮，二十四歲遇會昌破佛，乃易俗服，參謁芙蓉靈訓；後於洞山良价座下，任飯頭職，機緣不契，遂參德山宣鑑。嘗與巖頭全奯、欽山文邃等同行至澧州（湖南省）鰲山，爲雪所阻，師每日只管坐禪，巖頭斥之，問答間而大悟，旋嗣德山之法。

其後，師應請入福建之象骨峯（在閩侯縣西北方），立庵興法。乾符元年（874），寺蒙賜號「應天雪峯寺」；緇素雲集，僖宗聞其道風，賜號「眞覺大師」，並賜紫衣。

開平二年五月二日圓寂，年八十七，法臘五十九。嗣法弟子有雲門文偃、玄沙師備、長慶慧稜、鼓山神晏、保福從展等人。遺有《雪峯眞覺禪師語錄》（二卷，收在《禪宗全書》第三十九册）行世。

◉附：《雪峯眞覺禪師語錄》卷上（摘錄）

（前略）師在洞山作飯頭，淘米次，山問：「淘沙去米，淘米去沙？」師曰：「沙米一時去。」山曰：「大衆喫箇什麼？」師遂覆却米盆。山曰：「據於因緣，合在德山。」洞山一日問師作甚麼來，師曰：「斫槽來。」山曰：「幾斧斫成？」師曰：「一斧斫成。」山曰：「猶是這邊事那邊事，作麼生？」師曰：「直得無下手處。」山曰：「猶是這邊事那邊事，作麼生？」師休去。

師蒸飯次，洞山問：「今日蒸多少？」師曰：「二石。」山云：「莫不足麼？」師云：「於中有不喫者。」山云：「忽然總喫，又作麼生？」師無對。洞山見師來，云：「入門來，須得有語。不得道蚤箇了。」師云：「某甲無口。」山云：「無口即且從還我眼來。」師便休。

師辭洞山，山曰：「子甚麼處去？」師曰：「歸嶺中去。」山曰：「當時從甚麼路出？」師曰：「從飛猿嶺出。」山曰：「今回向甚麼路去？」師曰：「從飛猿嶺去。」山曰：「有一人不從飛猿嶺去，子還識得麼？」師曰：「不識。」山曰：「爲甚麼不識？」師曰：「佗無面目。」山曰：「子既不識，爭知無面目？」師無對。

師謁德山，問：「從上宗乘，學人還有分也無？」山打一棒曰：「道甚麼？」師曰：「不會。」至明日請益，山曰：「我宗無語句，實無一法與人。」師有省。

後與巖頭至澧州鰲山鎭，阻雪。頭每日祇是打睡，師一向坐禪，一日喚曰：「師兄師兄，且起來。」頭曰：「作甚麼？」師曰：「今生不著便，共文邃個漢，行脚到處被佗帶累。今日到此，又祇管打睡。」頭喝曰：「噇眠去！每日床上坐，恰似七村裏土地，他時後日，魔魅人家男女去在。」師自點胸曰：「我這裏未穩在，不敢自謾。」頭曰：「我將謂你他日向孤峯頂上，盤結草庵，播揚大敎，猶作這箇言語。」師曰：「我實未穩在。」頭曰：「你若實如此，據你所見處，一一通來，是處與

你證明，不是處與你劃却。」師曰：「我初到鹽官，見上堂，擧色空義，得箇入處。」頭曰：「此去三十年，切忌擧著。」又見洞山過水偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疎，渠今正是我，我今不是渠。」頭曰：「若與麼，自救也未徹在。」師又曰：「後問德山：從上宗乘中事，學人還有分也無？德山打一棒曰：道甚麼？我當時如桶底脫相似。」頭喝曰：「你不聞：道從門入者，不是家珍。」師曰：「他後如何即是？」頭曰：「他後若欲播揚大教，一一從自己胸襟流出，將來與我蓋天蓋地去。」師於言下大悟。便作禮，起連聲叫曰：「師兄！今日始是鼇山成道。」

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十六；《佛祖統紀》卷四十二；《佛祖歷代通載》卷十七；《禪宗正脈》卷七；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》。

義邑

又稱邑義、邑會、法義。為北魏初至隋唐間，中國北方以在家佛教徒為中心，以營造佛像寺塔等為機緣而結成的信仰團體。主要分佈在雲岡、龍門、天龍山等石窟一帶。是由信徒出資營造，並以其所造尊像為信仰中心而組織成的佛教團體。

依現存的金石史料所載，義邑的構成人數，少則十數人，多則有至五百人以上者。其領導者稱為邑主（又稱邑義主、邑長、邑老、法義主等），處理事務者稱邑維那，收納施財者稱為化主，一般成員稱為邑子。另有不屬於特定義邑，而專司指導信仰之僧人，稱為邑師。如雲岡石窟太和七年（483）之造像銘記載「邑義信士女等五十四人」，其中有邑師普明、邑師曇秀、邑師法宗等。

組成義邑的目的，最初以造佛像、建窟院寺塔為主，而兼行誦經、寫經。至初唐以後，著重於設齋會、誦經、寫經等。如《續高僧傳》卷二十八〈寶瓊傳〉記載（大正50．688a）：「住福壽寺，率勵坊郭，邑義為先，每結一邑，必三十人，合誦大品，人別一卷，月營齋集，各依次誦。如此義邑乃盈千計，四遠聞者皆來造欵。」

又，由敦煌文書亦知有邑義保、邑人保、邑義社、邑人義社等名稱。且知此類結社曾流行於敦煌邊地，可見其傳布之廣。相傳五代後周世宗排佛時，亦曾廢私設之義邑。《宋高僧傳》卷十七〈道丕傳〉載（大正50．819b）：「周世宗澄汰，毀私邑，勒立僧帳。」此外，南方亦有以齋會為中心而興起之念佛結社、彌勒結社等。此等民間信仰團體之組織及名稱，係由各地自由結成，因此並無一定之型態及性格。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十二；《續高僧傳》卷一〈曇曜傳〉；《金石萃編》卷二十七、卷三十八、卷三十九；《全唐文》卷九八八；塚本善隆《支那佛教史研究．北魏篇》；道端良秀《唐代佛教史の研究》；那波利貞《唐代社會文化史研究》。

義青（1032～1083）

宋代中期禪僧。青州（山東省）人。後人稱之為投子義青。俗姓李。幼年穎異，七歲於妙相寺試經得度，習《百法論》。嘗嘆言：「三祇途遠，自困何益哉。」乃入京師聽《華嚴》。讀法慧菩薩偈，至「即心自性」句，猛然有省，遂棄學他去，遊方至浮山聖巖寺；當時圓鑑遠公曾夢得俊鷹而畜之，既覺而義青適至，遠公以為吉徵，加意延禮之。義青隨侍遠公六年，了了脫悟，洞下之宗旨悉皆究明。其後，道聲漸起，終至遠近馳名。

熙寧六年（1073），道俗請師晉住白雲山海會寺；八年遷至投子山。平生不蓄長物，僅弊衲楮衾而已。元豐六年四月末示現微疾，五月四日灌沐升座別衆罷，寫偈曰：「兩處住持，無可助道。珍重諸人，不須尋討。」遂安然示寂。勅謚「慈濟」。法嗣九人，以芙蓉道楷最著。著作有《投子義青禪師語錄》二卷。

◉附：《投子義青語錄》（摘錄）

㈠令依圓通秀禪師，師至彼無所參問，唯嗜睡而已，執事白通曰：「堂中有僧日睡，當行規法。」通曰：「是誰？」曰：「青上座。」通曰：「未可，待與按過。」通即曳杖入堂。見師正睡，乃擊床呵曰：「我這裡無閑飯與上座，吃了打眠。」師曰：「和尚教某何爲？」通曰：「何不參禪去？」師曰：「美食不中飽人喫。」通曰：「爭奈大有人不肯上座。」師曰：「待肯，堪作什麼？」通曰：「上座曾見什麼人來？」師曰：「浮山。」通曰：「怪得恁麼頑賴！」遂握手相笑，歸方丈。由是道聲籍甚。

㈡上堂：「孤村陋店，莫挂瓶盂。祖佛玄關，橫身直過。早是蘇秦觸塞，求路難回；項主臨江，何逃困命？諸禪德到這裡，進則落於天魔，退則沉於鬼趣，不進不退，正在死水中。諸仁者，作麼生得平穩去？」良久曰：「任從三尺雪，難壓寸靈松。」

〔參考資料〕《續傳燈錄》卷六、卷二十六；《五燈會元》卷十四；《禪宗正脈》卷七；《佛祖綱目》卷三十六；《禪林僧寶傳》卷十七；《五燈嚴統》卷十四；宇井伯壽《禪宗史研究》③；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

義寂（919～987）

北宋天台宗僧，山家派始祖。溫州永嘉（浙江省）人，俗姓胡。字常照。世稱螺溪尊者、螺溪義寂、淨光大師。初於開元寺習《法華經》，後從會稽清律師學南山律、天台山清竦學止觀。深受吳越忠懿王錢俶敬重，嘗爲王講說《法華》，蒙賜「淨光大師」號與紫衣。

師鑑於安祿山之亂、會昌法難之後，天台典籍散佚不全，乃勸請忠懿王派遣使者前往高麗、日本等國，搜集天台典籍，開天台教觀興隆之端緒。乾德二年（964），於螺溪創建傳教院，大開講筵，中興天台宗。雍熙四年示寂，世壽六十九。著有《止觀義例》、《法華十鈔》等書。門下人才輩出，有義通、諦觀、澄育、宗昱等人。

〔參考資料〕《建傳教院碑銘》；《淨光法師行業碑》；《淨光大師塔銘》；《宋高僧傳》卷七；《佛祖統紀》卷八。

義淨（635～713）

唐代譯經名僧。俗姓張，名文明，齊州（今山東省濟南地區）山莊人。十四歲出家，即仰慕法顯、玄奘西行求法的高風。及從慧智受具足戒後，學習道宣、法礪兩家律部的文疏五年，前往洛陽學《對法》（《集論》）、《攝論》，又往長安學《俱舍》、《唯識》。唐高宗咸亨元年（670），他在長安曾和同學處一、弘禕等相約西遊；但處一未能成行，弘禕亦至江寧而中止。後來他途經丹陽，有玄逵同行。翌年，他在揚州坐夏，遇著將赴龔州（今廣西僮族自治區平南縣）上任的州官馮孝詮，一同去廣州，得到馮氏的資助，這年十一月間，從廣州搭乘波斯商船泛海南行。這時只有他弟子善行相隨。他們海行二十天到達室利佛逝（今蘇門答臘），停留了六個月，在此學習聲明。善行因病返國，他即孤身泛海前行，經末羅瑜（後改隸室利佛逝）、羯荼等國，於咸亨四年（673）二月到達東印耽摩梨底國，和另一住在那裡多年的唐僧大乘燈相遇，停留一年，學習梵語。其後，他們一同隨著商侶前往中印，瞻禮各處聖蹟。往來各地參學，經歷三十餘國，留學那爛陀寺歷時十一載，親近過那爛陀寺寶師子等當時著名大德，研究過瑜伽、中觀、因明和俱舍，並和道琳屢入壇場，最後求得梵本三藏近四百部，合五十餘萬頌，方才言旋。武周．垂拱三年（687），他歸途重經室利佛逝，就在那裡停留二年多，從事譯述。他爲了求得紙墨和寫手，曾於永昌元年（689）隨商船回到廣州，獲貞固等的相助，仍於是年十一月返回室利佛逝，隨授隨譯，並抄補梵本。天授二年（691），他遣大津回國，把自己在室利佛逝新譯的經論及所撰《南海寄歸傳》等送回。到了證聖元年（695），他才偕貞

周、道宏離開室利佛逝，歸抵洛陽，受到盛大的歡迎，住在佛授記寺。他先共于闐・實叉難陀、大福先寺主復禮、西崇福寺主法藏等譯《華嚴經》。久視元年（700）以後，他才組織譯場，自主譯事。從此直到睿宗景雲二年（711）止，譯鈔經典並撰述共六十一部、二三九卷（《貞元錄》〈敕薦福寺翻經〉下一〇七部、四二八卷）。他所譯述雖遍三藏，但力行專攻律部，譯事之暇，常細心地把日常重要律儀教授學徒，漉囊護生，淨瓶滌穢，嚴守規矩，樹立新範，學僧傳習，遍於京洛，爲一時所稱嘆。玄宗先天二年（713）正月，卒於長安大薦福寺翻經院，享年七十有九。

義淨西行求法，意在傳宏，在那爛陀寺參學時，即已試譯有《根本說一切有部毗奈耶頌》及《一百五十讚佛頌》等，後在東印耽摩梨底及南海室利佛逝，續有翻譯。回國專主譯場以來，所譯各書，可分爲三部分：最初，從武周・久視元年到長安三年（700～703），於洛陽福先寺及長安西明寺，譯出《金光明》等經、《根本說一切有部毗奈耶》等律，及《掌中論》共二十部、一一五卷。其次，唐中宗神龍元年到景龍四年（705～710），在洛陽內道場、福先寺及長安大薦福寺翻經院，譯出《大孔雀咒王》等經、《根本說一切有部毗奈耶》等律，及《成唯識寶生》等論著二十四部、九十四卷。最後，於睿宗景雲二年（711），在長安大薦福寺翻經院，譯出《稱讚如來功德神咒》等經、《能斷金剛論頌》及《釋》等論，共十二部、二十一卷。當時在譯場擔任證梵的有沙門北印・何儞眞那、吐火羅・達摩末摩、中印・拔弩、罽賓・達摩難陀，及槃度、慧積等；擔任筆受的有沙門波侖、復禮等；擔任證義的有沙門法寶、法藏等；擔任證譯的有居士東印・瞿曇金剛、迦濕彌羅國王子阿順；監護的有成均太學助教許觀、祕書監楊愼交等；參加潤文的有崔湜、盧粲、韋嗣立、張說等，皆一時名流，保證了譯籍的高質量。

在那些譯籍中，《根本說一切有部毗奈耶十七事》原已全部譯出，中經散失，後再搜列《藥事》等七事，共四十七卷，其餘十事約十餘卷（據西藏譯本分量估計）終於佚缺。他如《集量》、《法華》二論，比較重要，今亦失傳。綜觀義淨所譯，律籍最爲完全，除上面已提到的幾部以外，還有《根本說一切有部毗奈耶戒經》一卷、《尼戒經》一卷、《雜事》四十卷、《尼陀那目得迦》十卷、《百一羯磨》十卷、《毗奈耶頌》五卷、《律攝》二十卷等。

義淨在那爛陀寺所學是一種綜合性而偏重瑜伽一系的學問，所以他在儘量譯出律部各書以外，還譯出瑜伽系方面的書好幾種，如無著、世親的《金剛般若論頌》和《釋》，陳那的《集量》、《觀總相論頌》等，護法的《成唯識寶生論》（釋《二十唯識論》）、《觀所緣論釋》等，現存本雖不完全，但可以見到陳那、護法學說的要點，都是玄奘翻譯所遺漏而有待補缺的。此外，他還適應當時崇尚密教的風氣，因而重譯了《金光明經》及一些陀羅尼經（在他所著《求法高僧傳》內，還附述明咒藏概略，保存了有關密宗源流的重要資料）。不過，他之所譯在文字方面偏於直譯，潤飾不足，因而時有生澀欠暢之處。只是他對於梵語音義的翻譯極其認眞，常於譯文下加注以作分析說明，並著重訂正譯音、譯義，以及考核名物制度。譯音方面，除分別俗語、典語（如說明和尚是印度俗語，非是典語，梵本經律皆云鄔波陀耶，見《有部百一羯磨》卷一）及校補略音（如說明褒灑陁舊譯爲布薩之訛，褒灑是長養義，陁是淸淨洗滌義，有遮現在及懲未來之慢法二義，不可省略，見《有部百一羯磨》卷三）外，對於咒語中一些字的讀音多附注四聲或反切，分別發聲的長短輕重，彈舌音借字則加口旁（見《佛說大孔雀咒王經》〈前方便法〉），又對二三合音之字，選用適當字音，也能曲盡其妙。譯義方面，指出舊譯如理作意應正翻寂因作意（見《六門教授習定論》），以及《金剛般若經》譯文保留陀羅音譯，以見梵

文一詞含多義之例（見《金剛般若論釋》卷二）等。考核名物方面如《有部百一羯磨》卷二注釋尼用五衣，卷八注釋五種畜水羅等。在這些注文裡，可見他對於譯事一絲不苟，有獨到之處，不愧為新譯時代之一大家。

義淨的撰述，關於律儀方面的有《別說罪要行法》、《受用三水要法》、《護命放生軌儀法》各一卷。另有《略明般若末後一頌讚述》一卷，述印度《金剛般若》譯的傳承及以九事解九喩的觀行要義。他歸途停留南海佛逝時，曾撰《大唐西域求法高僧傳》二卷、《南海寄歸內法傳》四卷。此外，尚有《南海錄》（見《寄歸傳》序）、《西方十德傳》（見《寄歸傳》卷四）和《中方錄》（見《求法高僧傳》卷上末），從前的經錄都未見著錄。

義淨在譯籍和撰述上介紹了印度當時的綜合學風，並表明他對於佛學的認識。他以為大乘無過中觀、瑜伽，二者同契涅槃，理無乖意，應該和合。並謂般若大宗實即含斯兩意（見《寄歸傳》序及《略明般若末後一頌讚述》序）。他對律部一宗則以其在印度專業的關係，獨尊根本說一切有部的傳統。日常行儀特別注意，以為含生之類，衣食為先，受用失度，易招罪累，特致意愼護。他所撰《南海寄歸傳》，意欲據十七事重要節目，糾正中土僧徒實踐上失當之處。如當時持律者諸部互牽，混淆派別；律家章疏繁雜，不切踐行，他都表示不滿。可惜他的主張沒有發生多大影響，所傳根本說一切有部律儀，隨著他的去世，就歸寥寂了。他的門人參加譯事的有智積等。他賞識的有崇慶、崇勖、元廓、玄秀、玄睿、慧神等。分布諸州的有法明、敬忠、慧福等；常侍左右的有崇俊、玄暉、曇傑、寶嚴等，事蹟都不詳。後來德宗建中、貞元間（780～803），有京兆律師道證，以律範著稱。他不滿南山律學缺點，所至常以瓶杖自隨，護生為切，又不常住一寺，以為西方三時分房，防止貪著，觀門易立（見《宋僧傳》卷十六）。他的風範，似乎是受了義淨主張的影響，在當時四分律盛行的律學界是罕見的。（游俠）

〔參考資料〕〈大唐龍興翻經三藏義淨法師塔銘〉；《開元釋教錄》卷九；《宋高僧傳》卷一；《佛祖統紀》卷三十九；《密教發達志》（中）卷二（《世界佛學名著譯叢》⑬）；《佛教人物史話》（《現代佛教學術叢刊》⑲）；加藤榮司《唐三藏義淨法師傳》一（《東方》雜誌①～③、⑤）。

義通（927～988）

天台宗第十二祖（一說十六祖）。高麗國人，俗姓尹。字惟遠。生而有異相，頂有肉髻，眉長五、六寸。幼年，師事龜山院宗為，修《華嚴》、《起信論》。乾祐年間（948～950）入漢土，從螺溪義寂學天台。學成返國，假道四明，深受郡守錢惟治之崇敬，漕使顧承徽更捨宅為傳教院，請師居之。

宋．太平興國七年（982），太宗賜額「寶雲」予傳教院，故世稱師為寶雲。其後，致力於弘揚天台教觀。門下弟子衆多，有知禮、遵式等人。宋．端拱元年示寂，世壽六十二。葬於阿育王寺西北隅。著有《觀經疏記》、《光明玄贊釋》、《光明句備急疏》等書。相傳師平時稱人為鄉人，人問其故，師則答以：「予以淨土為故鄉，諸人亦當往生，皆吾鄉中人。」

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷八、卷四十三；《釋氏稽古略》卷四；《四明尊者教行錄》卷九；《高麗國興國寺塔記》。

義湘（625～702）

朝鮮華嚴宗初祖。新羅鷄林府人，俗姓金（一說朴）。天資英邁，二十九歲（一說二十歲）剃度於京師皇福寺。隨後發心入唐求法。唐．永徽元年（650）偕元曉同赴遼東。後元曉得萬法唯識悟境，旋踵歸鄉。師乃單獨入唐，參訪終南山至相寺智儼，師事座下，與賢首法藏同門，聽受華嚴教旨。咸亨二年（671）返國。儀鳳二年（677），奉敕創建太白山浮石寺。時前來乞教者為數甚多。其後，又著手

整頓伽耶山海印寺、毗瑟山玉泉寺諸剎。長安二年圓寂，世壽七十八。

門下弟子甚衆，其中，悟眞、智通、表訓、眞定、眞藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂，合稱爲十大德，均爲名震當時之高僧。其著作有《華嚴一乘法界圖》、《白花道場發願文》、《法界略疏》、《括盡一乘樞要》、《千歲龜鏡》等。

◉附：里道德雄〈朝鮮半島的佛教〉（摘錄自《東亞佛教概說》第一章第二節）

義湘（625～702）原是新羅王族金韓信的兒子，（中略）早年有入唐之志，曾約同元曉，踏上留學旅途。可是元曉自得萬法唯識悟境，因而旋踵歸去，義湘乃單獨入唐。可惜，所學未竟即歸國。文武王元年（661）再度入唐，從學於終南山至相寺智儼，深得華嚴教學蘊奧。據說，現存的「華嚴一乘法界圖」，是義湘出示於智儼，獲其印可的應機之偈，以七言三十句，二一〇字五十四曲，表現了華嚴教學的奧旨——海印三昧。據傳，智儼激賞義湘之優於義持，給了義湘一個「義持」的號。智儼死後，大家擁戴他繼承講主地位。不幸時值新羅統三之秋，唐與新羅相對立，正準備攻掠新羅，據說義湘爲了傳訊告急，匆匆把講主的地位讓給同學賢首大師法藏，而於文武王十一年（671），急遽回國。傳說中，此時還發生了一件哀怨的戀曲。曾有善妙女者，尾隨義湘之後，最後投海而變成一條龍，守望著船隻遠離。日本的《高山寺緣起》中也有一個故事，認爲善妙女正是觀世音菩薩的化身。又據說，義湘歸國後，齋戒隱居襄陽的觀音道場洛山寺，拜謁觀音菩薩。義湘與觀音信仰之關係，頗值得注意。

歸國後經六年，義湘奉勅創建浮石寺於太白山，爲三千弟子講述《華嚴經》，著《入法界品鈔記》、《華嚴十門看法記》及《阿彌陀經義記》等。至於其教學之深廣及無與倫比處，早在智儼門下時就有口皆碑。法藏曾自長安，託人攜帶《華嚴經探玄記》求其批評。攜帶法藏《探玄記》而來的是勝詮，那是孝昭王元年（692）的事。義湘詳研此書後，分由眞定、相圓、亮元及表訓等四人，各負責講解五卷，據說，當開講之前，還告訴他們說：「博我者藏公，起我者爾輩也。」（中略）

義湘定浮石寺爲總山，身爲海東華嚴始祖後，又著手整頓中岳公山美理寺、南岳智異山華嚴寺、伽耶山海印寺、普光寺、伽耶峽普願寺、烏龍山岬寺、鷄籃山華山寺、金井山梵魚寺、毗瑟山玉泉寺（雙溪寺）、母山國神寺及負兒山（三角山）青潭寺……等華嚴宗寺剎。但其中梵魚寺實則建於武烈王二年（655），海印寺實則建於哀莊王三年（802），因此，史書上所指，很可能都是後代華嚴及浮石宗寺剎的事。大抵而言，隨著教勢的逐漸擴張，義湘門下徒裔就被稱爲浮石宗或義持宗，與元曉的芬皇宗——亦即海東宗——分庭抗禮，儼然成爲海東華嚴宗裏的一大派別。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷四；《三國遺事》卷四；《高麗史》卷十一；李能和《朝鮮佛教通史》（上）；《六學僧傳》卷四；《中國淨土教理史》第十七章（《世界佛學名著譯叢》㊿）；東國大學校佛教文化研究所編《韓國佛書解題辭典》。

義楚

五代僧。生卒年不詳。相州（河南）安陽人，俗姓裴。七歲出家，廣究諸宗。二十一歲受具足戒，慧解益進，尤精於《俱舍》。其後，住齊州（山東省歷城縣）開元寺，講說圓暉疏十餘遍，復遍覽《大藏經》，多達三次。又，慨嘆儒家多謬解佛教之文，乃擬白樂天之《六帖》而著《釋氏六帖》（後人稱之爲《義楚六帖》）。書成後，進呈朝廷，後周世宗勅付史館，頒行天下，並賜師紫衣與「明教大師」號。北宋開寶年間（968～976），示寂於龍興寺，世壽七十四。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷七；《佛祖統紀》卷四十二；《六學僧傳》卷二十三。

義福（658～736）

唐代北宗禪僧。俗姓姜，潞州銅鞮（山西長治）人。初參福先寺杜朏，三十二歲落髮受具戒。後參荊州（湖北省）玉泉寺神秀，並嗣其法。後，住藍田化感寺，二十年未曾出寺門。其後移住慈恩寺。曾受蒲、虢二州縉紳之請而入京師，備受兵部侍郎張均、太尉房琯、禮部侍郎韋陟之尊崇。又受唐玄宗之請，住西京福先寺及南龍興寺。開元二十四年五月示寂，世壽七十九，諡號「大智禪師」。葬於龍門山奉先寺，參葬者有數萬人。

◉附：《宋高僧傳》卷九〈義福傳〉

釋義福，姓姜氏，潞州銅鞮人也。幼慕空門，黍累世務。初止藍田化感寺，處方丈之室，凡二十餘年，未嘗出房宇之外。後隸京師慈恩寺，道望高峙傾動物心。開元十一年，從駕往東都，經蒲、虢二州，刺史及官吏士女，皆齎幡花迎之。所在途路充塞，拜禮紛紛，瞻望無厭。以二十年卒，有制諡號曰「大智禪師」。葬于伊闕之北，送葬者數萬人。中書侍郎嚴挺之躬行喪服若弟子焉，又撰碑文。

神秀禪門之傑，雖有禪行，得帝王重之無以加者，而未嘗聚徒開法也。洎乎普寂，始於都城，傳教二十餘載，人皆仰之。

初福往東洛，召其徒戒其終期。兵部侍郎張均、太尉房琯、禮部侍郎韋陟常所信重，是日皆預造焉。福乃升堂為門人演說。且曰：吾沒日戾當為此決別耳。久之張謂房曰：某夙歲餌金丹未嘗臨喪。言訖張遂潛去。福忽謂房曰：與張公遊有年矣，張公將有非常之咎，名節皆虧，向來若終，此法會足以免禍。惜哉！乃提房手曰：必為中興名臣，其勉之。言訖而終。後張均陷賊庭也，受其僞官。而房翼戴兩朝，畢立大節，皆終福之言矣。

〔參考資料〕《全唐文》卷二八〇〈大智禪師碑銘〉；《佛祖歷代通載》卷十三；《神僧傳》卷七。

義操

唐代僧。生卒年、鄉貫不詳。為青龍寺惠果之高足，並紹繼其席。學究三密，智達五明，堪稱「佛家之棟樑、法海之舟楫」。先後歷順宗、憲宗、穆宗三朝，弘法布化，時人競相受其灌頂，且被尊為國師。元和年間（806～820）撰《胎藏金剛名號》二卷、《最上乘授菩提心戒本》一卷，長慶元年（821）譯《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍荼利法》一卷。

師之付法弟子甚多。其中，兩部兼傳者有青龍寺義眞、景公寺深達、淨住寺海雲、崇福寺大遇、醴泉寺文苑；僅受金剛界法者有法潤、義舟、義圓、常堅、文祕、從賀、均諒、法全等人。

關於師示寂之年，從開成三年（838），日僧圓仁於青龍寺依其弟子義眞受法看來，師在此之前恐已示寂。

〔參考資料〕《阿娑縛抄明匠等略傳》卷上；《海雲造玄血脈》；《大日經傳法次第記》；《金剛界傳法次第記》；《阿蜜哩多軍吒利法》序；《密教發達志》（下）卷五（《世界佛學名著譯叢》㉔）。

義諶（1592～1665）

朝鮮李朝時代僧侶。俗姓柳。號楓潭。京畿道通津人。十六歲，隨妙香山性淳出家受戒；參天冠山圓澈，後還妙香山，入鞭羊彥機之室，受心法，為其法嗣。其後南遊，歷參逍遙太能、碧巖覺性等諸老；住楓岳時，以道譽高，歸依者極多。仁祖二十二年（1644），省彥機之病，受其所託，刪潤汗漫、殘缺的《華嚴》、《圓覺》諸經註疏。其後至五十六歲，均專心從事，除匡正訛謬外，對其宗旨亦有所發明。

顯宗六年（1665）三月八日，於金剛山正陽寺示寂，年七十四。塔於金剛山。法嗣四十八人中，霜峯淨源、月渚道安、月潭雪霽、奇影瑞雲、映虛贊映、松溪圓輝、松源豐悅、秋溪三印、寂照雲密、楓溪明察、雪峯自澄、青松道正、碧波法澄、幻宴藏六等十四師均自成

一派。

〔參考資料〕 趙宗〈妙香山楓潭大師碑銘並序〉（收於《朝鮮金石總覽》下）；《朝鮮佛教通史》上編；《李朝佛教》；《朝鮮禪教史》。

聖人（梵ārya）

此處之「聖人」一詞，係取其佛教思想體系下之涵義，故與儒家意義之「聖人」並不相同。在佛教內，「聖人」是指證得聖智，在見道位以上之人。又稱聖者、聖。《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉述及佛菩薩何以名為聖人，謂（大正12・675b）：

「如是等人有聖法故，常觀諸法性空寂故，以是義故，故名聖人。有聖戒故，故名聖人。有聖定慧故，故名聖人。有七聖財，所謂信、戒、慚、愧、多聞、智慧、捨離故，故名聖人。有七聖覺故，故名聖人。」

菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》云（大正8・753b）：「一切聖人皆以無為法得名。」《金剛仙論》卷四釋之，謂初地以上聖人皆證眞如無為法故，斷除二障，得聖人名。此等所說，係稱成就見道以上之無漏聖智者為聖人。

《金剛般若波羅蜜經》、《俱舍論》卷二十二等，將梵語arya-pudgala譯為聖人、聖賢、賢聖，而不立賢與聖之別。然而《仁王般若經》卷上〈菩薩教化品〉云（大正8・828a）：「三賢十聖住果報。」《大乘義章》卷十七（本）舉五義廣論賢聖之別，其中第五約位而言（大正44・788b）：「見道已前調心離惡，名之為賢，見諦已上會正名聖。」

又，《大智度論》卷二十三就心苦、身苦，論聖人與凡夫人之別，文云（大正25・230a）：「是諸聖人以智慧力故，無復憂愁、嫉妒、瞋恚等心苦。（中略）云何言聖人但受身苦？答曰：凡夫人受苦時，心生愁惱，為瞋使所使，心但向五欲，如佛所說，凡夫人除五欲，不知更有出苦法。」眞諦譯《攝大乘論釋》卷四則立有學聖人、無學聖人之別；卷十四更謂菩薩階位中，十信已還稱為凡夫，十解（十住）已上為聖人。

此外，「聖人」一詞亦有敬稱之意。如印度尊稱諸論師為「聖者」或「聖」，《十住毗婆沙論》署為「聖者龍樹造」，《緣生論》署為「聖者鬱楞伽造」，《廣百論本》題為「聖天菩薩造」。又被轉用為「上人」（對人師的尊稱）的代用語。如《南海寄歸傳》卷四〈古德不為〉云（大正54・231c）：「斯二師者，並太山金輿谷聖人朗禪師所造神通寺之大德也。」《宋高僧傳》卷五〈一行傳〉云（大正50・733a）：「帝不覺降榻，稽首曰：師實聖人也！嗟歎良久。」日本眞宗、日蓮宗於其宗祖，亦敬稱為聖人，如稱親鸞聖人。

◉附：〈聖衆〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

聖衆，指佛及菩薩、聲聞、緣覺。以佛、菩薩、聲聞、緣覺之羣集，故稱聖衆。《增一阿含經》卷四十五云（大正2・792a）：「善男子善女人，欲求其福不可稱計，當供養聖衆。」文中之「聖衆」係指須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛。

淨土宗人所謂之「聖衆」，涵義與上述稍異，係指附隨於本佛（主）的衆多聖者（伴）而言。《阿彌陀經》述及安樂淨土之聖衆，云（大正12・347b）：「彼佛有無量無邊聲聞弟子，皆阿羅漢，非是算數之所能知，諸菩薩亦復如是。（中略）其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆現在其前。」曇鸞《往生論註》卷上依《無量壽經》謂（大正40・833a）：「阿彌陀佛國有無量無邊諸大菩薩，如觀世音、大勢至等。」此即淨土聖衆。又，人臨命終時，阿彌陀佛與聖衆從淨土來迎，稱為「聖衆來迎」；描繪來迎相狀之圖，稱為「聖衆來迎圖」。

〔參考資料〕《中阿含》卷十二〈天使經〉、卷十九〈迦絺那經〉；南本《涅槃經》卷八〈文字品〉；《成實論》卷三、卷十五；《大般涅槃經集解》卷三十四。

聖勇（梵Āryaśūra）

西元一至二世紀間的印度佛教詩人。相傳是《本生鬘論》（Jātakamāla）的作者（然此書內容與漢譯、聖勇菩薩造《菩薩本生鬘論》相異）。依《南海寄歸傳》卷四、《多羅那他佛教史》所傳，得知聖勇爲一詩人，且聲響甚高，但有關其生涯或年代皆不詳。舊傳以其生存年代爲三至四世紀。但被認爲成立於二世紀的《撰集百緣經》（Avadāna-śataka）中，曾引用《本生鬘論》的詩節，因此，聖勇的年代應較向來之傳說爲早，當在一至二世紀之間。

又，在西藏傳說中，聖勇與馬鳴（Aśvaghoṣa）、摩咥里制吒（Mātṛceṭa）係同一人之三個異名。然近代學術界多認爲此三名應指三位不同人物，而非一人之異名。

聖開（1918～　）

號一無。祖籍黔北。民國五十六年受具足戒於台中慈明寺。自幼沈默寡言，稍長，涉獵各宗教，深契佛機。自跟隨東初出家以來，即發願振興佛教。鑒於一般人將佛法說得太玄妙，深奧難懂，故積極倡導人乘佛教，並推行白話佛經，俾使人人易懂易學。六十八年（1979），在南投縣魚池鄉興建人乘寺文殊院，作爲慈光山人乘寺僧團修行辦道之所。先後曾成立「人乘佛教書籍出版社」、「人乘佛刊雜誌社」、「幸福音文化事業出版社」等機構，每月出版佛教書刊。此外，又設立「世界人乘佛教研究院」、「人乘學院」，以培養弘法僧尼。著有《人乘佛教觀》、《華雨繽紛》、《六度集經白話故事》等書數十册。

師現任（1993）人乘佛教世界中心主持人、世界幸福文化學會（設在美國）總裁、中華民國人乘佛教會理事長等職。

聖嚴（1930～　）

現代台灣僧。江蘇南通人。俗姓張，民國三十二年出家於南通廣教寺。三十八年隨軍來台灣，四十九年再復僧相。五十八年入日本立正大學，先後獲得文學碩士、文學博士學位。回台灣後，曾任東吳、文化大學等校教授、中華佛學研究所所長等職。此外，亦在美國紐約創辦禪中心。自1993年起，又在台北縣籌設「法鼓人文社會學院」。

師在著述與弘法方面，皆成果豐碩。著有《戒律學綱要》、《基督教的研究》、《比較宗教學》、《世界佛教通史》、《明末中國佛教之研究》（博士論文），及《明末佛教研究》等數十部。在禪修方面，迄1993年爲止，在台灣曾主辦四十四次禪七，在歐美主持六十多次禪七。其他在社會救濟、環保等方面，亦頗不後人。爲1980年迄今（1993），台灣地區頗具代表性的出家人之一。

◉附：聖嚴〈我的中心思想〉（摘錄自《聖嚴法師學思歷程》）

若從我的閱讀和寫作的範圍及其性質來看，好像非常龐雜。其實我在台灣南部閱讀大藏經的階段，已經有了一個明確的思想路線。我必須承認，受有太虛大師和印順法師兩人很大的影響。到了日本，撰寫論文期間，也受到蕅益大師的影響。蕅益及太虛兩人，都有佛法一體化的所謂「圓融」的主張，那也就是中國本位佛教的特色。我是中國人，我對中國的佛教不能沒有感情，所以不僅能理解他們的用心，也很佩服他們的用心。中國佛教，應該具有中國文化的特色才對。至於印順法師，他是從印度佛教的基礎來看佛教的發展，所以他並不因爲自己是中國人而對中國的佛教做偏袒的理解。印順法師的佛學思想是淵源於《阿含經》及《中觀論》，那就是以「緣起性空」、「性空緣起」爲他的立足點，然後再去博涉印度的大小乘佛法以及中國的各宗派思想。

我在行持上，主張採用原始佛教的精神，也就是以戒、定、慧的三學並重，所以我開始對佛學作比較深入的探索之時，就是從戒律的問題著手，然後研讀各種禪數之學的禪經禪籍

，從印度的次第禪觀到中國禪宗的頓悟法門。事實上《阿含經》的本身就是在闡明慧學的同時，也在宣揚定學，而定學必須要有戒學的基礎和慧學的指導，否則，不落於魔境，便滯於世間禪定而不得解脫。

我在慧學方面，是從印度佛教的原始聖典《阿含經》入手，對於《阿含經》中所說「此生故彼生，此滅故彼滅」的緣起緣滅的道理，印象非常深刻，故當我解釋或說明佛法根本義理的時候，一定會從這個立足點上出發又回到這個立足點來。就是我現在所弘傳的禪學，若以中國禪宗祖師們留下的文獻來看，是屬於如來藏系統的思想，可是我把佛法回歸到緣起性空的原點，不論在修行方法的指導和修行理念的疏通，我都會指出最基本的立場，那便是所謂三法印：「無常、無我、寂靜。」如果偏離三法印的原則，那就很容易跟外道的常見和斷見混淆不清了。

至於我自己的專攻，所花時間比較多的，用心比較深的，只有兩個項目：

第一、是大小乘戒律學的探究。我寫第一本比較學術性的著作，就是《戒律學綱要》，在我們中華佛學研究所召開的第一、二屆「中華國際佛學會議」中，我所發表的論文，也是戒律的範圍。我自從民國五十四年出版《戒律學綱要》以來，繼續撰寫與戒律相關的文字，收於《學佛知津》中的有十六篇，集於《佛教制度與生活》中的有八篇，我的目的不在於復古泥古，乃在尊古而切合時代的實用。例如當我發現釋迦牟尼時代的三皈五戒，是所有在家信眾共同必守的正確信念及生活軌範，到了中國，五戒竟成了很難遵守的條文。另有沙彌十戒及八關齋戒，應該是輕而易持的，到了中國竟會變得相當困難。比丘比丘尼戒在佛世的印度，不是那麼嚴格得無法實施的，到了中國，竟會讓人覺得沒有幾位僧尼能夠持戒清淨。菩薩戒的彈性很大，可是到了中國，被幾種菩薩戒經的不同要求，弄得徒有具文。如果能夠掌握了大小乘戒律的制戒原則及其持守精神，便不難將之實用到我們現代人的生活中來。這是我要研究戒律並撰寫戒律的動機。

第二、是跟我博士論文的主題相關，那就是明末的中國佛教。對於當時特定人物的研究，以及特定主題項目的研究，是歷史的、也是思想的。以現代化的治學方式來研究中國佛教，先進的日本及歐美學者們，已做得不少，但他們所著眼的，多是以中國古代的資料為主。對近世的明清佛教迄於二十世紀的現代佛教，尚少有人探索。其實在明末清初的階段，中國佛教界出了許多大師級的僧俗學者，並且影響到現代中國佛教的成長延續。不論是義理之學及應用之學，包括禪、戒、淨土、天台、華嚴等思潮，從傳統的立場，來看現代的中國佛教，多多少少都可以在明末的佛教思想中，得到消息。可是，正如我在《明末佛教研究》的自序中所說的那樣：「在我的學位論文問世之前，學界對於明末的佛教，尚是一塊等待開發的處女地。」目前雖在美國及我國內，已有幾位學者，把研究重點置於明清的佛教，但是明清佛教的資料非常豐富，尚有待於研究的項目很多，我僅拋磚引玉而已。

在對於宗教學的探索，那是我二十五歲至三十七歲之間的興趣，到民國五十七年之後，我就把它放下了。

有關於禪學，我沒有做多少學術性的研究，雖然我被哈佛大學的一位教授Kenneth Kraft博士邀請，為他所編的《Zen Tradition and Transition》（禪的傳統和演變）一書，寫過一篇名為〈坐禪〉的論文，從歷史的觀點談坐禪的演變，由美國的Grove Press於1988年出版；我也寫過〈禪與禪宗〉、〈壇經的思想〉，發表於《中華佛學學報》，但我畢竟不是以禪學做為研究題材的專家，我只是用禪宗的資料來傳播禪法的修行。雖然我已以中英文出版了有關於禪的著作十多本，而那都是實用性的觀念指導和方法指導。

我也在《中華佛學學報》上發表過〈密教的考察〉及〈淨土思想之考察〉，在留學期間

曾經寫過〈天台思想的一念三千〉等論文；近年以來，我也留心藏傳中觀應成派的佛學思想，故於民國八十一年秋，出版了一冊《漢藏佛學同異答問》，卻多是我的副業，不是我的專門。

從整體思想而言，我不屬於任何宗派與學派，但當我講解某一部經、某一部論或某一部中國祖師們的著作之時，我不會用原始佛教的觀點來解釋他們，他們怎麼講，我也怎麼說，用他們自己的思想來介紹他們的思想。例如我講華嚴的《五教章》時，不會用《阿含》或《中觀論》的觀點來批判它，我講《起信論》、《圓覺經》時，也不會用唯識學的觀點來說明它們，而我在講《成唯識論》時，也不會用如來藏的思想跟它混淆。

直到現在為止，我並沒有宗派，我並不一定說自己是禪宗的禪師，或是那一宗的法師。如果把佛法的源流弄得比較清楚，回歸佛陀時代的根本思想，那就可以把自己跟全體佛教融合在一起，能夠理解、同情和承認各系各派的各種佛教思想，而不會受到他們之間彼此互異各執一是的影響。應該說：我是站在十字路口的街沿上，看風光宜人的各色街景，這就是我的中心思想。

聖佑寺

俗稱聖佑廟。位於新疆伊犁哈薩克自治州昭蘇縣西北約二公里處。為伊犁地區藏傳佛教徒之聚會處。相傳始建於十三世紀初葉，曾經六次遷建，然其後又遭嚴重破壞。清・光緒十二年（1886）始再重新修建。主要建築有山門、前殿、大殿、後殿、東西配殿及樓亭等。大殿前檐原懸有「勅建聖佑寺」匾額，殿內掛有許多的帳幔與旗幡，大部來自西藏，繡工精緻。蒙古族的藏傳佛教信徒多在此禮佛瞻仰。

聖教序

指帝王等為佛教聖典所作之序文。如唐太宗於貞觀二十二年（648），為玄奘寫〈大唐三藏聖教序〉；此當係聖教序之濫觴，亦為最著名之一文。其他，另有武則天分別於垂拱元年（685）、長安三年（703）為日照、義淨作〈大唐新譯三藏聖教序〉、〈大周新翻三藏聖教序〉；唐中宗於神龍元年（705）為義淨作〈大唐中興三藏聖教序〉；宋太宗於雍熙三年（986）為天息災作〈大宋新譯三藏聖教序〉；宋真宗於咸平元年（998）為法賢作〈繼作聖教序〉等。

上述六種聖教序中，〈大唐三藏聖教序〉與當時仍為太子的高宗所作之記，合稱《聖教序記》。又，聖教序常刻在金石之上，現存於西安大慈恩寺之雁塔聖教序，係唐・永徽四年（653）褚遂良所書；河南偃師縣二碑為顯慶二年（657）王行滿與龍朔三年（663）褚遂良所書；西安弘福寺碑則為咸亨三年（672）懷仁收集王羲之行書而成。

日本《大正藏》之《昭和法寶總目錄》第三冊內，收有《御製大藏經序跋集》一書，內含唐、宋、明、清諸帝及日本聖武天皇等諸人之三十餘篇，為歷代聖教序之總滙。

聖教量（梵āgama，藏luṅ）

又作正教量、至教量（āpta-āgama，意指從可信仰者所受之傳統之教）、聲量（śabda，又譯聖言量）。佛教一般用āgama一詞，意謂一切可信仰者之教示（āpta-nirdeśa）。「可信仰者」即指佛、菩薩、諸聖賢；以聖者所說之教示正確無誤，依之可以量知種種義趣，故稱聖教量。

古因明之中，在現、比二量之外，承認有聖教量，認為聖教量能對二量之確實性給予保證。但陳那以後的新因明佛教論理學派否定聖教量為一獨立之量，認為所信者為比量，聞其聲為現量，故聖教量包含於現、比二量中，不可別立。陳那之學系所以稱為「隨順正理之唯識論者」（Nyāya-anusāriṇo Vijñānavādinaḥ），而無著、世親之學系稱為「隨順聖教之唯識論者」（Āgama-anasāriṇo V.），即

由於此二學系對於聖教量的看法不同所致。在中觀學派中，主張論理主義的清辨也認爲一切聖教未必是量。因此，必須以相應於理之「宗因喻」推論式證成聖教，俾使不生過失。

此外，婆羅門教之各哲學派別亦用聖教量，但通例使用śabda一詞。此等學派之聖教量源自說吠陀的神仙，或吠陀中所說之「法的現證者」。

在印度哲學諸派中，除順世外道、勝論派、佛教論理學派之外，皆承認聖教量爲獨立之量。綜言之，印度哲學所認定的「量」，並不單指人類經驗方面的認識，同時也指解脫與至善。因此聖教量具有重要的意義。

〔參考資料〕 山口益《佛教における無と有との對論》。

聖教會（Ārya-Samāj）

近代印度教的革新派。西元1875年，達耶難陀·沙羅室伐底（Swami Dayānanda Saraswati）於孟買所創。該會致力於實現「印度人的印度」，認爲須回歸無謬之智慧與眞理之源泉——吠陀。並以爲吠陀諸神永遠是唯一神梵的異名，故主張崇拜此唯一神。此外，又致力改革印度古來之諸宗教，期能保存印度人的優良精神，而兼取外國文明，融合東西、新古之諸宗教。質言之，該會之思想方向，係在調和吠陀、奧義書等古代精神與歐洲之近代思想，並帶有民族主義的復古傾向。

該會之活動以北印度爲中心，頗致力於推展其教育事業與社會改革，如傳教、設立學校、發行報紙等，對於印度的近代化頗有貢獻。而且該會反對階級制、幼年結婚、男女不平等，且提倡不飲酒，對印度社會的教化，頗有啓迪之功。

此協會在達耶難陀歿後，分爲二派，一是素食的保守派；另一爲允許肉食的自由派。

〔參考資料〕 Sivanath Sastri《History of the Brahma Samaj》；J. N. Farquhar《Moden Religious Movement in India》；James Hastings《Encyclopaedia of Religion and Ethics》；D. S. Sarma《The Renaissance of Hinduism》。

聖源寺

位於雲南大理市蒼山五台峯南麓。據寺中所存之「重理聖源西山碑記」載，此寺爲白族明代詩人楊黼的祖先在唐代與姻親張景明樂所創，後曾經多次修葺與擴建。寺內塑奉制服惡魔羅剎的觀音老祖與大理國皇帝像。終年香火不斷，特別是一年一度的「繞三靈」會期尤爲興盛。每年農曆四月二十三至二十五日，是白族居民「繞三靈」的日子，四方羣衆雲集寺內外，載歌載舞，盡歡而散。此寺遂成爲當地白族居民歌舞、集會的地方。

聖壽寺

㈠**四川著名寺剎**：位於大足縣城東北十四公里處。始建於宋代。明·永樂十六年（1418）蜀王命慧妙重建，現殿堂基址，皆明代遺蹟。明末兵亂，寺毀，清·康熙二十三年（1684）性超重建。乾隆二十三年（1758）慧心住持，寺得中興。同治九年（1870），德芳又捐資修葺殿宇。

聖壽寺之殿堂建制與衆不同，山門後爲天王殿、靈霄殿、大雄寶殿、燃燈殿、維摩殿，依山勢高低而建，錯落有致。天王殿毀於文革。靈霄殿頗類似道教宮觀，中龕坐帝釋，左龕坐關羽、文昌，右龕坐川主、火神。帝釋背後韋馱像，手持寶杵，身披甲冑。大雄寶殿中奉毗盧遮那如來。上殿供三世佛，此殿舊名「經殿」，即藏經殿。出三世佛殿沿石級而上爲燃燈殿，再上爲維摩殿，即寶頂。維摩殿內有一石台，台上刻維摩大士臥像，俗稱「睡摩佛」，已毀於1981年。殿前尚存明·永樂年間（1403～1424）慧妙所植古柏十餘株和一株罕見的黃金樹。

燃燈殿側有一殿，名「小佛灣」，係趙智鳳（智宗）初創寶頂石刻時的藍圖，內刻佛菩薩像，數盈千尊，並有法身塔，塔上遍刻經

目。殿外石牆圍繞，牆上歷代詩人題詩甚多。山門左方爲靈官殿，殿下即大佛灣摩崖造像。大佛灣分兩部份，左側刻牧牛圖、圓覺洞、辟支佛，右側刻護法神、六趣生死輪、八十八佛、千手千眼觀音、釋迦示教圖、毗盧道場、父母恩重經、大方便佛報恩經、極樂圖、地獄圖柳本尊行化十圖等。

(二)位於山西沁縣西北十八公里靈空山峪：相傳唐懿宗第四子李侃，因避黃巢之亂而至此隱居。四年後建寺，並落髮爲僧，後諡封「先師菩薩」，寺稱「先師禪院」。北宋．端拱二年（989）重修後，改爲今名。寺居崖下，因地建造，規模嚴整，布局奇特。寺內古碑數通，載寺史沿革與山水風光。又，寺周有蓋海洞、五龍池、十八盤等天然勝景，人稱靈空十景。

聖武天皇（701～756）

日本第四十五代天皇。本名首，爲文武天皇之皇太子，神龜元年（724）即位。篤信佛教，曾創建國分寺、東大寺，爲天平佛教文化奠定繁榮之基礎。天平十三年（741）三月下詔，敕建國分寺。其中，僧寺稱爲「金光明四天王護國之寺」，尼寺稱爲「法華滅罪之寺」。天平十二年曾於河內智識寺禮拜盧遮那佛像。天平十五年十月敕造東大寺大佛。

又，天平勝寶四年（752）曾與孝謙天皇、光明皇太后等人蒞臨東大寺，參加大佛開光儀式。天平勝寶八年，在良辨、慈訓、安寬等禪師之看護下崩逝。其遺物現仍收存於奈良東大寺正倉院。

聖解脫軍（梵Ārya-Vimuktisena）

印度後期中觀派論師。又稱解脫軍（Vimuktisena），生卒年不詳。約爲西元六、七世紀人（或說五世紀）。據西藏所傳，師與安慧、陳那、德光合稱爲世親四弟子。嘗以自立論證派立場，撰述《二萬五千頌般若注解現觀莊嚴論》，該書略稱《現觀莊嚴論注》（Abhisamayālaṃkārauṛtti），爲《現觀莊嚴論》現存最古之註釋書。

〔參考資料〕 梶山雄一著．李世傑譯《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》㊸）。

聖德太子（574～622）

日本用明天皇之皇子。又稱廄戶皇子、豐聰耳皇子、八耳皇子、上宮太子。其母爲穴穗部間人皇后。推古天皇元年（593），立爲皇太子，且任攝政，裁決萬機。三十年攝政期間，爲重建朝廷威權，積極從事政治革新與佛教文化的移植。推古天皇十一年（603，一說十三年），制定「冠位十二階」，開人材登用之途徑。翌年，頒布「憲法十七條」，闡明君臣之別，意圖建立以皇室爲中心的中央集權政治組織。此外，又派遣留學生入隋，竭力輸入中國文物、制度、思想、藝術與宗教。

氏平生篤信佛教，嘗下詔興隆佛法，又於憲法第二條提出「篤敬三寶」之說，並創建四天王寺、法隆寺等剎。氏曾師事高句麗名僧惠慈，研究佛教理論。嘗撰「三經義疏」（《法華》、《維摩》、《勝鬘》），其中，《法華經疏》古寫本迄今仍存。由於氏不遺餘力地推展佛教，故奠定飛鳥文化之基礎。氏於推古天皇三十年逝世，年壽四十九，葬於大阪磯長。

〔參考資料〕 《日本書紀》卷二十一；《上宮聖德法王帝說》；《聖德太子傳曆》；《聖德太子全集》；《元亨釋書》卷十五；大野達之助《日本佛教思想史》。

聖朝破邪集

本書爲明清批駁天主教文書之集大成者。徐昌治（號無依道人）遵其師通容之命而編。收在《大藏經補編》第二十八冊。書中附有崇禎十二年（1639）季冬序。按萬曆十年（1582），耶穌會教士利瑪竇開始在中國傳教。對於天主教之佈教於中國，中國官民雖有積極接受者，但也有挺身而出、拚命抵制者。由於天主教對佛道二教的不斷攻難，乃引發此二教徒的羣起反駁。佛教徒中以袾宏所發表之《天說》

四篇爲嚆矢，崇禎十年（1637）前後，普潤之《誅左集》、圓悟之《辨天說》、通容之《原道闢邪說》等亦皆爲破邪論著。本書即爲此類書籍之集大成。爲研究我國歷史上佛教與天主教論爭史實之重要史料。

葱嶺

新疆省西南帕米爾高原地方之汎稱。又稱雪山、葱山。《水經》〈河水注〉謂山中生葱，故稱葱嶺。《大唐西域記》卷十二〈活國〉條記載，葱嶺南接大雪山，北至熱海千泉，西至活國，東至新疆之烏鎩國，東西南北各數千里。可知此地所指範圍甚廣，與現今所稱帕米爾高原之地域略同。興都庫什、喀喇崑崙、喜馬拉雅、崑崙及天山諸大山脈皆會於此，古來稱之爲天地之中心，又稱世界之屋脊。

葱嶺地當中國與西方諸國、印度之間的通路，在歷史上頗爲著名。如《漢書》〈西域傳〉卷六十六記載南北兩道，謂南道係從莎車（今之葉爾羌）踰葱嶺，西出大月氏、安息，北道從疏勒（今之喀什噶爾）踰葱嶺，出大宛、康居、奄蔡。又依《高僧法顯傳》所載，法顯由子合國南行四日至葱嶺，更至山中竭叉國（喀什噶爾），後越葱嶺入北天竺。該書並敍及葱嶺之地勢，云（大正51・857c）：「葱嶺山冬夏有雪，又有毒龍，若失其意則吐毒風，雨雪飛沙礫石。過此難者，萬無一全，彼土人即名爲雪山也。」《洛陽伽藍記》卷五記載北魏時，惠生與宋雲一起從朱駒波國（子合）至葱嶺中的漢盤陀，並述及葱嶺的地勢。

其後，隋代的闍那崛多、達摩笈多。唐代玄奘、慧超及悟空等人，皆曾越葱嶺至西方諸國。此中，慧超於《往五天竺國傳》云（大正51・979a）：「又從胡蜜國東行十五日，過播蜜川，即至葱嶺鎮。此即屬漢，兵馬見今鎮押。此即舊日王裴星國境，爲王背叛，走投土蕃。然今國界無有百姓，外國人呼云渴飯檀國，漢名葱嶺。」由此等記載，可知在葱嶺中，原存有許多小國。

〔參考資料〕《高僧傳》卷二〈佛馱跋陀羅傳〉、卷三〈曇無竭傳〉；《釋迦方志》卷上；《續高僧傳》卷二；J. Wood《A Journey of the Source of River Oxus》；N. Curzon《The Pamirs and the Source of the Oxus》; T. Watters《On Yuan Chwang》；A. Stein《Ruins of Desert Cathay》。

萬行（？～1018）

越南毗尼多流支派禪僧。慈山府停板村人，俗姓阮。師年少時聰明越衆，學習三教，均有優異表現。年二十，發心依止定慧禪師出家、受戒。後爲六祖寺禪翁的弟子，專研三論中之《百論》，並精禪學，通符讖，人稱讖師。嘗擔任前黎朝大行皇帝（980～1005在位）的政治顧問。李朝成立後，太祖（1009～1028在位）封師爲國師，重要政策均由其規劃。順天九年（一說十六年）示寂。遺偈云：「身如電影有還無，萬木春榮秋又枯，任運盛衰無怖畏，盛衰如露草頭鋪。」

〔參考資料〕《東亞佛教概說》、《東南亞佛教概說》（《世界佛學名著譯叢》㊻、㊼）。

萬年寺

(一)**四川峨眉山六大古剎之一**：位於該山半山腰。建於晉代，原名白水寺或普賢寺。明・萬曆（1573～1620）中勅建磚殿，御賜「聖壽萬年寺」，簡稱萬年寺。

此寺中，有類似藏傳佛教寺院的無樑磚造殿，並供奉騎乘巨大白象的普賢菩薩銅像。這座銅像鑄於宋太宗太平興國五年（980），高九公尺，重六十二噸。另有浮屠樣式的磚殿，殿內爲充滿異國情調的圓頂形承塵，上有明代所繪的彩色飛天像。周圍的千尊佛，如今只剩下三〇四尊。寺中最大的建築物是巍峩寶殿，外觀宏偉，殿中所供主尊彌陀如來像，爲明代作品。又，寺前有一水池，相傳爲李白聽琴處。

(二)**浙江天台山著名的古剎**：具稱萬年報恩寺。原係東晉・曇猷菴居的舊址，唐・太和七

年（833）普岸建造堂舍，會昌年間（841～846）被廢。大中六年（852）再興，號鎮國平田寺。後梁・龍德年間（921～923）改稱福田寺。北宋・建中靖國元年（1101）燒毀，崇寧三年（1104）重建，號天寧萬年寺。南宋・紹興九年（1139）改稱報恩廣孝寺，後改稱萬年寺。淳熙十四年（1187），日僧榮西來此寺，建山門、兩廡，開大池。明・萬曆年間（1573～1620）眞秀建尊經閣、法堂、禪室等。清・乾隆十八年（1753）再建天王殿（山門）。今天王殿已遭破壞，大雄寶殿亦全廢絕。

萬佛寺

台灣中部佛教名刹。位於台中縣霧峯鄉，占地三甲餘。1971年聖印創建。聖印之目標爲「萬佛山、萬佛殿、齊修萬佛城；萬人施、萬人捨，共結萬人緣。」故名之爲萬佛寺。該寺主殿爲萬佛殿，高二丈四尺，殿頂塑有七丈藥師大佛像，殿前建有長達數丈之兩條巨型九龍獻瑞，此外，有十八羅漢及釋迦牟尼佛八相成道之浮雕。殿內供奉藥師琉璃光如來佛像萬尊。殿左有大悲殿，殿右則爲地藏殿。又，該寺曾舉辦大專佛七與三壇大戒，並附設慈明商工職校與佛教學院。

◉附：〈聖印〉（編輯組）

聖印（1930～　　），台灣省台中人。十七歲出家於關渡慈航寺，二十六歲受具足戒於基隆靈泉寺。民國四十八年（1959）創建台中慈明寺，六十年建萬佛寺於台中霧峯。此外並創辦慈明佛學院、中華佛學院、慈明商工職校等教育僧俗之機構。

師自出家以來，戮力於講經弘法，除廣播、電視弘法之外，更經常赴監獄、醫院佈教。著有《孝親之道》、《法雨集》等書。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》五。

萬壽寺

(一)位於北京市海淀區西直門外：原爲明代太監谷大用的家廟，萬曆五年（1577）改建爲寺，賜名萬壽寺。清・乾隆年間（1736～1795）兩度修葺。寺院坐北朝南，臨南長海北岸，現佔地三點一八萬平方公尺，爲京西長河沿岸最爲著名的古刹之一。

(二)位於江蘇揚州市北皮市街：相傳始建於宋代。舊名東隱庵，明代重建，清・嘉慶二年（1797）寺僧性恬創闢叢林，請於官，改稱今名。清・咸豐時寺毀，後復興重建山門、大雄寶殿、藏經樓等，規模不減當年。又，因寺內原有陀羅尼經幢，因此，清・光緒二十九年（1903）賜額「萬壽戒幢律寺」。

(三)位於蘇州府（江蘇省）治東北：晉・義熙中（405～418）西域僧法慉創建，原稱淨壽院。別稱安國寺、長壽寺、崇寧萬壽寺、天寧萬壽寺、報恩光孝寺等。寺內有禪月貫休寓跡的禪月閣。原爲念佛寺，至吳越錢氏時改爲禪寺。

(四)位於杭州府（浙江省）餘杭縣西北徑山：又稱徑山寺、興聖萬壽寺、能仁興聖萬壽禪寺，是唐代徑山法欽所創。鑑宗、洪諲、大慧宗杲、密雲圓悟曾住持此寺。山內有天下徑山（總門）、清涼法海（山門）、龍井一穴、流止亭、五髻峯、淨髮閣、凌霄峯（主山）、凌霄閣、龍淵室（方丈）、不動岩、不動軒、楞伽室、舍輝亭、御愛峯、福地、喝口岩、鉢盂峯、靈鷄塚、碁盤石、萬年正續院（無準塔）等處。

〔參考資料〕 (三)《大清一統志》卷五十五。(四)《大明一統志》卷三十八；《大清一統志》卷二一七；《武林梵志》卷六；《徑山志》。

萬福寺❶

位於福建福清縣漁溪鎮。係禪僧正幹於唐德宗貞元五年（789，一說唐太宗貞觀年間）所建；原名般若堂，其後改名爲建德禪寺。元代時，寺運由盛而衰，最後甚至遭到廢棄。明・洪武二十三年（1390），大休以募資所得，相繼建造山門、天王殿、大雄寶殿、法堂等建

築，寺院因而煥然一新。明・嘉靖三十四年（1555）遭毀。隆慶（1567～1572）初年，僧中天立下重建寺院之宏願，然屢遭挫折，未成。其後，鑑源、鏡源二僧承其遺志，前往北京懇請皇帝資助。由於得到宰相葉向高的鼎力相助，終於在萬曆四十二年（1614）獲得神宗下詔御賜的藏經，同時改寺名爲萬福禪寺。

崇禎十年（1637），隱元晉任住持，十七年退隱，但於清・順治三年（1646）再度出任住持。在此期間，隱元不僅維護寺院聲名於不墜，並且奠定寺院的經濟基礎。順治十一年，隱元應日本長崎崇福、興福諸寺住持之請，帶領弟子東渡。數年之後，隱元在京都東南郊的山間盆地建造規模宏大的黃檗山萬福寺。該寺後來成爲日本黃檗宗之發源地。

民國十七年（1928）由於山崩，乃使整座寺院僅殘留下法堂。此外，萬福寺後方丘陵上，尚存古黃檗歷代僧侶的無縫墓塔。此塔以整塊石頭造成，無縫稜級層。亦稱卵塔。

萬福寺❷

日本黃檗宗大本山。位於京都府宇治市。山號黃檗山，開山祖爲清代渡日僧隱元隆琦。萬治二年（1659），妙心寺龍溪性潛擬爲隱元隆琦建立伽藍，經幕府德川家綱允准，於寬文元年（1661）動工，寬文五年完成。寺名取自隱元禪師來日前的舊寺名號。自隱元開山以後，本寺住持多由中國僧擔任；至元文五年（1740）日僧龍統元棟補任住持後，始改由日僧繼任住持。全寺建築有三門、天王殿、大雄寶殿、法堂等處，頗具明代中國寺院的風格。十七世紀時，日僧鐵眼道光曾於此寺開雕黃檗版大藏經。

萬燈會

指爲懺悔滅罪而以萬燈供養佛或菩薩等之法會。又作萬燈供養、萬燈。其理論依據來自《菩薩藏經》。該經云（大正24・1087a）：

「云何善男子、善女人懺悔滅罪，速得三藐三菩提。（中略）應誦十方十世界十佛名號，燃十千燈、若酥若油，香及磨香亦隨燈數，種種花、種種果、種種葉，作大供養，行大布施。」

按，有關燃燈之記載，散見於諸經之中，如《悲華經》卷二載，無諍念王於佛及大衆前，燃百千無量億那由他燈，供養寶藏如來。《仁王般若波羅蜜經》卷下〈護國品〉亦說在百高座前燃百燈，以百香百花供養三寶，以祈求國土安穩。可見此係印度本有的宗教信仰。

日本的燃燈行事，始於白雉二年（651）。依《日本書紀》卷二十五〈白雉二年十二月〉條下云，於味經宮請二千一百餘僧尼讀一切經，同夕在朝廷內燃二千七百餘盞燈讀經。天平十六年（744）十二月、十八年十月，亦於金鐘寺（東大寺之前身）舉行。平安時代以後，東大寺列之爲重要年中行事之一，每年十月十五日在大佛殿舉行。平安中期以後，藥師寺、元興寺、四天王寺、高野山、中尊寺、北野天滿宮亦陸續舉行萬燈會。

萬佛堂石窟

位於遼寧省義縣西北九公里萬佛堂村南大凌河北岸的懸崖上。開鑿於北魏，是東北地區最大、最早的石窟羣。惜現存石窟之造像多已風化毀損。

石窟分東、西二區。西區共二層九窟，上層三小窟已風化，下層六窟中以第一、五、六窟較大。第一窟爲方形平頂中心塔柱窟，塔柱四面各開二龕。正面下層龕中爲結跏趺坐釋迦像，龕楣上有十一體小坐佛，中一坐佛趺上有二圓輪，前臥二鹿，佛旁各二層三聽法比丘——鹿野苑初轉法輪像，其餘三面佛龕布局大體相同。塔柱四面下部雕羅漢，中部束腰，上爲纏龍繞須彌山。窟室三壁各開三佛龕，中龕上張寶蓋，左右飛天圍繞。第五窟內有北魏・太和二十三年（499）營州刺史元景爲孝文帝祛病祈福的造窟題記。第六窟規模最大，窟前部已崩圮，尚存正壁高達三公尺的交脚彌勒坐

像與脇侍弟子像，像後鑿出禮拜式隧道。東區共七窟，第五窟內有北魏．景明三年（502）慰喻契丹史韓貞等人「建造私窟」的題記。

〔參考資料〕 任繼愈編《中國佛教史》第三卷。

萬善同歸集

三卷（或六卷）。宋．永明延壽著，神宗熙寧五年（1072）序刊，收於《大正藏》第四十八册。作者杭州慧日永明寺智覺延壽禪師，爲天台德韶法嗣，法眼宗三祖，學德兼備，著有《宗鏡錄》、《唯心訣》等書。本書內容，主要係引用經論，以闡述衆善皆歸實相之旨。作者站在禪教一致的立場，設立頓悟漸習的次第法門，以問答體的形式，將諸宗之教義體系化。卷下（第一一二條）嘗敍述全書概要云（大正48．992a）：

「問：此集所陳，有何名目？答：若問假名，數乃恒沙，今略而言之，總名萬善同歸。別開十義，一名理事無閡，二名權實雙行，三名二諦並陳，四名性相融即，五名體用自在，六名空有相成，七名正助兼修，八名同異一際，九名修性不二，十名因果無差。」

卷上首先總述「理事相即、萬行由心」等義，接著設三十三條問答詳加解說；卷中則先略示波羅蜜等實踐行法，再以二十七條問答說明；卷下開頭先敍述妙行圓修之旨趣，然後列舉五十四條問答論述其義。全書以理事無閡爲根本思想，而强調禪淨合行。後世禪淨合一的思想，可說發端於此。

◉附：雍正〈御製妙圓正修智覺永明壽禪師萬善同歸集序〉（摘錄自《萬善同歸集》）

朕嘗謂，佛法分大小乘，乃是接引邊事。其實小乘步步皆是大乘，大乘的的不離小乘。不明大乘，則小乘原非究竟，如彼淨空，橫生雲翳。不履小乘，則亦未曾究竟大乘，如人說食，終不充飢。

蓋有以無故有，無以有故無。禪宗者，得無所得故，是爲實有；教乘者，得有所得故，是爲實無。實際理地，徹底本無，涅槃妙心，恒沙顯有。有無不可隔別，宗教自必同途。迷者迷有亦迷無，達者達無即達有。非證明顯有之一心，何由履踐本無之萬善？非履踐本無之萬善，又何由圓滿顯有之一心？乃從上古德，惟以一音，演唱宗旨，直指向上。其於教乘，惟恐學者執著和合諸相，不能了證自心，多置之不論。而專切教乘者，著相執滯，逐業隨塵，以諸法爲實有，正如迷頭認影，執指爲月。所以同爲學佛之徒，而參禪之與持教，若道不同不相爲謀者。禪宗雖高出一籌，若不能究竟，翻成墮空。蓋住相遺性，固積諸雜染，而同於具縛之凡夫。離相求心，亦沈於偏空，而難免化城之中止。依古宗徒，皆以教乘譬楊葉之止啼，而以性宗爲教外之別旨，話成兩橛。朕不謂然。但朕雖具是見，而歷代宗師，未有闡揚是說者。無徵不信，亦不敢自以爲是。

近閱古錐言句，至永明智覺大師，觀其《唯心訣》、《心賦》、《宗鏡錄》諸書，其於宗旨，如日月經天，江河行地，至高至明，至廣至大，超出歷代諸古德之上，因加封號爲「妙圓正修智覺禪師」。其唱導之地，在杭之淨慈，特敕地方有司，訪其有無支派，擇人承接，修葺塔院，莊嚴法相，令僧徒朝夕禮拜供養。誠以六祖以後永明爲古今第一大善知識也。乃閱至所作《萬善同歸集》，與朕所見，千百年前，若合符節。他善知識，便作是說。朕亦懷疑，不敢深信。今永明乃從來善知識中，尤爲出類拔萃者，其語既與朕心默相孚契，朕可自信所見不謬，而宗教之果爲一貫矣。

夫空有齊觀，性行不二，小善根力，並是菩提資糧；大地山河，悉建眞空寶刹。是書也，得其妙用，自必心法雙忘；涉其藩籬，亦可智愚同濟。心通上諦，入教海而數沙；足躡虛無，依宗幢而進步。從此入者，不落空亡，到彼岸者，仍然如是。誠得千佛諸祖之心，誠爲應化含識之母。實惟渡河之大象，實乃如來之嫡宗歟。

朕既錄其要語，與《宗鏡錄》等書，選入

禪師語錄，同諸大善知識言句並爲刊布。又重刊此集，頒示天下叢林古刹、常住道場，欲使出家學佛者依此修行，張六波羅蜜之智帆，渡一大乘教之覺海。具足空華萬善，利利塵塵；往來隨喜眞如，層層級級。飲功德水，而一一同味，截旃檀根，而寸寸皆香。薰己他薰，利他自利。遍虛空而無盡，當來世而無窮，無始無終，不休不息。此則朕與永明所爲弘正道，而報佛恩者也。

夫達摩心傳，本無一字，而永明《心賦》，乃有萬言。不立一字，該三藏而無遺；演至萬言，覓一字不可得。故云：假以詞句，助顯眞心；雖掛文言，妙旨斯在。觀此萬言之頭頭是道，可知萬善之法法隨根。何妨藻採繽紛，淸辭絡繹。多聞逾於海藏，語妙比於天花。寧非高建法幢，即是深提寶印。曾何絲毫之障礙，轉增無量之光明。在言詮而亦然，豈行果之不爾？爰附刊於此集之後，俾學者合而觀之，如寶珠網之重重交映焉。是爲序。

葉均（1916～1985）

現代中國大陸之佛教學者。浙江省瑞安縣人。早年出家，法號了參。嘗從太虛研學於重慶漢藏教理院。1943年，任教於合江縣法王佛學院；1945年，轉任成都十方堂佛學院教席。1946年，赴錫蘭（斯里蘭卡）留學，研習巴利語及上座部佛學。1950年返國，任教於中國佛學院，其後任中國佛教協會理事、常務理事。

氏佛學造詣甚深，精通巴利文、英文。譯有南傳《法句經》、《淸淨道論》、《攝阿毗達磨義論》等書。其中，《淸淨道論》是研究南傳上座部的重要典籍，譯出後頗受斯里蘭卡佛學界推重，獲論師學位。此外，又編譯《漢巴辭典》，然未及完成即告逝世。

葛藤語箋

十卷。日本京都妙心寺龍華院無著道忠（1653～1744）撰。係禪宗用語之解說書，與《禪林象器箋》並爲日本禪語解說書之雙璧。內容係摘出禪宗語錄中之俗語、成語、故事等，分一言至八言，並依宗乘、師接、學修、人倫、名姓、心肢、性慧、愚滯、動作、乖戾、歌曲、言詮、數目、實辭、虛詞、天、時年、池、方處、器具、金寶、衣帛、食餌、禽畜之次序排列，就其訓讀、出據、用例、語源等一一加以考證解說。考證範圍不僅限於一般內典，並涉及經史子集及俗書。由於內容賅博，故頗爲日本禪宗研究者所推重。

按，「葛藤」指葛草之藤。禪門中人，每謂文字言詮猶如葛藤，蔓條錯綜纏綿，皆是分別是非。本書之作者，即引申此意而以「葛藤」比喻禪語。

葬法

處理死屍之法。其儀式稱爲葬儀、葬禮等。印度自古即行多種葬法，《阿闥婆吠陀》卷十八傳有四法，謂土葬（nikhāta）、棄葬（prāsta）、火葬（agnidagdha）、曝葬（uddhita）。然依《有部毗奈耶雜事》卷十八云（大正24・286c）：

「佛言：苾芻身死應爲供養，（中略）應可焚燒。（中略）欲燒殯時無柴可得，佛言可棄河中。若無河者，穿地埋之。夏中地濕多有蟲蟻，佛言於叢薄深處，令其北首右脇而臥，以草稕支頭，若草若葉覆其身上。」

依上文所述可知，印度所行葬法有四：(1)水葬：即河葬，謂將死屍投棄恆河等河中。今之印度教徒間尚行此葬法。(2)土葬：即所謂埋葬。係將死屍置於棺槨內而埋藏土中，爲古來最常行之法。(3)林葬：指棄屍於林中。如王舍城尸陀林即其棄屍處，此與棄葬略同。皆將死屍委於鳥獸啄食。現今印度教徒之間所行的鳥葬，亦屬於此種葬法。(4)火葬：即荼毗。收死屍於棺中，再積薪焚燒之。印度人古來即最重視此法。而現代印度社會中，亦以行火葬法者爲多。

佛教亦重視葬法，如有關出家的喪制，《大唐西域記》卷二載（大正51・878a）：「出

家僧衆制無號哭，父母亡喪誦念酬恩，追遠愼終，寔資冥福。」關於出家人的葬法，《南海寄歸內法傳》卷二〈尼衣喪制〉云（大正54‧216c）：

「然依佛敎，苾芻亡者，觀知決死，當日舆向燒處，尋即以火焚之。當燒之時，親友咸萃在一邊坐，或結草爲座，或聚土作臺，或置甎石以充坐物，令一能者誦無常經半紙一紙，勿令疲久。然後各念無常，還歸住處。寺外池內連衣並浴，其無池處就井洗身。皆用故衣，不損新服。別著乾者，然後歸房，地以牛糞淨塗，餘事並皆如故。」

在中國，古來以冠婚喪祭爲大禮。在葬法方面，多主厚葬，用棺槨，其家族須於一定期間服喪。葬法則以土葬爲主。但依《列子》〈楊朱篇〉所載，古代似亦曾行火葬與棄葬等法。佛敎傳來以後，僧侶間漸有行火葬之法。如《出三藏記集》卷十四載，鳩摩羅什及求那跋摩寂後，係依外國闍毗之法，以火焚屍；《續高僧傳》卷一記載，陳‧眞諦於潮亭焚身起塔；河南省寶山靈泉寺現存隋‧靈祐等人之灰身塔數座。然而此火葬並未廣行，如唐玄宗開元七年（719）令喪禮復古制，且詳定凶禮之法，改修斬衰等五服，且定有關哭泣、威儀、棺柩、葬日之卜定等諸制。其後更有禁止民間火葬之詔令，而以火葬爲背孝棄禮之法。此外，關於禪家的葬法，《勅修百丈清規》卷三〈住持章〉遷化條，詳記有禪院住持送終之次第。

在日本，自古亦用土葬，又盛行殉死之風。佛敎東傳之後，則土葬與火葬並行於世。

◉附：〈葬儀〉（編譯組）

葬儀，係指埋葬死者的儀式。關於佛敎的葬儀，《淨飯王般涅槃經》中之所載，可爲範例。依該經所說，淨飯王崩殂後的葬儀如次：族人聚集，以諸香湯洗浴王身，纏以布帛，斂棺，另設師子座安置，並散華、燒香。佛與難陀立於喪首，阿難與羅云位於喪足。爲令來世之衆，報父母養育之恩，故佛自示範，與難陀等人共同抬棺。相傳當時世界震動，諸天多來臨喪，四天王變形爲人，代佛等四人抬棺。時，佛親自手執香爐，走在喪前，前往葬所。佛與大衆一起堆香薪，將棺木置於其上，點火焚燒。淨飯王身燃燒後，再以五百瓶乳滅火，收遺骨盛於金函內，並建塔供養。

至於佛陀入滅後的葬儀，依《長阿含經》卷四，及其異譯《佛般泥洹經》所說，佛入滅後，拘尸那城之住民聚集，各備香花，至沙羅樹林供養佛的遺體。供養七日後，在黃昏時移靈至牀上。住民末羅族的童子擡其四隅，共進幡蓋、燒香、散華和諸伎樂。入城東門，停留於各街巷，行燒香、散花，令男女老幼供養後，出城北門，渡熙連河，到天冠寺將牀置於地上。時阿難遵佛遺言，依照轉輪聖王的葬法，先以淨香湯洗浴其身，次以五百張新淨白布纏身，安置於金棺內，然後灌入麻油，再將金棺放在大鐵槨中，並用旃檀木槨包裹其外。又覆以名香厚衣，然後佛之遺體起火燃燒。當時有八國國王皆遣使來迎佛陀舍利，以供建塔供養。

《有部毗奈耶》卷四十三載有爲賊帥所殺害之鄔陀夷之葬事，文云（大正23‧864c）：

「便以四寶莊校喪輿，躬從如來至糞聚所，出尊者屍，香湯洗浴，置寶輿中，奏衆伎樂，幢幡滿路，香煙遍空，王及大臣、傾城士女，從佛及僧送出城外，至一空處積衆香木，灌灑蘇油以火焚之，誦無常經畢，取舍利羅置金瓶內，於四衢路側建窣堵波，種種香華及衆音樂，莊嚴供養。」

《有部毗奈耶雜事》卷十八說火、水、土等葬法，云（大正24‧286c）：

「於叢薄深處，令其北首右脇而臥，以草稕支頭，若草若葉覆其身上，送喪苾芻，可令能者，誦三啓無常經並說伽陀，爲其呪願，事了歸寺，（中略）若觸屍者連衣俱洗，其不觸者但洗手足。」

東晉‧法顯西遊時，在師子國（錫蘭島）

適遇名德示寂。法顯曾於其《佛國記》內敍述葬事的過程。並謂係依經律規定，而以羅漢法埋葬。其方式是：將薪堆高，上灑香水，移大輿和靈棺於薪上，以白布圍四邊，然後自上方澆以酥油，點火燃燒。之後並在該處建塔。

有關中國佛教的葬儀，《釋氏要覽》卷下〈送終篇〉云（大正54·307c）：

「釋氏安龕柩，不可習俗沽，務生善也。若應之大師，五杉集頗合禮式。或堂有三間，即置龕於西間，面向南，前設一燈一香而已。中一間用白幕自南達北，金城柱而東洎南三面幃之。於中設繩牀，掛眞影，香華供養，以時設食。用白紙作娑羅華，八樹以簇繩牀，表雙林之相牀。西別設一儀牀，置平生道具之屬。繩牀後正北幕內名子位，即是弟子受弔之位也。請以普通子遠大師喪儀應之，五杉集參詳用之，一則免知禮者嗤，二則生世人之善心矣。」

《勅修淸規》卷三〈遷化〉條下的敍述亦與此相似，其文云（大正48·1128a）：「鋪設法堂上間，掛幃幕，設牀座椸架，動用器具陳列，如事生之禮。中間法座上掛眞、安位牌，廣列祭筵，用生絹幃幕以備上祭。下間置龕，用麻布幃幕，前列几案爐瓶，素花、香燭不絕。」

在日本，葬喪儀式甚被重視，然其弊端也頗顯著，屢見天皇下詔禁止厚葬。至平安時代，進行火葬者愈多，各地亦多設有火葬場，稱之爲「三昧所」。鎌倉時代，日本社會忌諱說葬事，而稱之爲吉事或勝事。後因禪宗傳入，葬儀更加一種儀式，此從《僧堂淸規》卷五所載，可知禪家葬法之情形。在葬儀式的前段是對亡者授戒，令成爲佛弟子，引導之使不在黃泉之路迷失。然而，眞宗根據由彌陀之本願救濟眾生之宗旨，並無授戒、引導的作法。此外，日蓮宗的葬儀式中亦無授戒作法。

有關南傳上座部佛教的葬儀，以斯里蘭卡爲例，是在棺上蓋白布，僧人先以三歸五戒授予死者，首唱「死者衣服奉獻給僧團」之語，參列者唱和三次。接著，將布交叉掛在棺上，用巴利語唱無常偈，僧人象徵性地拜受布。然後進行將「布」施予僧伽所得的功德迴向死者之儀禮，即近親者口說「如同此水溢滿大海，此功德回施死者。」並將容器注滿水，僧再說「此功德爲親族所酬報」之後，以祈願死者得涅槃之境的言語（prārthanāva）作結。僧人則在埋葬前退出。

〔參考資料〕《長阿含》卷三〈遊行經〉；《立世阿毗曇論》卷六〈云何品〉；《四分律》卷二十一；《四分律行事鈔》卷下之四；《高僧傳》卷二、卷三、卷六；《續高僧傳》卷一、卷四；《五雜俎》卷六；《葬禮儀略》。

虞愚（1909～1989）

現代中國之因明學者。浙江山陰人。字佛心，號德元。1924年，入武昌佛學院，從太虛研究佛學，又於支那內學院從歐陽竟無學因明、唯識。1929年轉入廈門大學，1934年畢業於廈大教育學院心理學系。其後歷任廈大副教授、教授，及中國佛學院教授、中國社會科學院哲學研究所研究員等職。

1932年，太虛應廈大教授所組文哲學會之邀，講法相唯識學，由虞愚筆記成《法相唯識學概論》十四卷刊行。氏於廈大讀書期間，嘗致力學習因明。曾根據因明古代論疏並採擇近人之說，完成《因明學》一書（1937）。後更陸續出版《中國名學》、《印度邏輯》等書。

氏除因明學之外，亦精於書法，且工於詩。曾出版《書法心理》與《北山樓詩集》、《虞愚自寫詩卷》等書。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》；藍吉富編《當代中國人的佛教研究》。

解脫（梵vimukta、vimokṣa、vimukti、mukti，巴vimutta、vimokkha、vimutti，藏rnam-par-thar-ba、thar-ba）

又作毗木叉、毗木底、木叉或木底等。脫離繫縛之意。原義指脫離束縛而得自在，其後隨著輪迴思想的發展，遂指脫離輪迴世界而進

入絕對、永遠的世界。依據佛法本有之實踐論立場而言，解脫指遠離煩惱、定障等之繫縛，解脫的境地即爲涅槃。

《大般涅槃經》卷五云（大正12・392a）：「眞解脫者，名曰遠離一切繫縛。若眞解脫離諸繫縛，則無有生，亦無和合。譬如父母和合生子。眞解脫者則不如是，是故解脫名曰不生。」

又，《成唯識論述記》卷一（本）謂：「解」是離縛之意，「脫」是自在之意，解脫之體就是圓寂。

解脫有有爲、無爲二種，如《大毗婆沙論》卷二十八認爲一切法中有二解脫，一是無爲，即指擇滅；二是有爲，乃指勝解。《大乘義章》卷一云（大正44・468a）：

「解脫有二，一者無爲，二者有爲。無爲解脫直名木叉，有爲解脫名毗木叉。是故相續解脫經言：涅槃解脫名爲木叉，五分法身有爲解脫名毗木叉。」

此謂無爲解脫之體即是擇滅涅槃，稱爲木叉（mukti）；有爲解脫之體即是勝解，稱爲毗木叉（vimokṣa）。

其中，有爲解脫係與無學阿羅漢之正見相應的勝解，稱爲無學支。即以大地法心所中的勝解爲其體，故稱有爲。此又有「時解脫」、「不時解脫」之別。如《大毗婆沙論》卷一〇一云（大正27・524c）：

「無學勝解復有二種：㈠時愛心解脫，即五種阿羅漢果所攝勝解，亦名時解脫。㈡不動心解脫，謂不動法阿羅漢果所攝勝解，亦名不時解脫。此二解脫各有二種：㈠名心解脫，離貪愛故；㈡名慧解脫，離無明故。」

此謂阿羅漢六種姓中，前五種鈍根者必待時而解脫，故稱時愛心解脫或時解脫；第六不動法阿羅漢是利根，無需待時，故稱不動心解脫或不時解脫。又，此二者之中，由「無貪」之善根而離貪愛即稱爲心解脫，由「無癡」之善根而離愚癡即稱爲慧解脫。但此心及慧等二種都只解脫煩惱障，故總稱爲慧解脫；相對地，煩惱及解脫二障合併斷除稱爲俱解脫。如《俱舍論》卷二十五說，諸阿羅漢得滅定者稱爲俱解脫，是由慧與定力解脫煩惱障與解脫障之故。《大乘法苑義林章》卷五（本）云，定、慧二障完全能滅盡則稱俱解脫。

解脫本是一種一味，如來之解脫和阿羅漢等之解脫原來並無不同，但後世則謂三乘之解脫有等級之差。如《大智度論》卷一百所載，此解脫味有二種，一種是只爲自身，二種是兼爲一切衆生。雖然二者俱求一解脫門，卻有自利、利人之差別，因此乃有大小乘之不同。又，《十住毗婆沙論》卷十一云（大正26・83a）：

「無礙解脫者，解脫有三種，一者於煩惱障礙解脫，二者於定障礙解脫，三者於一切法障礙解脫。是中，得慧解脫阿羅漢得離煩惱障礙解脫，共解脫阿羅漢及辟支佛得離煩惱障礙解脫，得離諸禪定障礙解脫。唯有諸佛具三解脫，所謂煩惱障礙解脫、諸禪定障礙解脫、一切法障礙解脫，總是三種解脫，故佛名無礙解脫。」

此外，空、無相、無願等三種三昧稱爲三解脫，內有色觀諸色解脫等八背捨，稱爲八解脫，又稱煩惱、邪見、熾然、陰界入等十種解脫爲十解脫，又有：有餘解脫、無餘解脫，或色解脫、受解脫、想解脫、行解脫、識解脫等種種分類。

◉附一：印順〈解脫道必歸於空〉（摘錄自《性空學探源》第三章第一節）

近人有云：佛法之發揚空義，與解脫生死有必然關係，這話很對。解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。「生滅滅已，寂滅爲樂」，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用「無相」、「寂滅」等字樣，如稱涅槃爲「無相界」等。但「終歸於空」與「終歸於滅」，歸結是相同的；空與無相

，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。另一方面說，生死解脫，雖只是蘊等法上無人我，但蘊等法若是實有，得無餘涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以見到一切有爲法的實有是成問題的。若說這些法都有實在體性，旣有自性，無餘涅槃後沒有了因果，就應該還是存在。儘管一切有部的三世實有論者說：涅槃時，現在法的作用刹那消滅後歸於過去；過去的在過去，未來的住未來，不再生起作用入現在位。這樣，一切法還是實有，只是法體恆住，不起作用，相續蘊聚不生就是了。到底這過未實有是難得理解的。尤其是過未無體論者，他們將一切業果都建立在現在；無餘涅槃是要消滅現在的惑業果報，泯寂五蘊。在過未無體論者看，現在法無，直等於一切法沒有，所以必然有一切盡歸於空的要求。若如後代眞常論者在一切有爲因果後面，建立一個常住不變的實在性，尚有可說；否則，無餘涅槃後生死的根本斷截了，蘊等諸法直不知其所往，所以經說：「不見往東西南北四維上下而去！」這不是空是什麼？一切諸法，本是如幻的因果作用，有，只是如幻的有，當體本是不可得的。現在涅槃寂滅，只是截斷其如幻因果，還它個本來如是，不是本有今無，有個什麼實在的東西被毀滅了。必然要如是承認一切空，才能斷除所有的過失與疑惑，在理論上完滿的安立起來。不但已無已滅者是空，還要未滅未無的一切法與空相順不違，所謂諸法當體即空，過未無體者的理論才算達到完滿；不然，承認三世實有，還要好些。所以，爲要安立解脫涅槃，必然要說空；就是經說緣起，在「此生故彼生，此有故彼有」的流轉律後，還要歸結到「此滅故彼滅，此無故彼無」——一切歸空的還滅律。由是可見一切空在解脫道中，是必然的歸趣點。

◉附二：印順〈如實的解脫道〉（摘錄自《華雨集》二上編第一章第二節）

佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的（無常、苦）無我觀，達成生死的解脫：這就是不共世間的，如實的中道。依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、憙阿賴耶。斷我我見，能滅我我所愛，進而滅除我我所慢（māna），就能得究竟解脫，所以《雜阿含經》卷十說（大正2・71a）：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱爲阿羅漢，有慧解脫（prajñā-vimukta）、俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫（citta-vimukta）：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分爲慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛爲須深（Susīma）說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智（dharma-sthi-tata-jñana）通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃（dṛṣṭa-dharma-nirvāṇa）。如從離煩惱，得漏盡智（āsrava-kṣaya-jñāna）而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大爲輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。但得深定，發五神通，依定力而身苦輕微，是共世間的，神教徒也有人能修得這樣的。所以，佛弟子應以般若自證得解脫爲要務，而以般若得解脫，是要從如實知見緣起中，對衆生——自己身心（五蘊、六處、六界）的行動，了解爲什麼會起愛著，爲什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，依正見緣起的無常、無我，才能達成解脫生死的目的。如不了解道要，一心專修禪定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

◉附三：印順〈有情不能解脫的原因〉（摘錄自《攝大乘論講記》第九章第二節）

諸佛於一切世界神通無礙，發願度脫一切衆生，那就應該一切衆生都成佛解脫，爲什麼有無量數的有情，受種種痛苦，不見佛不聞法呢？爲解答這問題，特說一「頌」。「有情界周徧」，就是說一切有情。有情所以不得成佛解脫，自有他的原因：

⑴「具障」，諸有情具足了猛利長時的煩惱，極重的惡業，感長壽天及地獄等果報，具這三障，所以障礙見佛，不能見佛聞法，更不能得解脫。

⑵「闕因」，另一類有情，雖沒有這樣的三障，但缺少見佛聞法的善根因緣，尤其沒有熏習成大乘種姓，所以佛於一切世界現身說法，不能使他解脫。

⑶「二種決定轉」，就是業障異熟障決定，不得解脫。這可作兩種的解說：(A)造了無間的定業，感到了一向苦趣的定報，因此，障礙見佛聞法，不得解脫。(B)惡業雖還未造，但由過去的熏習力、現在的環境，使他決定要去造此惡業，如提婆達多要作逆罪，佛也不能阻止他；這決定要造業的有情，一定障礙解脫，一定障礙聞法。還有，造了業必定要感果，如釋種的被誅滅，他必須受果報，現在雖見佛聞法，也不得解脫。因此種種，「諸佛」雖於一切法得自在，而對此等衆生，是無可奈何的，「無」有「自在」。

◉附四：T. R. V. Murti著．郭忠生譯〈中觀辯證法與解脫〉（摘錄自《中觀哲學》第十章）

㈠解脫之概念

什麼是解脫呢？解脫就是超越痛苦，不再有憂愁悲傷。解脫是各種現有的，可能有的痛苦的消除。那麼什麼是「苦」呢？苦是一種挫折感、被壓迫的意志。我們在有意無意之間總會希望、祈求獲得某些事物，享有某種快樂。或許我們可以有期望的自由，在自己內心裏可以海闊天空、自由自在的想像，但是「世事不如意，十常有八九」，客觀的條件並不常與我們的期許一致，主觀的心理即產生一種不平衡的感覺，痛苦就是這樣的產生了。痛苦的根源就是欲望、激情與執著。而解脫就是達到無激情的境界，所以解脫在本質上是一種否定的歷程，而不是在求取功德或是其他的價值；這一句話的意思並不是說要解脫就不需要布施、持戒等等的福德資糧（puṇya-saṃdhāra），而是說福德資糧只是一種方法，而不是目的。根據中觀的看法，執著是依「分別」（vikalpa）而有，我們以主觀的想像，任意的賦予事物這個或那個性質，而後有好惡喜厭的主觀情緒。整個過程都不過是我們主觀一廂情願的想像、憶想分別而已；這都是不眞實的。解脫即是「妄想分別」之完全止息——「無分別」之謂也（sarva-kalpanā-kṣayo hi nirvāṇam）。提婆菩薩把我們這種精神境界之提昇的本質稱之爲「滌盡一切」、「斷惡、捨離實體見」，「最後則是捨離一切，都無所見」。談解脫必須經過此三種階段。

解脫是一種否定的歷程，或則是滌盡無明與激情。所以解脫即是要達到「完美」：完美即可以是永恒的，這種看法頗合於解脫的性質。因爲解脫如果是一種「求取功德」的歷程，則即永無終止之日；功德之積集愈來愈多，以致於不可量不可數，而因爲這種「求取」必須依於特有的因緣，儘管它可能持續很長久的時間，但是它終必是無常變化的。復次，因爲這種「求取」需要特殊的心態與努力，所以其結果——所取得的功德即可能因人而異。解脫或是涅槃是不容許有所謂的「階層」、「階級」。中觀學派的典籍說解脫是「平等」（samatā），而一切衆生不管是他的地位、境界的高低，都具有證得佛果的資格與能力。一切衆生皆有覺悟完全的種子（如來藏—tathāg-ata-garbha），無著（Asaṅga）在其《無上怛特羅》（Uttaratantra，即漢譯《究竟一乘寶性論》之藏譯名稱，惟漢譯傳爲堅慧所作）一書中引《如來藏經》（Tathāgatagarbha Sūtra

）說：「一切衆生皆具如來種性。」這句經文的意義何在呢？這是說佛性是遍在一切衆生的，如云：「絕對性寂然，無異無分別；一切衆生等，皆具如來寶。」又云：「遠離諸分別，如虛空遍在；如來性清淨，遍在諸衆生。」修行法門的本質是在於淨化或去除障覆眞實的煩惱。一切衆生固然是皆具如來種性，而且解脫是一種否定的歷程，但絕不可因此而認爲非常簡單易成。《般若經》及其他的佛典一再强調菩薩的事業是坎坷多難、難忍難行，需歷經非常久的時間（阿僧祇劫—asaṁkhyeya kalpa），堅忍力行、難忍能忍、難行能行，這樣才能圓滿成辦。這是說，吾人的煩惱、痛苦雖然是那麽的深厚、需要長久的時間才能淸除盡淨，但它僅是偶然添附於我們的心靈，所以可以透過般若（理智直觀）而達到預期的效果。中觀認爲般若對於我們錯誤的意志有絕對的對治能力，亦即是中觀肯定我們可以透過相當的努力，以免於痛苦憂愁的侵擾，得大自在、大解脫。這是中觀之「修行解脫觀」的主要理念。邪惡、錯誤的意志源於對「眞實」的無知（如云無明緣行），無明一經消除，則種種惡即無所依存，消失無踪。

在諸家的解脫觀當中，要數「絕對吠檀多主義」（Advaita Vedānta）的看法與中觀最接近。解脫（mokṣa）並不是任何「求取」（karya）的歷程；而是一種心靈的自然境界。那是無明之捨棄，而且也唯有在這種否定的意義之下，才能說解脫是一種成就。解脫是沒有「階層」的，而且是無常的；反之，只要有「階層」，即是生死輪迴（saṁsāra）。因爲中觀與吠檀多最關心的是「眞知」的問題，只要是能把握到「眞實」即是解脫。

㈡解脫是精神的

中觀或其他印度哲學都强調「至善」的解脫是一種心靈、精神的解脫。這與一般所謂的自由完全不同，一般所謂的四大基本自由——言論自由、結社自由、宗教自由以及免於匱乏之自由——這些都是世俗的、現世的，求取這些自由僅是在於讓吾人過得更好的生活方式，並不是最終的價値，充其量，這些只是讓個人或團體瞭解自己最高的命運。這些自由意味著某一部份的滿足；但是這些自由往往會被野心家所曲解、濫用。現代人所奉行如儀的言論自由——新聞自由與演講自由——大部份都是宣傳廣告，當初爲爭取言論自由而拋頭顱灑熱血的先烈絕對沒有想到他們的血汗結晶，竟會被某些人拿來作爲謀一己之利、蠱惑人心的工具。許多個人或國家，迫不及待的想要行使免於恐懼的自由權利，而後針對其所謂的假想敵人，進行武裝，擴充軍備以至於肆行侵略，這在目前可說是無日不見，無地不有。人類之追尋免於匱乏之自由可以拯救飽受窮困飢餓肆虐的人民與國家。以人類之利益爲依歸，免除人類於窮困，而要追求此種以天下利益爲利益的自由，必須立足於冷靜、沉著的大前提、捨棄一切自我中心主義。這即是意味著心靈的解脫，使心靈翺翔於海闊天空的境界，這種精神的、心靈層次的解脫，只有個人才能成就。

所謂精神的解脫，我們可以作一精確的定義，心靈的解脫有某些顯而易見的特徵。精神心靈解脫的聖者乃是一混然整體、懷抱萬物的人格。在他恢宏的氣象之中，無所謂的內在、表層的動機與無意的原始驅力（drives），他沒有內心的焦慮、混亂、衝突。他是如此的完整、無缺無憾。世人無法以一完整的方式來面對各種情勢及其變化。精神解脫的人是不憂不悔、不疑不懼，他心中的「結」皆於化解，而與智慧的火花熔而爲一。中觀的般若（空）與吠檀多所謂的「證悟梵智」（brahmasākṣātkāra），乃是轉化吾人的心靈、淨化吾人之內心的最佳「代理者」，解脫的人不再有激情、偏見。一般佛典都描述佛陀及其他的解脫者有著淸晰明澈的皮膚的殊勝儀表，這即是從生理上來譬喩其心靈的瑩潔。

解脫者把個人之善與宇宙之善合一。在內心已先作分別的人必然會有「你」、「我」等自他的分別心，解脫者的心境不僅沒有如此的

分別，而且連其發生的可能性亦消除殆盡，「為我」、自我中心的思想完全不存在。「衆生」之病即是自己的痛苦，衆生的困難就是我的困難，我的利益就是大家的利益，毫無芥許的保留。中觀學派與唯識心目中理想的菩薩以及大悲的教理，正是解脫心靈的具體表徵。

在解脫者的心靈之中，方法與目的已合而為一。在道德的範圍之內，我們確實做過某些行為（如慈善等），有助於社會的團結合作，或者是發揮了世俗的善。但是這些慈善與道德行為往往是外爍的，道德行為亦常常並非發自內心的自然舉止，可能是懾服於某種權威，或是恐懼神的威力，或是為了求取社會的認可。解脫者固然是行善守德，但絕不是為了求取世間的好處，他是本性如此，他的善是沒有動機的。解脫者的行為不是一種方法，其本身就是目的。

㈢精神之醒悟

精神生活的開端乃是源於我們對人類之「實然」（What is）與「應然」（What should be）二者强烈的對比的感受而來。這就是苦的意識。「苦」是一種不可欲、惹人討厭的狀態，但是一切的生靈無不有這種感受；所有的人也都在嘗試，以其各有的方法使自己免於痛苦。然而，對於苦，一般人並無法深切的解瞭其强度與範圍。他們天眞的認為苦是暫時的，可以用通常的方法來消除，為了達到這種目的，他們提出了許多不同的方法，眞是形形色色、林林總總。依佛教的看法，精神的醒悟的先決條件在於瞭解並接受「苦」是强烈而深刻的，是遍在的，是某種心理不順暢，不過是一切時中，可能發生的「苦」的一種。除非我們能把這種感受無限的延伸以至於過去、未來、現在三世，否則便是不完整的，對「苦」算不上有一完整的、正確的感受。我們必須深切的把握到苦的無情殘酷以及苦之起因。就算是地位再高，也不能免於某種形式的苦。有些感受起初似乎是快樂愉悅的，其實卻是正在形成的苦；因為我們總是希望快樂常存、好事常在，但是「好花不常開、好景不常在」，一旦此一深切的渴望受到挫折，無法如願，則怨懣憤怒隨之而來、執著瞋恚隨之而生；這就是輪迴繫縛。

每一印度哲學思想都是以討論「苦」的問題為其思想的開端，而在討論屬於感受上的苦的同時，又都談到理智上所謂的「虛幻」、「如幻如化」的心識。這是印度哲學思想的兩大議題，情感上之「苦」的感受以及理智上之「虛幻」的認識。印度佛教一再强調「苦」的種種，甚且可以說佛教一切思想不過是解決「知苦」與「斷苦」這兩大問題。四聖諦的前兩個聖諦說是在說明「知苦」：

⑴苦諦——對苦深切的、如實的感受。

⑵集諦——對苦之生起的因緣能深切、確實的瞭解。

佛教認為：一切現象無非是苦——具體實在的苦或是可能發生的苦。一切皆苦的看法乃是根植於佛教各宗各派所共許的「緣起法」，而「十二緣起」就是在說明世間的相續不絕（kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya sambhavaḥ）。

苦固然是存在的；但是因為它是「緣已生法」（pratityasamutpanna）——受各種條件、環境所支配，所以苦是可以消除的，這並不是「人類的新希望」，而是佛教對苦的觀察所得的結果。如果苦是一個冷酷的自然事實，而不是無明與業的結果，則我們一切的努力終究是要歸於虛妄、徒勞無功，如此則人類即不可能有心靈的生活，人類將永遠閉鎖在「苦」的淵藪、永不得翻身。所以「業」為宇宙構成的根本動力是一個不容否認的說法。佛陀自始即排斥各種形式的唯物論（ucchedavāda）與宿命論（akriyāvāda），因為這些學派根本否認業力論。復次，如果還有其他更有效的方法以祛除「苦」，則人類根本不必求諸哲學。佛教認為：接受世間方法不但無法祛除「苦」，而且反而會加深繫縛，唯有般若能從根本救起，把「苦」的本源除去，有了這種醒悟才是人類

心靈提昇的開端。

佛典常告訴信衆「佛法難聞，佛道難行」，行者必須堅忍以行、勇猛精進、發菩提心、行菩薩行，一切的努力均迴向於無上正等正覺。

◉**附五：〈二解脫〉**（摘譯自《佛教大辭彙》）

㈠**有爲解脫與無爲解脫**：依《俱舍論》卷二十五所述，有爲解脫是以無學的無漏勝解心所爲體，離煩惱的繫縛，無礙自在地轉所緣之境，此名有爲解脫；無爲解脫是指斷三界煩惱而得的擇滅無爲。此中之有爲、無爲係依據與爲作造作是否有關而分。又，《大乘義章》卷一根據《相續解脫經》的小註，則以「五分法身」爲有爲解脫，「涅槃」爲無爲解脫。

㈡**心善解脫與慧善解脫**：出自北本《涅槃經》卷二十五，其文云（大正12·515b）：

「云何菩薩心善解脫？貪恚癡心永斷滅故，是名菩薩心善解脫。云何菩薩慧善解脫？菩薩摩訶薩於一切法知無障礙，是名菩薩慧善解脫；因慧解脫昔所不聞而今得聞，昔所不見而今得見。」

㈢**心解脫與慧解脫**：此係有爲解脫之分說。心解脫是與心王相應的勝解，慧解脫則是與慧心所相應的勝解。即前者解脫貪愛，後者遠離無明。此二者與無爲解脫合稱爲三解脫。

㈣**慧解脫與俱解脫**：係九無學的一部分，慧解脫是以慧力解脫障而斷煩惱者；俱解脫指慧障與定障都解脫者。

㈤**時解脫與不時解脫**：時解脫是待時解脫，詳稱爲時愛心解脫，指鈍根的羅漢等待勝緣入定，解脫煩惱。不時解脫又稱不動心解脫，指利根羅漢不待時，自在入定，解脫煩惱。

㈥**性淨解脫與障盡解脫**：性淨解脫，謂衆生本性清淨，自離染污繫縛之相。障盡解脫指衆生滅盡客塵煩惱的惑障而得自在。此可與《究竟一乘寶性論》卷四〈身轉清淨成菩提品〉的自性清淨、離垢清淨對配。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三十；舊譯《華嚴經》卷三十八；《大毗婆沙論》卷三十三、卷一五三；《阿毗達磨順正理論》卷七十；《瑜伽師地論》卷八十五；《成實論》卷一、卷十六；《觀音玄義》卷上。

解脫會

日本眞言密教系之在家教團。本部位於東京都新宿區荒木町。由岡野聖憲（1881～1948）在昭和四年（1929）開創，原稱「大日本神代解脫健康教會」，七年改稱「眞言宗修驗道解脫教會」，戰後改爲「解脫報恩感謝會」，三十七年改爲今名。以祕義三法爲基本修法，《般若心經》爲主要教典，天神地祇爲主齋神，本尊五智如來。岡野死後，諡號「解脫金剛」，亦成爲該會祀奉之對象。

解脫道（梵 vimukti-mārga，藏 rnam-grol-gyi lam）

㈠寬泛的用法，是指一切趣向解脫、脫離煩惱束縛的途徑或方式。爲「菩薩道」、「方便道」的對稱。菩薩道指重視利他之布施行的修持方式；方便道指爲牽就人、事、物等特殊因緣所作的權宜修持方式；而解脫道則指專修戒定慧等法門以直求解脫的修持方式。

㈡在阿毗達磨教義體系中，爲除滅煩惱而設有四個修行階段。此即加行道、無間道、解脫道、勝進道。此中，解脫道即其中之第三階段。

㈢依《俱舍論》所述，在無間道階段斷除煩惱之後所生的無漏道，即謂爲解脫道。亦即指證得擇滅無爲的那一刹那。

解深密經（梵 Saṃdhi-nirmocana-sūtra，藏 Dgoṅs-pa ṅes-par-ḥgrel-pa）

五卷。唐·玄奘於貞觀二十一年（647）在弘福寺譯出。收在《大正藏》第十六册。相傳此經梵文廣本有十萬頌，今譯是其略本，一千五百頌，譯文分八品。在唐譯以前，此經曾經譯過三次：⑴劉宋·元嘉中（424～453），中印度·求那跋陀羅在潤州江寧縣東安寺譯，

名《相續解脫經》，一卷，只有最後兩品。(2)元魏·延昌三年（514），北印度·菩提流支在洛陽少林寺譯，名《深密解脫經》，五卷，開爲十一品。(3)陳·天嘉二年（561），西印度·眞諦在建造寺譯，名《解節經》，一卷，只有前兩品（開爲四品）。此外還有西藏譯本，及譯自藏譯的法譯本。

「解深密」是梵文Sandhinirmocana（刪地涅暮折那）的義譯。據圓測《解深密經疏》、智周《成唯識論演祕》（卷三末）、道倫《瑜伽師地論記》（卷二十上）都說「珊地」有諸物相續、骨節相連、深密等意義。各種譯本的標題，即各取其中的一義，而以唐譯題名爲最當。

本經解釋大乘境、行、果的深義，一共八品：第一〈序品〉是序分，第二〈勝義諦相〉，以下七品是正宗分。又正宗七品，可攝爲三類：初四品明所觀境，次二品辨能觀行，後一品顯所得果。其梗概如下：

(1)**〈序品〉**：詳敍教主佛陀所具的殊勝功德和所住的淨土莊嚴，以及所有能解深義密義的無量菩薩聲聞大衆。

(2)**〈勝義諦相品〉**：說勝義諦相離言離分別，超過一切尋思與一切法非一非異，而遍在一切法中平等一味，即離言法性，亦即諸法實相。

(3)**〈心意識相品〉**：就世俗諦敍述八識（心意識）的體相。說明阿賴耶識生滅相續，是生死根源，以及它的各種名稱及其差別。乃至眼、耳、鼻、舌、身、意六識生起等相。

(4)**〈一切法相品〉**：總括一切諸法的體相爲遍計所執、依他起、圓成實三種性相，以說明一切染淨的法相。

(5)**〈無自性相品〉**：明一切諸法皆無自性，即依三種自性立三無性。其中遍計所執性相是依假名安立，即相無性。依他起相是依衆緣所生，即生無性。圓成實相是一切法的勝義諦，爲一切法無我性所顯，即是勝義無性。由此和會一乘、五性之說，謂聲聞、獨覺、菩薩三乘有情，都由此無自性性一妙清淨道，證得無上涅槃，由此密意說「唯有一乘」，但其中也有鈍根、中根、利根等種性的差別。因此，世尊說法，有三時不同，初時只爲發趣聲聞乘人，用四諦相轉正法輪，是未了義；在第二時中爲發趣修大乘人，依一切法皆無自性，用隱密相轉正法輪，仍是未了義；在今第三時中普遍爲發趣一切乘人，依一切法皆無自性，用顯了相轉正法輪，是眞了義。

(6)**〈分別瑜伽品〉**：說明修瑜伽行中奢摩他（止）、毗鉢舍那（觀）的義相，顯示唯識止觀的妙行，證明諸法唯識所變，而分別其定慧行相。

(7)**〈地波羅蜜多品〉**：敍說菩薩十地乃至第十一佛地的名義，及菩薩所應學事有布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧（般若）六波羅蜜，而以智慧波羅蜜爲能取諸法無自性性等義。

(8)**〈如來成所作事品〉**：敍說如來法身及化身的圓滿功德，以明此如來成所作事了義之教。

唐譯本此經的註解，有圓測《疏》十卷，現存九卷（坊刻本會入經文），又道倫的《注》五卷（因《瑜伽師地論》卷七十五到卷七十八，引用唐譯此經正宗七品全文，所以道倫的《瑜伽師地論記》卷二十上到卷二十一上等於唐譯此經的註解，金陵刻經處有單行本，會入經文，改題《解深密經注》，五卷）。此外有令因《疏》十一卷、玄範《疏》十卷、元曉《疏》三卷、璟興《疏》若干卷等，都已失傳。此經陳·眞諦譯本有他自己撰的《解節經疏》，亦已失傳，但一部分疏文散見於圓測《疏》內，經中國內學院輯成《解節經眞諦義》一卷。此外西藏文譯本有：(1)《解深密略釋》，無著撰，勝友等譯，二二〇頌，不足一卷；(2)《解深密經廣釋》，失譯，西藏舊經錄或說爲四十卷，龍幢撰；(3)《解深密經大疏》，即圓測《疏》，法成譯，七十五卷。測《疏》漢文本今缺後六卷（釋經第十品大半），藏譯本完

全。

由於本經正宗七品的全文在《瑜伽師地論》中被整篇引用，又《成唯識論》也一再引用此經，因而顯示本經在印度是瑜伽行派的重要典據。自此經漢譯之後，慈恩宗人更依此經〈無自性相品〉，分判釋迦如來一代的教法，爲有、空、中道三時教，並依此經的〈心意識相品〉及〈一切法相品〉文以三性說及唯識說爲一宗的根本教義。（黃懺華）

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第二節（摘錄）

在《大乘阿毗達磨經》之外，具有同樣論議性質的經典，還有《解深密經》，它是以抉擇的形式組織的，就是對大乘經的義理凡屬深奧隱祕的都加以解釋決定。經的內容，共有七種要義，大致與《大乘阿毗達磨經》的主題相呼應。一上來就舉了「勝義諦」，提出他們的眞理性標準，也是在「離言自性」的基礎上安立言說。言說，是表達一種意義而設的假說，離開言說的自性才是實在的，明確了「假說自性」與「離言自性」結合的關係，才能認識眞理。並說這樣的「勝義諦」超過一般的尋思（名言的思辨作用）。《解深密經》提出「勝義諦」之後，往往提出了心、意、識、法相，理解法相的瑜伽方法以及實踐的層次地、度（共十地），最後提到佛事（佛所作的事）等等。對這些題目所作的抉擇，大致同於《大乘阿毗達磨經》所講的「所知依」、「所知相」等。

但是，《解深密經》對阿賴耶識作了更爲切實的補充，它在阿賴耶之外，又提出一個「阿陀那識」的概念，這與阿賴耶識實際上是一個東西。「阿陀那」是「執持」義，表示它有保持的作用。阿賴耶（藏識）的收藏，是消極的、被動的，阿陀那的執持，則有能動的意思，所謂能動與否，是指它與根身的關係說的，根身就是人的整個形體（把眼等五根統一在一起稱爲根身）。阿陀那對根身的執持作用表現在哪裏呢？根身是有感覺的，它所以有感覺，即在於有阿陀那的執持；所以，人死後形體猶在，但無感覺，就由於阿陀那離開了根身的緣故。另外，《經》也認爲阿陀那有執持種子的作用，種子得到它的執持，才會逐漸轉變、加强，而後才能現行。因爲種子的現行，必須有一定的條件，同時，種子本身的功能，也在逐步加强，這種加强即出於阿陀那的執持作用。因此，說阿陀那識，表示有執持作用，比說阿賴耶識只是收藏的，更加生動。這一點，《解深密經》對阿賴耶識的解釋是進了一大步。此經最後用一個頌來總結阿陀那識說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡夫不開演，恐彼分別執爲我。」就是說，賴耶識是活動的總體，一切東西都離不開它，如瀑布一旦下冲，泥沙隨之而下，一切跟著識活動，也是如此。對於賴耶的這種說法，佛在別的地方沒講說過，因爲耽心不瞭解眞義的人會執它爲我。《解深密經》避免用我，這與《涅槃經》明確提出「我」的，完全不同。

關於法相，《解深密經》也講遍計、依他、圓成三相。這裏產生一個問題：別處講三無自性，也就是空相、空性，此經則講三自性，兩者是否一致？《解深密經》連帶著解決了這一問題。它說，三自性是了義說（道理說得清楚、究竟），一般說的三無自性是不了義說（道理講得含蓄、不究竟），兩者只在了義不了義的程度上有區別。同時，無相、無性是以有相、有自性爲基礎的，有三相然後才能談到無相。因此光說無相是空泛的，按其實際，就是三自性。根據這種說法，此經還對釋迦的一代說法作了考察，認爲有這樣三個層次：一開頭，只講四諦，是對小乘聲聞人說的，這時的說法偏於有的方面；其次，講無相、無性法門，是對大乘人說的，這時是偏於「空」的方面，這些都不是究竟之說；最後，講三相、三自性，是向一切乘的人說的，這才是究竟之說。《解深密經》就自稱是究竟之說的代表。

以上就是《解深密經》的主要思想。

另外，此經還講到方法論。它的方法是瑜

伽方法，對他們自己所說的止觀，作了詳細的解釋。此經結構，與其他的經不同，重點在解釋七義，每一義都可以分出單行，所以初傳譯時（劉宋、北魏都有譯），都是一品一品譯出，構成了各品單一的經。

◉附二：印順《印度佛教思想史》第七章第二節（摘錄）

《解深密經》是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空（śūnya）、有（bhāva）的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。除了〈序品〉，全部經文都被編入《瑜伽論》的〈攝決擇分〉；〈攝決擇分〉更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。三相或稱三（種）自性：⑴偏計所執自性，⑵依他起自性，⑶圓成實自性。依《解深密經》說：依他起相是：「一切法緣生自性」，就是無明等十二有支，約因緣所生的「雜染法」說。偏計所執相是：於因緣所生的一切法相，隨情妄執的「相名相應」，是假名安立的「無相法」。圓成實相是：於依他因緣而生的一切法上，遠離偏計所執的「清淨法」——平等眞如，修行所證的勝義。三相，可說是〈本地分〉所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是爲了《大乘空相應經》所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。《解深密經》以爲：《空相應經》所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。雖然五事具足的衆生，聽了能如實通達，但五事不具足的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。三無自性性，是依三相而立的。⑴相無自性性，依偏計所執相說：因偏計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的。⑵生無自性性，依依他起相說：依他起相是依因緣而生，不是自然生的。⑶勝義無自性性，通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。圓成實相是勝義，也可以名爲勝義無自性性，如說：「是一切法勝義諦故，無（偏計所執）自性性之所顯故」。這就是空性，瑜伽學者解說爲「空所顯性」。這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。眞正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的偏計所執相。以上，依《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。依此來解說空義，如《解深密經》卷三說（大正16・701b）：

「善男子！若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名爲於大乘中總空性相。」

依他起相是雜染法，圓成實相是清淨法。遠離於雜染或清淨法所起的種種妄執（偏計所執相），都無所得，這就是空性的總義。經中或說十四空、十六空、十八空等，本經說十種空，而空性的意義，都不出於這一通則。《瑜伽論》〈攝決擇分〉，深廣的分別五相：名、相、分別、眞如、正智。前三是雜染法，後二是清淨法。正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽論》解說爲：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知。」清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；正智是依他起相，爲《成唯識論》所依。

〔參考資料〕《唯識思想》（《世界佛學名著譯叢》67）；西尾京雄《佛地經論之研究》；稻葉正就《圓測解深密經疏の散逸部份の研究》；野澤靜證《大乘佛教瑜伽行の研究》；長澤實導《大乘佛教瑜伽行思想の發展形態》。

解脫道論（梵Vimokṣamārga-śāstra，巴Visuddhimagga）

十二卷。阿羅漢優波底沙造，梁・僧伽婆羅譯。收在《大正藏》第三十二册。全書分十

二品，分別解釋戒、定、慧三學之修持教理。闡述戒律爲修持佛法之階梯，持戒攝心，以防止身、口、意所作的惡業，再依禪定修習，澄心靜慮，去一切妄念，遂得智慧，通達事理，決斷疑念，證得眞理。亦即强調經由戒、定、慧三學之修持，以求得自我解脫，達到涅槃境界。

本書爲南方阿毗達磨之綱要書，但巴利語原典不傳。一般認爲，覺音《清淨道論》（Visuddhi-magga）係以本書爲底本而作，然本書內容大部分是教說與術語的解釋；而《清淨道論》則加入許多譬喩因緣譚，爲本書所無。

◉附：呂澂〈解脫道論分別定品講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

內典談定學者，莫詳於瑜伽，而源出上座部之化地一系。化地學有南北兩傳（從印度本土北向者爲北傳，南向至海外師子國——即今斯里蘭卡——者爲南傳），故言瑜伽，必合南北之傳，方盡其蘊。北傳者，至玄奘時，已盡入中土。南傳在六代時，亦復東來，即今講之《解脫道論》也。考《奘師傳》（卷四）載，歸前徧遊五竺，南至建至城，將赴師子國，晤及彼國高僧二人，得悉其國內亂，並問知彼土所傳上座三藏及瑜伽學情形，與在那寺得聞於戒賢者無異，遂不復往。可知當時瑜伽學實有南北之說，且戒賢口授已及其義。惜奘譯《大論》僅是北說，未攝南傳之義，幸有本論堪以探求。故今日研究瑜伽學，實應合南北兩系以窺全豹。

本論題爲優婆底沙造，但實際另有本母據以演繹，非盡出其手筆也。其後有佛陀瞿沙（覺音）者，爲中印人，依離婆多出家，於時印土小乘湮沒，師命南往師子國求學。彼國三藏，時已盡成土語，覺音乃發願譯還爲巴利原文。彼中大寺派（時有三派）學者，疑其能力，乃取《解脫道論本母》試令解釋。音遂引據經典，廣爲闡述，成《清淨道論》，小乘之要網羅無遺。於是羣加敬服，乃獲盡譯三藏爲巴利文，並著種種釋論。時人尊爲彌勒再來。今所存南傳佛學，皆受其賜也（覺音爲適當我國劉宋時人，奘師所說南方瑜伽，或指音注《清淨道論》，亦未可知）。《清淨道論》與本論同一本母，爲南方瑜伽學集大成之作，雖無漢譯，但得本論亦可見南傳之根本也。本論相當奘譯《瑜伽論》中之〈聲聞地〉；所異於彼地者，此爲教授用書，具有次第經驗之談，堪爲實踐之據。中土定學，自羅什以來，隋唐稱盛，天臺賢首以此開宗，但多屬文字揣摩，未解教授眞諦。教授典籍如舊譯之本論，新譯之《六門教授習定論》，均未採用。今日之研究，實可以補其缺憾也。

次講論文。本論全部大旨，在解說《雜阿含經》一頌（卷二十二）。其頌云：「智者建立（即依止義）戒，內心修智慧，比丘勤修習，於纏能解纏。」是頌爲經中天子問，佛所答者，意謂修行之人依止戒定慧三學，即得解脫也。以此全論十二品，用三學區分。初戒學末慧學各三品，中間定學則有六品，亦可見此論之特重定學也。今所講之〈分別定品〉，即論之第四品也，凡以十三門分別。如論云：

「問：爾時淨戒坐禪人，已行頭陀受成就勝善處，當何所作？答：令定起。問：何定？何相？何味？何起？何處？何人受？禪解脫定正受何差別？幾定因可見以此起定？障定有幾法？定幾功德？定幾衆具？幾種定？云何起定？」

云十三門者，謂體、相、味、生、依、義、差別、功德、障、因、資糧種類、修行。此〈分別定品〉，具十二門，末後一門，爲餘五品所講，後當述其大要。初門定體。論曰：

「答：定者，有清淨心，一向精進與寂靜功德等正眞住不亂，此謂定。復次，煩惱猛風無傾心慮，如殿裏燈，光炎不動。如《阿毗曇》說，若心正住，無所攀緣，亦不動亂，寂靜無著，正定根、定力，此謂爲定。」

定之體性論有二釋：(1)正解，(2)反顯。正

解者，定爲善（淸淨）心一境性（即一向，此義《六門論》中已釋）。謂心與心所（善心所之精進及別境之等持——即寂靜——）和合，平等正住於境而不動亂，是即心一境性之義也。反顯者，以客塵煩惱遠離不動相續爲定體。謂此能慮之淨心，不爲煩惱猛風所動，如殿裏燈光，明照不動，即心淨無障相續之義也。再引教證，此義出《阿毗曇》（南傳）三十七菩提分之定根定力，顯定之自性功用，以能出生諸善功德（根義），而又有力伏惑，不爲煩惱所動也。次有五門，合爲一段。論曰：

「云何相？何味？何起？何處？心住是相，伏怨是味，寂靜是起，於染不著，心得解脫，是名爲處。何人受定？謂受心數等方便定等，如手執稱。令心數數等，如鉢中油。念與精進等行爲定，猶如四馬齊力牽車。思惟等爲定，如彼箭師，注心調直。以除怨故，如藥消毒。如《毗曇》說，歛攝是定義，從是定義，滿是定義。」（下略）

〔參考資料〕《佛典研究（初編）》（《世界佛學名著譯叢》㉗）；長井眞琴《南方所傳佛典の研究》。

解迷顯智成悲十明論

一卷。唐・李通玄著。又稱《釋華嚴經十二緣生解迷顯智成悲十明論》、《釋華嚴十明論》、《華嚴十明論》、《十明論》。收在《大正藏》第四十五册。

本書係作者李通玄依《華嚴經》之立場，以十明論述華嚴十二緣生義，即以無明與智在根源上爲同一體之道理，由其用——悲之觀點加以闡明。此「十明」指：(1)明十二緣生惡覺生死從何所生。(2)明十二緣生爲是本有、爲是本無者。(3)明諸佛解脫智慧爲是本有、爲是修生。(4)明十二緣生與智慧誰爲先後。(5)明十二緣生及佛智慧有始有終否。(6)明十二緣生是一心所變，云何受三界苦樂不同。(7)明解脫法中何法有依、何法無依。(8)明諸佛解脫無有性相體，無處所，有無量功德，有一佛利，微塵身土莊嚴，身相映徹，爲是有常，爲是無常。(9)明一切諸佛，皆有大願，云誓度一切衆生盡，方自解脫。如今一切衆生無數，云何無量諸佛已成現成佛者，如無量刹塵，豈不違其本自大願無量力耶。(10)明十二有支是大生死之源，如何超度使令迷解，同佛大智大悲，成大法門，一切智海佛功德海。

試經度僧

指有意出家者須通過考試始可正式爲僧（尼）之制度。略稱試度。初入佛門者稱爲童行，在勤學佛典、精修佛道後，經師父推擧，通過國家考試，始正式披剃成爲沙彌或比丘。此一國家性的考試制度即稱爲試經度僧。此制始自唐中宗時代。依《釋氏稽古略》卷三載（大正49・822c）：「丙午神龍二年，（中略）八月詔天下試童行經義，挑通無滯者度之爲僧，試經度僧從此而始。」

另依《佛祖統紀》卷四十載（大正49・371b）：「神龍元年（中略）詔天下試經度人。山陰靈隱僧童大義，年十二，誦法華經，試中第一。」《宋高僧傳》卷十五〈釋大義傳〉亦載（大正50・800a）：「年十二請詣山陰靈隱寺求師，因習內法，開卷必通，人咸歎之。屬中宗正位恩制度人。都督胡元禮考試經義，格中第一，削染配昭玄寺。」可知，唐中宗時的考試科目爲背誦《法華經》；此一試經度僧制度乃中宗即位時之恩制，由各都督主考。

但是，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十〈高宗顯慶三年〉條載（大正50・275c）：「勅先委所司，簡大德五十人，侍者各一人，後更令詮試業行，童子一百五十人擬度。至其月十三日於寺建齋度僧，命法師看度。」如果此文中之「詮試業行」也是試經度僧的一種，則此制早在中宗之前即行於各地。

關於肅宗時代的試經，在宋・本覺《釋氏通鑑》卷九中有（卍續131・939下）：「乾元元年（中略），勅五嶽各建寺，選高行沙門主

之，聽白衣能誦經五百紙者度爲僧，或納錢百緡，請牒剃度，亦賜明經出身。」由此看來，肅宗之試經科目爲背誦經文五百紙。而從《宋高僧傳》卷十六〈釋神湊傳〉載（大正50．807a）：「大曆八年制，懸經論律三科，策試天下出家者，中等第方度，湊應是選。」可知，代宗大曆八年（773）的考試科目不再是背誦經文，已改爲以經律論文爲試題。前此單純背誦經典的考試方式，至此乃有重大的改變。導致此等改革的原因，是爲政者企圖整頓紊亂的僧團，以及提昇僧尼的素質。

在武宗滅佛後即位的宣宗，意圖復興佛教，對度僧更持慎重的態度，依《佛祖統紀》卷四十二所載大中十年詔曰（大正49．388b）：「勅每歲度僧，依本教於戒定慧三學中，擇有道性、通法門者度之，此外雜藝一切禁止。」可知，當時度僧之資格標準比代宗大曆年間更加嚴苛。它規定須在戒定慧三學中具有道性，且通法門者，始得披剃。並附帶規定禁止其他一切雜藝。不過，在唐代頗爲嚴格的試經度僧制，到了宋代，却由於宋室經濟的拮据而演變成出售度牒制。

◉附一：袁震〈兩宋度牒考〉（摘錄）

東晉安帝元興中（402～404）桓玄當國，曾下令設三科以甄別僧徒。三科以暢說經義爲第一，禁行修整爲第二，山居養志爲第三。不合者悉罷遣爲民。

北周太祖時，亦曾下詔舉行試經。唐制兩京度僧尼道士女冠，御史一人蒞之。開元二年（714）因中書令姚崇之奏，勅令有司精加詮擇，天下僧尼僞濫還俗者三萬餘人。開元十二年（724）詔僧尼試經，落者還俗。天寶六年（747）復由官製度牒頒發，祠部主之。自後祠部給牒，遂爲僧道出家法定之手續。蓋既由官度，則數目可加限制，品質亦提高。而提高品質，亦即所以限制數量也。同時嚴禁私度，犯者全家移磧西充軍。

元和二年（807）、大中六年（852）屢申嚴禁。然以國家多難，藩鎮割據，試經給牒，事實上未能普遍推行。憂時之士建議裁汰僧道者，史不絕書。大曆十三年（778）因劍南東川觀察使李叔明請澄汰佛道二教，下尚書省集議，補官員外郎彭偃獻議徵僧尼道女冠之課役。議雖未行，然亦可見僧道對於國家經濟影響之嚴重，及宋代僧道助役錢及免丁錢之所由昉也。

天寶十四年（755）安祿山反，楊國忠遣侍御史崔衆至太原納錢度僧尼道士，旬日間得錢百萬緡，是爲賣度牒之始。肅宗至德元年（756）定每牒之價格爲錢百緡。主其事者爲當時名僧神會大師。此蓋一時權宜之計，自茲以後，政府公賣之事，即無聞焉。然其後藩鎮跋扈，各地大量私度之事，則往往有之。敬宗時，徐州節度使王智興、江西觀察使殷侑均私置戒壇，自行給牒，其著例也。

宋代祠部之職掌有四：曰祠祭，曰晝日休假，曰醫政，曰僧道之籍。《宋會要》六十七職官十三之十六：「祠部掌祠祭，晝日休假，令受諸州僧尼道士女冠童行之籍，給剃度受戒文牒。凡祠祀享祭皆隸太常禮院，而天文刻漏歸於司天監，本司但掌祠祭，晝日休假，令受諸州僧尼道士女冠童行之籍，給剃度受戒文牒而已。」

凡僧道童行，每三年一造帳上祠部。過聖節，則試經撥放度牒及紫衣師號。僧尼道士亡失度牒者，申請補發。巡禮者，出給公憑。歸正者，另與翻換。死亡還俗者，拘收燒燬。所發度牒，歲有定額，如逾常數，則申奏取旨。掌給降書塡出賣空名度牒紫衣師號。以朱印合同號簿，編號存號，又降半印號簿於諸路。臣僚之家，陳乞墳寺恩例。陣亡將士遺族，得給度牒出家，或陳乞改換紫衣師號。

天下宮觀寺院名額，置籍存額，以便稽核。僧道官正副遷補，亦經考試或依資序進之。祠部之分案有二，曰道釋案，曰詳定祠祭太醫帳案。又有製造案，度牒庫及知雜誌拆司，分主其事焉。釋老之事，歷代皆由祠部與鴻

臚寺分掌。

◉附二：高雄義堅著．陳季菁譯〈宋代的試經度僧〉（摘錄自《宋代佛教史研究》第一章）

試經度僧

按照《慶元條法事類》卷四十九的試經撥度門道釋令之規定，童行在登錄籍帖後次年，有應徵試經得度的資格。大抵上，宋代有關度僧的方法有三種。即《佛祖統紀》卷五十三中所謂的試經度僧、特恩度僧、進納度僧。試度是官吏試驗童行的經行，若合格者發予祠部牒，自此被承認爲僧尼。

《燕翼貽謀錄》卷三〈歲限度僧數〉之條云：「昔來歲度僧惟試經。且因寺之大小立額。如應進士科。」《佛祖統紀》也論到：「如以漢家科舉取士。」因此，可能是模倣科舉之制而成立的。所謂恩度是遇天子誕生日或帝后皇族忌辰等，不必經過考試而發給度牒；進納度僧則是指賣度。

試經制度由唐代開始，其試驗科目因時代而不同。根據《唐會要》或《佛祖統紀》等記述，唐中宗神龍元年是誦《法華經》，肅宗至德二年是誦經五百紙，代宗之朝是經律論三科的考試，敬宗的寶曆元年是令童子誦經百五十紙、女童子百紙，憲宗大中十年則依戒定慧三學，擇有道性、通法門者。五代後唐的清泰元年開始則設講經、禪定、持念、文章、議論五科，或是講論、講經、表白、文章、應制、持念、禪、聲讚等八科。後周世宗顯德二年的勅令，規定男子十五以上誦經百紙、讀經五百紙；女子十三以上誦經七十紙、讀經三百紙，完全是測驗經典讀誦能力的制度。

那麼宋代的制度又是如何呢？根據《宋會要》或《佛祖統紀》，太宗雍熙二年認許讀經三百紙；至道元年中詔令兩浙福建路，測驗誦經百紙和讀經五百紙。歐陽修的《歸田錄》卷一內提及，仁宗時代曾經測試《法華經》的讀誦能力。《佛祖統紀》卷四十七，淳熙十一年的上天竺左街僧錄若訥箚子中記述：「自建隆開國至於南渡，名德高行皆先策試法華，然後得度。以由此經是如來出世一化之妙唱，羣生之宗趣；帙惟七卷，繁簡適中故。學者誦習，無過與不及之患。」據此，可知北宋主要是採用《法華經》。

南宋的試驗規定，綜合《慶元條法事類》的試經撥度門的道釋令和道僧格之記載，可知其大概。其試驗的考場是設在州的長吏廳，通判以下的五員到場進行考試，考試項目：行者是誦《大般若經》一百紙、讀經五百紙；尼童是誦經七十紙、讀經三百紙。但是若不會誦經者，預先提出理由說明，可以接受口試。其測驗的題目在十道以上，每道題四字以內，依受試者能正確回答者之多寡來錄取。以上是南宋的法令，但法令空存，事實上並未施行。上天竺寺若訥雖上奏申請考試制度的復活，但却被中書擋下，未能達成目的。不管如何，宋代的考試著眼於測試經典的讀誦能力，完全是承襲後周的制度。

考試合格者，接受由官方交付的度牒，然後隨師父進行剃度的儀式。所謂度牒是僧尼剃度時，官方發予特定的文憑來證明其能成爲僧尼的許可書，是判別僧尼眞僞的重要證明。給牒是始於唐玄宗天寶六年的說法，《唐會要》和《佛祖統紀》等都是一致的。有關度牒的樣式，相當於唐代者；現存有日本．最澄的度牒。在伊藤長胤的《制度通》裏可見到日本倣宋與元的兩種樣式；又《禪林象器箋》中出現有明代的度牒；成尋的《參天台五台山記》卷八中，有舉出通事陳詠的恩度度牒。

像這些度牒的形式，依時代之不同而多少有差別，但主要是記載剃度者的本籍、俗姓名、年齡、到院的年月日、所屬寺院、師父名等，並附有禮部等長官的連名蓋印。《慶元條法事類》卷四十九的〈師號度牒門道釋令〉中謂：「諸童行。請度牒（買空名度牒同）並納披剃錢壹貫。以納鈔赴官驗訖。聽給（度牒仍納靡費錢壹貫。紫衣師號減半）。」以上告訴我們，在申請度牒時，要繳作爲手續費的披剃錢

壹貫，然後出示其受領證來領取度牒。又靡費錢是後面所提及的，指空名度牒書塡的紙墨費。收取披剃錢的規定，北宋初似乎就已存在了。《資治通鑑長編》卷十八，太宗太平興國二年（977）之條中，可看到工部郎中侯陟陳述應廢除祠部發給度牒時，提到每一道必須向有司繳納百錢之規定的記事。《參天台五台山記》卷八也敍述，熙寧六年（1073）通事陳詠得到剃度的許可，取法名爲悟本。但到尚書省領取祠部度牒時，被官吏索求一貫錢。當時因爲悟本沒帶這麼多錢，遂先暫繳五百文，餘款則回去後取。這一貫錢可能就是指披剃錢。

日本的制度，是剃髮受戒之後發給度牒；中國是首先向官方請求授予度牒，然後再舉行剃髮儀式。這種規定可以在《禪苑淸規》卷九〈沙彌受戒文〉內見到：「行者初請得度牒。以箱複托呈本師。並知事頭首各禮謝三拜。選日剃度。」由此可知是受戒之前向本師提出度牒。試經與給牒是官方所管的，但剃度的儀式則是由所屬本寺施行的。有關宋代剃度的儀式，按元照的剃髮儀式（收於《芝苑遺編》卷中）、《禪苑淸規》卷九的〈沙彌受戒文〉，及《勅修百丈淸規》卷五〈沙彌剃度〉之條等文的記述，可得知其一斑。大體上，是由寺之維那設定戒師、作梵闍梨、引請闍梨，在大殿法堂或僧堂內舉行儀式。

首先，行者將俗衣丟棄，更換僧服，接受戒師的剃髮，由本師手中受取袈裟，改以僧形，然後順次受三歸五戒、十戒等成爲沙彌。

資糧（梵、巴sambhāra，藏tshogs-pa）

指長養、資益菩提因之諸善法。《金光明最勝王經》卷六云（大正16·429b）：「汝於來世，以精勤力，當修無量百千苦行，具足資糧超諸聖衆，出過三界爲最勝尊。」又，唐譯《攝大乘論釋》卷六云（大正31·349c）：「已善積集諸善根，故乃得名爲善備福智資糧菩薩。」

關於資糧之語義，《菩提資糧論》卷一云（大正32·517b）：

「資糧者，能滿菩提法故，譬如世間瓶盈、釜盈等；盈是滿義，如是以滿菩提法爲菩提資糧。又以持爲義，譬如世間共行，日攝於熱，月攝於冷；攝是持義，如是以持菩提法爲菩提資糧，言資糧者即是持義。又以長養爲義，譬如世間有能滿千或百或十，或唯自滿，或難自滿，菩提資糧亦復如是，以長養菩提爲義。又以因爲義，如舍城車等因中說言舍資糧、城資糧、車資糧，如是於生菩提因緣法中說名菩提資糧。又以衆分具足爲義，譬如祭祀分中、杓、火等，具足名爲祭祀，非不具足；亦如身分頭、手、足等，具足得名爲身，非不具足；施分亦如是，施者施物，受者迴向，此等具足名施資糧，非不具足；戒等資糧亦如是，是故衆分具足義是資糧義。」

《成唯識論述記》卷九（末）亦云（大正43·559a）：「釋資糧之名，望菩提爲號，菩提因之初位，資益己身之糧，方至彼果，故名資糧，此即依自利釋名。」

又，諸經論多說資糧有福德、智慧二種之別，如《金光明最勝王經》卷六云（大正16·430c）：「我常擁護令彼衆生離苦得樂，能成福智二種資糧。」《大寶積經》卷五十二亦云（大正11·305a）：

「菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多故，善能通達二種資糧，何者是耶？謂福及智。舍利子，云何名爲福德資糧？所謂布施體性福所作事、尸羅體性福所作事、諸修體性福所作事及大慈定大悲方便。（中略）復次舍利子，云何菩薩摩訶薩智德資糧善巧？舍利子，是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，由住如是如是因緣法故，攝取於智，是故名曰智德智糧。」

此外，《瑜伽師地論》卷二十九曾列出四種資糧，此即：福德資糧、智慧資糧、先世資糧、現法資糧。並釋之云（大正30·446b）：

「福德資糧者，謂由此故於今獲得隨順資具、豐饒財寶，遇眞福田爲善知識，離諸障礙，能勤修行。智慧資糧者，謂由此故成就聰慧，

有力有能，解了善說、惡說法義，獲得隨順法教義教，教授教誡。先世資糧者，謂由宿世積集善根，於今獲得諸根成就。現法資糧者，謂於今世有善法欲，諸根成熟，具戒律儀及根律儀。」

◉附：〈資糧位〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

資糧位，修集資糧之位。五位之一。又名資糧地，資糧道或集大聚位。《瑜伽師地論》卷六十四云（大正30·655c）：「資糧道者有十三種，如聲聞地已說，應知。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷八云（大正31·734b）：「資糧道者，謂諸異生所有尸羅，守護根門，飲食知量，初夜、後夜常不睡眠，勤修止觀，正知而住，復有所餘進習諸善，聞思修所生慧，修習此故，得成現觀解脫所依器性。」

《成唯識論》卷九云（大正31·48b）：

「從發深固大菩提心，乃至未起順決擇識求住唯識眞勝義性，齊此皆是資糧位攝，爲趣無上正等菩提，修習種種勝資糧故，爲有情故勤求解脫，由此亦名順解脫分。（中略）此位未證唯識眞如，依勝解力修諸勝行，應知，亦是解行地攝。」

可知所謂「資糧位」，係行者爲趣無上菩提，故於地前修集順解脫戒根等種種諸善之階段。

〔參考資料〕 陳譯《攝大乘論釋》卷七、卷八；《成唯識論》卷九；《瑜伽論記》卷七（下）、卷二十（下）；《大藏法數》卷五、卷二十一。

賊住（梵 steya-saṃvāsika，巴 theyya-saṃvāsaka）

又稱「賊盜住」或「賊心入道」。指爲得利養活命，或爲竊盜教法而出家剃髮，住於僧團之中。《十誦律》卷一云（大正23·2b）：「賊住比丘，剃除鬚髮，被著袈裟，自言我是比丘，是名自言比丘。」《薩婆多部毗尼摩得勒伽》卷三云（大正23·579c）：「云何賊住人？答：若不以白四羯磨受具足戒，經白二白四羯磨布薩自恣，又在十二人數，是名賊住。」又云（大正23·578c）：「不自知未滿二十，後知不滿二十，經僧布薩羯磨作十二人，是名賊住。」

依上述可知，凡爲活命等而作沙門，或年不滿二十歲，受具足戒，經布薩羯磨列於十二人數者等，總名爲賊住。

關於此制之緣起，《四分律》卷三十四云（大正22·811c）：

「時有一少年外道，見佛及僧多得供養，便生此念：當以何方便得此食，而不出家，彼即自剃髮著袈裟，手執鉢入衆中食。（中略）時諸比丘，以此因緣具白佛。佛言：自今已去，賊心入道者，於我法中無所長益。不應與出家受具足戒。若出家受具足戒應滅擯。」

又，《摩訶僧祇律》卷十七舉出須深摩的出家因緣，其文云（大正22·363b）：「我於如來正法中賊心出家，爲偷法故。世尊大慈，唯願受我悔過。」此外，《大毗婆沙論》卷九十九亦曾列出賊住大天的因緣。

〔參考資料〕 《曇無德部雜羯磨》；《四分律名義標釋》卷十九；《四分律行事鈔資持記》卷上三之一。

跳神節

藏傳佛教節日。即在藏曆十二月二十九日拉薩市布達拉宮與木鹿寺所舉行的跳神大會。法會時，由喇嘛扮成佛、菩薩、神、鬼等，繞大昭寺而行。邊行邊舞蹈、唱誦，並鳴槍吶喊，以示迎神驅鬼、辭舊迎新。

按，跳神大會是藏族人民的民俗活動，除了拉薩跳神節所舉行者之外，其他藏傳佛教之傳播區，亦常見此一活動，即使是位於西藏附近、屬印度轄區的拉達克（Ladak）亦不例外。此下附錄所載，即爲松潘牦牛溝後寺之跳神活動過程。

◉附：曹江〈跳神——記松潘跳神會〉（摘錄自《藏事論文選》〈宗教集〉下）

兩個穿著花衣和花線墜成的裙子，戴著白髮面具，在鐘鼓悠揚的聲中舞蹈著，揭開了神會的序幕。他倆的舞步，隨樂聲的緩急高低而變化，最初由殿門左右相向而舞。更用一脚作軸子，使身體旋轉前進，那裙兒舞起來好像花冠，衣袖如秋風捲葉似的飄蕩。這樣子繞場幾周，始到壇前小憩，低聲的唱著。一會兒又緩步起舞，漸漸的狂舞著，觀衆高聲喝采。

海螺的嘯聲，響過三遍，全場安靜了。兩個大喇嘛手持著神器，從大殿緩緩的走出，那兩個戴白髮面具的也緊隨在後面，鐘鼓的響聲更加幽揚起來，觀衆虔敬的向喇嘛跪拜，一片誦經的聲音，好像輪軸轟轟的刺著耳鼓。喇嘛繞場一周，即登壇端坐，其餘兩個又開始旋風而舞，樂停，經也誦畢。幾分鐘後，有兩個穿著紫色衣服，戴著鹿頭面具的，從人羣中舞出，他倆的舞姿，緩慢的好像太極拳，急動時又像踔踺舞，邊舞邊歌，歌聲悠然，好似在唱抒情詩一樣。最後舞到壇前，向壇上的喇嘛作跪禱狀，喇嘛起立答誦，誦畢，拿著小鼓搖幾響坐下，兩個戴鹿頭面具的才怡然自得坐在他的兩旁。

十餘分鐘後，大號「莽……莽」的急鳴著，鳴聲未止，兩個戴狼頭穿紅衣的直奔出場，雙腿曲躍，雙手交迭伸屈，這舞姿顯示著輕佻與奸狡，極像狼行，但態度上却現著不勝倉惶的樣子，最後也舞到壇上跪地祈禱，喇嘛喃喃的答誦後，狼就坐在鹿的兩旁，並且特別表示受了喇嘛庇佑後的歡喜，互相偎依很久。

這時，休息較久，大概有二十分鐘。

海螺又嘯叫著。兩個白髮老翁手裡拿著鞭，帶著弓箭，後面跟隨了兩個兒童，從寺的一旁輕步而出，在場裡徘徊了一陣，彼此問答著，表示是結伴出來行獵的。後即在地上舉火進餐，直到飽食酒醉爲止。那兩個兒童，彷佛小丑似的，常有詼諧的表情，引的觀衆大笑。餐後，兩翁分頭巡山，且行且歌，顯出十分懊惱的樣子，這樣在場上繞了十幾圈。一老翁忽然發現了野獸，忙叫他的獵童拿弓，搭矢準備射擊，當這緊急的關頭，壇上的喇嘛忽然立起來叫停止，並且告訴他殺生的罪過，說了一番輪迴的道理。兩個老翁聽著這番教諭，心裡很感到懺悔，而且作出很惶恐的樣子，結果，求赦於喇嘛，請寬恕他倆，喇嘛也就分別加以撫慰。

這時，狼和鹿都歡舞而出，與老翁、兒童，還有最初出場的神共舞。老翁也把弓箭繳呈喇嘛，喇嘛便領導他們步登仙界。

觀衆們也起立合聲誦著經，跟著喇嘛後面走，可是喇嘛邊走邊停地前進，而人們誦經也就越來越急，很有一會兒才走到殿前。

鐘鼓齊奏著，跳神會在這熱鬧的聲中閉幕。

踊念佛

日本佛教用語。又稱踊躍念佛、空也念佛。「踊」即日語之「舞蹈」。故此語即指用舞蹈方式所從事的念佛法門。爲日本時宗所傳承的念佛方式。弘安二年（1279），時宗開祖一遍在信州（長野縣）佐久郡倡行此一法門。然依《一遍聖繪》所載，踊念佛始自平安末期之空也，而由一遍復興之。當時道俗多齊集共舞，而爲時宗教團之重要行儀。由於係每日做完日課時，在庭院中舞蹈念佛，故又被稱爲「晝間庭踊」。除此固定時間之踊念佛外，另有應信徒之請爲供養亡靈而修者，此特稱爲「臨時之踊」。

此外，也可視爲踊念佛之一者，即於盂蘭盆節的前一天早上（今改爲九月十四日）在藤澤市清淨光寺所進行的「薄念佛」。另外也有專由女信徒參加的踊念佛。又，此一風氣，流傳到室町時代，漸演變成民俗活動，而有京都的六齋念佛、江戶的葛西念佛、泡齋念佛等。

◉附一：〈空也念佛〉（編譯組）

空也念佛，即以日僧空也爲創始者的「踊念佛」。又作空也踊、念佛踊、鉢叩。即在念佛、唱和歌或和讚時，配合節拍敲擊鉦、太鼓

、瓢簞，然後舞蹈的一種念佛方式。空也上人的俗家弟子平安盛遵行其教，著法衣、叩瓢於市中巡行念佛，此後乃成一時之風尙。至今，以京都空也堂爲中心，各地於每年十一月十三日的空也忌至除夕夜期間，仍舉行此種念佛活動。會中依序施行敬禮、懺悔、和讚、歌、歡喜踊躍、念佛、迴向等儀節。

◉附二：〈葛西念佛〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

葛西念佛，指以東葛西領（在東京都內）爲中心而流行的一種舞蹈。又稱念佛踊。爲東葛西領上篠崎村（江戶川區上篠崎町）阿彌陀堂中，人稱「彌陀堂和尙」之僧所創，弘傳於江戶一帶。明治維新時，曾與一般的「盆踊」等同時被禁。大正初期復活，盛行於東京葛飾區、江戶川區、足立區及鄰近的千葉縣、埼玉縣。

此種葛西念佛的舞蹈，有左飛、右跳、垂頭、搖尻等樣式，無固定節拍，隨興所至任意起舞。現在所流行者，則加上男衆之歌、鼓、木魚、鉦，而女衆拍手跳舞。歌詞的內容，並非有關阿彌陀佛信仰，而是立足於眞言宗義演化而成。蓋其發源地雖稱爲阿彌陀堂，實則該堂係新義眞言宗之寺剎。因此，此種念佛與時宗的念佛法門，並不全然一致。

遍行

㈠唯識家所立的六位心所之一：共有五種，故又謂五遍行。指觸、作意、受、想、思。以此五心所周遍於一切心而起行，故名遍行。

⑴觸（梵sparśa，藏reg-pa）：指境（對象）、根（感官及其機能）、識（認識）三者和合時所產生之精神作用；亦即指主觀與客觀接觸之感覺而言。

⑵作意（梵manasi-kāra，藏yid-la byed-pa）：指有所警覺而將心意投注某處之精神作用。

⑶受（梵vedanā，藏tshor-ba）：此依根（感官）、境（對象）、識（認識之主體）三者和合之觸（即接觸感覺）而生。換言之，受即內心之「領納」作用，亦即領納違、順、俱非等之觸，及外界之對象，以此而感受苦、樂等感覺之精神作用。

⑷想（梵saṃjñā，藏ḥdu-śes）：指對境之像，於心中浮現之精神作用而言。相當於表象之知覺。乃次於「受」（印象感覺）而起之心所作用。

⑸思（梵cetanā，藏sems-pa）：即內心之「造作」，亦即對境審慮所引起之心、心所之精神作用。

㈡「**非遍行」之對稱**：在九十八隨眠中，可大別爲遍行、非遍行兩大類。而於自界自地之五部（四諦及修道）諸法中，經由遍緣、遍隨增、遍隨因，所產生的五部染法之煩惱，即稱爲遍行惑。此遍行惑，欲界、色界、無色界各有十一種，合計有三十三種煩惱。欲界的十一遍行惑爲：見道苦諦以下之五見（即身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見），及疑、無明和集諦以下之邪見、見取、疑、無明等。此十一遍行惑，有唯緣自界及通緣他界二類。身、邊二見唯緣自界，稱爲自界緣惑；其餘九惑通緣他界，稱爲九上緣惑。按，身見必緣上界，無我、我所執，而邊見必由身見而起，故此二見稱爲自界緣惑。

〔參考資料〕 ㈠《成唯識論》卷三、卷五；《瑜伽師地論》卷三；《顯揚聖教論》卷一、卷十八；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一。㈡《俱舍論》卷十九。

遍淨天（梵Śubha-kṛtsna，巴Subha-kiṇṇa、subha-kiṇha，藏Dge-rgyas）

音譯首波訖栗那、首訶既那、首訶迦、羞訖，或作摩首。又譯偏淨天、遍淨光天、極偏淨天、淨明天、無量淨天、廣善天、難及淨天、淨難逮天。爲色界十八天之一，係第三禪中的最上層天。《立世阿毗曇論》卷六云（大正32・198b）：「受樂遍滿，身心究竟無餘，寂靜受樂與三禪相應，諸天受此，故名遍淨。」

《順正理論》卷二十一亦云（大正29·456b）：「意地受樂，說名為淨。（中略）此淨周普，故名遍淨。」

有關生於此天之業因及壽量，《立世阿毗曇論》卷七謂，依上品三禪相應業而生此天，此天之壽量為四大劫。但依《雜阿毗曇心論》卷二及《彰所知論》卷上所說，此天壽量有六十四劫，身量六十四由旬。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉；《中阿含》卷二十四〈大因經〉、卷四十三〈意行經〉；《四阿鋡暮抄解》卷下；《大毗婆沙論》卷一三六；《俱舍論》卷八；《法苑珠林》卷二、卷三。

遍是宗法性（梵pakṣa-dharmatva，藏phyogs-kyi chos-kyi ltos-gshi-la yod-pa）

因明學用語。因三相之一。所謂「遍」，即遍有，即一範圍較大的概念包含一範圍較小的概念；「宗」指宗上的有法；「法」即指因；「性」即「特性」。即指因必須在外延上包含宗上的有法，如果因的外延不能全部包含宗上有法，而只是涉及有法一部分外延的話，這個因就不能成立。《因明入正理論疏》卷上云（大正44·103b）：「若因不遍宗有法上，此所不遍，便非因成。」對此，《明燈鈔》卷二（末）有具體的闡釋（大正68·263c）：

「如其因性不遍有法者，宗寬因狹，不足為成。如外道說：一切草木，皆有心識，有眠覺故，言眠覺者，如合歡樹。暮時葉合曰眠，朝旦還開曰覺。然此眠覺因，不遍草木故，不能成皆有心識，此有過因，便非因成。」

亦即如果宗上有法的外延大，而因的外延小，這個因就不能證成宗。《明燈鈔》舉「外道師」所立的推論說明，「有眠覺故」因的外延狹，而宗上有法「一切草木」的外延却太寬。因為草木中有「眠覺」的雖然不少（如豆科植物等），但不是所有的草木都有「眠覺」。這樣，「有眠覺」因自然就不能證成宗上的法為有法所有了。因此這一類因都是有過失的因。

唐代的因明家，曾研究過因是否遍於宗上有法的種種可能情況，概括出了四種類型：

(1)是宗法而非遍。

(2)是遍而非宗法。

(3)非遍亦非宗法。

(4)是遍亦是宗法。

第一種「是宗法而非遍」是說，因雖然可以算作宗上有法的一種法，但却沒有遍於有法上，而只是與有法的一部分外延發生聯繫，構成交叉關係。如上述「一切草木皆有心識（宗），有眠覺故（因），如合歡樹（喻）」就是。

第二種「是遍而非宗法」是說，因雖然遍於宗之有法，但却不是有法的一種法。其實，這種因是沒有的，因為因如果真能遍於有法上，就決不會不是宗上有法的法。但是唐代總持寺的玄應、莊嚴寺的文軌與嵩山鎮國道場的定賓却認為有這一類因，並且還舉了例子（他們舉的例子比較艱深，茲不錄）。日僧秋篠山善珠不僅同意玄應等人的看法，還補充了一條古印度因明家常用的例子來作說明：

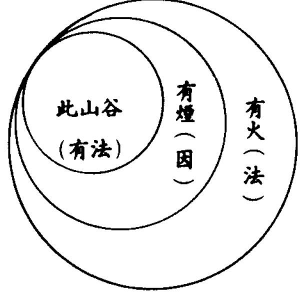
此山谷決定有火，（宗）

現見烟故。（因）

善珠舉此例所要說明的是，有烟與有火固然有必然的因果聯繫，即有烟必有火，但與山谷却無必然的聯繫，因為山谷只是一個「出事地」而已。烟雖然可以遍於山谷這個有法，却與山谷是「別體」，因此不能成為山谷的法。然而玄應、文軌、定賓等人以「別體」為理由來證明「是遍非宗法」之存在的說法是不能令人首肯的，窺基、璧公以及稍後的茂林（唐北川人）等人都竭力反對玄應等人的說法。如《因明入正理論疏》卷上云（大正44·103b）：「必無是遍非宗法句。但遍有法，若有別體，若無別體，並能成宗；義相關故，必是宗法。」

這段話的意思是，為什麼說一定不存在「是遍非宗法」這種情況呢？因為只要因能夠遍及於有法，是「別體」也罷，不是「別體」也罷，都能證成宗；並且由於宗因間的內在聯繫

，因必定是宗上有法的法。我們不妨以善珠所舉的例來作分析。「此山谷」與「烟」，這兩個概念雖然在外延上沒有可比較的關係，即是所謂的「別體」，但在一定條件下，這兩個概念也可產生可比較的關係，即當此山谷有烟時，「有烟」與「此山谷」就構成屬種關係。因爲有烟之處不僅是此山谷，還可以發生在別處別地，故「有烟」的外延大，它包含「此山谷」的全部外延。在這個意義上來說，把「此山谷」與「有烟」看作是「別體」顯然是不妥當的。「有烟」在外延上包含「此山谷」，而它又被「有火」這個概念所包含，「此山谷」「有烟」「有火」這三個概念在外延上的關係如圖。



正由於這三個概念在外延上構成多重的屬種關係，所以「有烟」這個因就能證成「此山谷有火」這個宗。再說，凡一概念在外延上包含另一概念時，它就可以用來說明被包含的概念具有某種屬性，即充任被包含概念的謂詞（法）；「有火」包含「此山谷」，「有烟」也包含「此山谷」，所以它們都可以充任「此山谷」的謂詞（法）。那種認爲「有烟」在外延上雖包含「此山谷」却又不是「此山谷」的謂詞（是遍而非宗法）的說法，是不足取的。由此可見，把「別體」看作「非宗法」的根據是不對的。這裏應該只有兩種選擇：如果因確是遍及有法的話，就一定是宗上有法的一種法，而且不能再把它看作是「別體」；如果因不是宗上有法的法，那就決不可能遍於有法，而這已是屬於下面所說的第三種類型了。

第三種「非遍亦非宗法」是說，因既沒有遍於宗上的有法，也不是有法的法。《因明入正理論疏》卷上云（大正44．103b）：「非遍非宗法者，四不成中並全分過。如聲論師對佛弟子立『聲爲常，眼所見故。』俱說此因於聲無故。」這段話的意思是，因如果「非遍非宗法」，就要犯因十四過類中的「兩俱不成」「隨一不成」「猶豫不成」「所依不成」中的全分（全部）不極成的過失。如立「聲爲常」宗，却以眼所見爲因，因爲立敵雙方都認爲聲不是眼所能見的，「眼所見」因不能遍及於有法。「非遍非宗法」句是合乎邏輯的概括，「非遍」就必然是「非宗法」；與此相反，「是遍」就必然「是宗法」。

第四種「是遍亦是宗法」是說，因既遍於宗上有法，又是有法的法。《因明入正理論疏》卷上云（大正44．103c）：「唯（中略）遍亦宗法，是正因相。爲簡非句（指以上非遍非宗法等句），故說遍是宗法性。」《因明入正理論疏》指出，只有「遍亦宗法」才是正因相。它的作用在於簡除因不遍於宗上有法而產生的種種過失，所以因明首先要作出「遍是宗法性」的規定。

在以上所說的四種情況中，第一種「是宗法而非遍」是把特稱命題說成了全稱，如果把「一切卉木」改爲「有些卉木」，因就能遍及有法了，但因明沒有特稱命題，所以會有「是宗法而非遍」的矛盾。其實，因若「非遍」，也就不能成其爲宗法，因此可以把這一類因與「非遍非宗法」合併。第二種「是遍而非宗法」的情況是不存在的，因爲因如果遍及於有法，就一定是有法的一種法，所以可以把這一類因與「是遍是宗法」一視同仁。因此只有第三種「非遍非宗法」和第四種「是遍是宗法」才是合乎邏輯的概括。

「遍是宗法性」是建立一個正因的首要條件，但是單有這第一相的規定是不夠的，它還需要有第二相和第三相的幫助，才能對因作出全面的衡量。（沈劍英）

〔參考資料〕《因明義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷二（末）；《因明論疏

瑞源記》卷二、卷三；呂澂《因明入正理論講解》。

遍計所執性（梵parikalpita-svabhāva，藏kun-brtags-paḥi raṅ-bshin）

法相宗所立的三性之一。又譯遍計所執相、分別相、分別性、妄分別性、妄相自性、妄計自性、虛妄分別相、虛妄分別名字相。略作遍計所執、計所執、所執性。即由虛妄分別所執取的實我實法之相。

按，諸法本由因緣所生，衆因緣和合而成。非有實體，僅爲假有之法。然凡夫等由虛妄分別、遍計依他起性之法，妄執有實我實法。其所執之實我實法之自性與差別，總名爲遍計所執性。如《解深密經》卷二〈一切法相品〉云（大正16・693a）：「云何諸法遍計所執相，謂一切法名假安立自性差別，乃至爲令隨起言說。」《成唯識論》卷八釋「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有」之頌，云（大正31・45c）：

「周遍計度，故名遍計；品類衆多，說爲彼彼。謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊處界等，若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執性。如是自性都無所有。」

又，《瑜伽師地論》卷七十四曾列舉遍計所執的五種業（大正30・705c）：「㈠能生依他起自性，㈡即於彼性能起言說，㈢能生補特伽羅執，㈣能生法執，㈤能攝受彼二種執習氣麁重。」

此謂遍計所執能生依他起性，且緣之能起言說，能生實我、實法之妄執，又能攝受此二執之習氣粗重。此外，《顯揚聖教論》卷十六〈成無性品〉亦闡明六種遍計之差別及五種遍計所執之自性。

〔參考資料〕《攝大乘論本》卷中；《大乘密嚴經疏》卷二；《釋摩訶衍論》卷四；《大乘入楞伽經》卷二。

達斯（Sarat Chandra Das；1849～1917）

印度學者，專攻西藏學。生於孟加拉，畢業於加爾各答州立理工科大學。西元1874年赴大吉嶺當教師，乃產生對藏學研究的興趣。1879年、1881年兩度入藏，收集大量藏文古典文獻。返回印度後，於1893年設立「印度佛典・人類學會」（Buddhist Text and Anthropological Society of India），出版原典，刊行「印度佛教聖典協會雜誌」。氏畢生從事西藏學與佛學的研究，重要著作有《藏英辭典》（附梵文同義語，1902）、《藏語文法導論》（附〈悉都文法金剛明鑒〉及〈悉都講義〉，1915）。兩書在西藏學研究界頗受重視，曾多次再版。另著有《拉薩及中藏旅行記》（1902）、《Indian pandits in the Land of Snow》（1893）、《Introduction to the text of Sum-tag》（1918）等。

達嚫

㈠（梵dakṣiṇā，巴dakkhiṇa）又作噠嚫、達儭、達櫬、達親、檀櫬、大櫬、重嚫、達櫬拏、達嚫那、達拏、特欹拏，或單稱「嚫」。意譯財施或施頌。指檀越所布施之金銀財物，或比丘受食後，爲檀越所說的有關布施之法。《四分律》卷四十九云（大正22・935c）：

「時有比丘，食已默然而去。彼檀越不知食好不好、食爲足不足？諸居士皆譏嫌，諸外道人皆稱歎布施、讚美檀越，而沙門釋子食已默然而去，令我等不知食好不好、足不足。諸比丘白佛，佛言：不應食已默然而去，應爲檀越說達嚫，乃至爲說一偈：若爲利故施，此利必當得，若爲樂故施，後必得快樂。」

關於此詞之意義，《尊婆須蜜菩薩所集論》卷二云（大正28・737a）：

「達嚫名者何等法？或作是說，報施之法名曰達嚫，導引福地亦是達嚫。問：非以所施而生上界，如所說生上界者善功德報，是達嚫業。或作是說，施法果報是達嚫法，故曰說檀嚫法。問：非以施法果處所，復次割意所愛成彼施處。於今所養義是檀嚫法（秦言財施），

如餓鬼懽嚷。」

此詞原有「右手」之義。印度人平素皆以右手接受施物，有齋食之後，若施僧以財物，則僧人以右手受之，故此詞遂被引申為布施之物。如《玄應音義》卷一云：「西域記云，正言達攞拏，或云馱器尼。以用右手受他所施，為其生福，故從之立名也。」

㈡**古代南印度之地名**：據法顯《佛國記》之記載，此地位於南印度之中央高原地，相當於現今的德干高原（Dekken），亦即《西域記》卷十所說的南憍薩羅國（Dakṣiṇakosala）。

〔參考資料〕㈠《般泥洹後灌臘經》；《辯意長者子經》；《翻梵語》卷一；《四分律行事鈔》卷下三；《華嚴經探玄記》卷十八；《玄應音義》卷十四；《慧琳音義》卷二十、卷四十四、卷五十七、卷五十九。

達杜派（梵Dādūpanthīs）

印度教革新派之一。係十六世紀的印度聖人達杜所創。此派否認吠陀的權威，反對種姓差別等繁文縟禮，而主張瞑想羅摩神，並誦其名號，但不禮拜其像，亦不建寺院。僅設有稱為「dādūdvāra」的禮拜場所。

達信王（Taksin；1734～1782）

泰國吞武里王朝（Thonburi）的開國君王，即鄭昭，或鄭信。為一中泰混血兒。其父為祖籍潮州的華僑，母親為泰國人。氏之中國名字稱為鄭信。氏在未為王之前，曾任達城（Tak）太守（phya），深受百姓愛戴，被尊稱為Phya Tak或Chao Phya Tak Sin，泰文意謂「達城太守」或「達城太守信」；後調任他處，然仍沿襲彼稱。泰國史則稱其為Phra-chao Tak Sin（Phra是尊稱，Chao是「王」或「主」之意）；一般人亦簡稱鄭昭，即鄭王之意。

西元1759年，緬甸大軍攻陷泰國首都大城。鄭信率領部下五百人，突出重圍，到達東岸的羅勇（Rayong），招募青年以驅逐外侮。1767年，鄭氏收復大部份失土，然見大城已毀壞過甚，遂定都於吞武里而稱王。即位後，續領兵南征北討，奠定今日泰國疆域的基礎。氏曾命令修復黎明寺（Wat Arun），且加以擴充，作為王宮的皇家佛寺，然不住僧眾。此外，又下諭令在大城陷落時，奔走各處避難流落的僧人，回歸自己的佛寺，並給與種種協助。此外，又延請有德學的高僧安住於吞武里王都，並向彼等册封僧爵及職務，以推行弘法工作。並且曾下令淘汰不良的出家人，鼓勵優良僧人。在文化方面，他曾下令搜輯於戰爭中散佚的三藏及各種典籍。如有缺失，即命往柬埔寨等國抄寫補全。

1778年，鄭氏派兵征服永珍，獲得以七塊翡翠綠玉雕成的玉佛。此玉佛據傳係印度．龍軍論師所造。高六十八公分。在頭、肩、腹、膝等部，內藏九粒佛陀眞身舍利。鄭氏將其迎回吞武里王宮供奉。在曼谷王朝（1782）成立之後，又被迎至曼谷的玉佛寺供奉。

鄭氏為虔誠的佛教信徒，嘗改寫印度古典文學名著《羅摩衍那》為《Ramakien》。該書後成為泰國古典文學中的翹楚之作。

鄭氏晚年精神異常，發病時即自稱聖者，並命令僧人向其禮拜，違者輒遭毒打，或革除僧籍，因而引起人民叛變。1782年，遭部下昭披耶查克里（Chao Phay Chakri，即拉瑪一世）所弒，吞武里王朝乃告結束。雖然鄭氏所創立的王朝，僅有十五年，然其豐功偉績，深受後世泰國人的欽敬，黎明寺內供有鄭氏的巨型塑像，受到人民的瞻仰與禮拜。因此，一般華人皆稱黎明寺為鄭王寺。

〔參考資料〕淨海《南傳佛教史》。

達爾喀（Paul Wilhelm Dahlke；1865～1928）

德國的佛教學者。為歐美實踐佛教運動的中心人物之一。德裔美國人，內科醫師。1924年在柏林郊外創設「佛教之家」，發行雜誌，並於每月舉行兩次布薩會，儀式係依據巴利語經典而行，會員約有二百名，共同實踐佛法。

1928年去世後，由於並無後嗣，故「佛教之家」的活動均由生前的祕書菲雪爾（Fischer）承擔，故經營乃轉困難；二次世界大戰後益形荒廢。後來因爲有錫蘭佛教徒的支援，始稍稍復甦。

達氏在佛教哲學上，亦自有見地。針對當時部分學者如葛利姆（G. Grimm）等人之視涅槃論爲虛無，氏則持相反意見，而主張涅槃乃最高的實在。其著作極多，除刊行論述有關輪迴的短篇小說集《宿命書》（Das Buch Pubbenivasa Vier buddhistische Wiedergeburtsgeschichten）之外，另撰有《世界觀的佛教》（Buddhismus als Weltanschauung）、《宗教與道德的佛教》（Buddhismus als Religion und Moral）、《新佛教要理》（Neu-Buddhistischer Katechismus）、《佛教的現在與將來》（Was ist Buddhismus und was will er?）、《生處世術的佛教》（Buddhismus als Wirklichkeitlehre und Lebensweg）等。

達磨忌

原指禪宗初祖菩提達磨之忌日，後轉指於其忌日所舉行的法會。按，達磨於北魏孝莊帝永安元年（528）十月五日示寂，後世大小禪剎遂於此日舉行法會，稱爲達磨忌。《瑩山和尚清規》卷下云（大正82·448b）：「十月五日，達磨忌。公界隨力辦供，傳供燒香禮拜，主人跪爐，維那宣疏。」又，達磨忌與三佛忌（涅槃會、誕生會、成道會）、百丈忌（各寺開山忌）合稱二祖三佛忌。

關於此會之儀式。《黃檗清規》〈尊祖章〉云（大正82·767c）：「達磨忌：先一日，就法堂上掛像，嚴設香花、燈燭、茶果、珍饈（古有桅架、法衣、拂子等，今略之），是晚鳴鼓集衆，念大悲呪，堂頭拈香。至日鳴鐘，大衆整威儀，雁行側立，候堂頭至（舉法語），大展三拜，不收坐具，進座前拈香，復位三拜；再進上茶上食（侍者遞上），復退身三拜，起具（諸忌禮準此），大衆誦楞嚴咒，畢，維那回向。」

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷二〈尊祖章〉；《幻住菴清規》；《百丈清規證義記》卷四。

達壠寺（藏Stag-luṅ）

位於西藏拉薩以北四十五哩處的山岳中。原爲噶舉派支系達壠派之根據地，後世改屬格魯派。係達壠塘巴札希貝（Stag-lung-thang-pa; 1142～1210）所建。札希貝曾以噶舉派之帕木主巴（Phag-mo-gru-pa; 1110～1170）爲師，後於1187年在達壠地方之羣山中創建本寺。寺中僧衆多達三千人，後遂以寺爲中心，而形成達壠派。

依西藏史書《青史》所述，本寺創建後，由於沒有競奪教權或宗派之心，長期安享和平、繁榮。又，此寺之教權由教主歷代相承，未曾中斷，寺院及僧團亦皆不曾遭受破壞。相傳蒙古軍入侵西藏，破壞諸寺院時，唯本寺倖免於難。《青史》又記載，繼札希貝之後爲寺主者係古葉仁欽袞（Sku-yalrin-chen-mgon; 1191～1236），氏曾完成甚多莊嚴本寺的大事業，如：以金、銀塑祖師像，又創建有八十根柱子的達壠佛殿。

十五世紀時，由於宗喀巴所創立的格魯派勢力大盛，遍及全藏，達壠派因而衰滅，本寺也改屬格魯派。並由格魯派的轉世喇嘛住持。

達彬瑜寺（巴Thatpinnyu）

緬甸蒲甘城中的寺院之一。西元1144年由阿隆悉都（Alaungsithu）所建。寺高六十一公尺左右，是座多層樓、複合式結構的建築，以廟堂爲中心，結合下層的僧房、上層的藏經閣，以及頂部的佛塔而成；塔爲印度樣式，混有緬甸藝術；塔壁上刻有巴利文長頌。

達斯笈多（Surendranath Dasgupta；1885～1952）

現代印度學者，爲印度哲學名家。生於孟

加拉，自加爾各答梵文大學畢業後，即留學劍橋大學，專攻西歐近代哲學。其後歷任加爾各答省立大學哲學系主任、梵文大學校長等職。其著作《印度哲學史》，所獲評價頗高。此外，另有《A study of Patañjali》、《Yoga philosophy in relation to other Indian thought》、《Yoga as philosophy and religion》等作品問世。

達摩多羅

(一)（梵 Dharmatrāta，巴 Dhammatāta，藏 Chos-skyob）又作曇摩多羅、達磨怛邏多。意譯法救。印度說一切有部之論師。《大毗婆沙論》卷七十七云（大正27·396a）：「說一切有部有四大論師，各別建立三世有異。謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異。」故古來將法救與妙音、世友、覺天等稱爲婆沙會四大論師。

師之生平事蹟不詳，然《大毗婆沙論》、《尊者婆須蜜菩薩所集論》，及《俱舍論》等書，尊稱其爲「大德法救」、「尊者法救」、「尊者曇摩多羅」，或單稱「大德」，並多處引用其論說。其中，《大毗婆沙論》卷七十七舉師之三世說，並謂其不應正理；《俱舍論》卷一謂師主張「法有轉變」，故置其於數論外道之列；《大毗婆沙論》卷十三又云（大正27·61c）：「或有執眼識、見色，如尊者法救。」同書卷一八五亦云（大正27·928a）：「問：何故作此論？答：欲止尊者達摩怛羅多說。」故知師之論說於婆沙正統派間，曾被斥爲異義。

又，據《出三藏記集》卷十二〈薩婆多部記目錄序〉之記載，師爲說一切有部之一祖，列於五十三祖之第十七祖，或列於佛陀跋陀羅所傳相承五十四祖之第十二祖，出世於婆須蜜（世友）、瞿沙（妙音）之後。

(二)（梵 Dharmatrāta，巴 Dhammtāta，藏 Chos-skyob）又作達摩怛邏多。譯法救。乃說一切有部之論師。健馱邏國布路沙布邏城人，住於健馱邏國布色羯邏伐底城北四、五里之伽藍，以著述《雜阿毗曇心論》十一卷解釋法勝所著《阿毗曇心論》而聞名，故或屬法勝之門下，如《雜阿毗曇心論》卷一〈序品〉偈云（大正28·869c）：「敬禮尊法勝，所說我頂受，我達摩多羅，說彼未曾說。」《俱舍論光記》卷二謂師別撰《對法藏論》，然今已不傳。又，《品類足論》〈五事品〉之註釋書——《五事毗婆沙論》二卷，或亦係師所作。

關於其出世年代，《出三藏記集》卷十〈後出雜心序〉云（大正55·74b）：「後至晉中興之世，復有尊者達摩多羅，更增三百五十偈以爲十一品，號曰雜心。」《三論玄義》謂佛滅千年之間，有達摩多羅以婆沙太博，四卷極略，更撰三五〇偈，足四卷，合六百偈，名爲雜心。《俱舍論光記》卷一則謂師出於佛滅六百年。然《雜阿毗曇心論》於苻秦建元（365～370）末年，已由僧伽提婆譯出，故師應出世於苻秦之前，即約西元360年前後。

(三)（梵 Dharmatrāta）又作曇摩多羅。說一切有部之一祖。據《出三藏記集》卷十二〈薩婆多部記目錄序〉之記載，師列於五十三祖之第五十三祖，或列於佛陀跋陀羅所傳相承五十四祖中之第五十祖。同書卷九〈修行地不淨觀經序〉云（大正55·66c）：

「傳此法至於罽賓，傳至富若蜜羅，富若蜜羅亦盡諸漏，具足六通；後至弟子富若羅，亦得應眞。此二人於罽賓中爲第一教首。富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年，曇摩多羅菩薩與佛陀斯那俱共諮得高勝，宣行法本，佛陀斯那化行罽賓，爲第三訓首。」

可知師出世於富若蜜羅之後，與佛陀斯那（即佛大先）同於罽賓宣弘大乘禪法。

又，《出三藏記集》卷十四〈鳩摩羅什傳〉謂羅什於罽賓受教於槃頭達多；《梁高僧傳》卷三〈智嚴傳〉謂智嚴至罽賓，於摩天陀羅依佛大先親授禪法。由此可知，槃頭達多與佛大先於東晉·隆安年間（397～401）皆康存，

故達摩多羅亦約爲同時代之人。而契嵩《傳法正宗錄》卷上謂師與菩提達磨爲同一人，應是穿鑿附會之說。

此外，《達摩多羅禪經》卷上云（大正15・301c）：「尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅諸持法者，以此慧燈次第傳授。」依此，古來即以此經爲師所傳。然《出三藏記集》卷九〈廬山出修行方便禪經統序〉云（大正55・66a）：「今之所譯，出自達摩多羅與佛大先，其人西域之俊，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。」其中，佛大先之詳經相當於此經，而師所傳之略說，則相當於《出三藏記集》卷四〈新集續撰失譯雜經錄〉所揭的《庾伽三摩斯經》一卷。

〔參考資料〕 (一)《俱舍論寶疏》卷一、卷二；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》。(二)《俱舍論寶疏》卷一、卷二。(三)忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

達摩波羅（巴Dhammapāla；1864～1933）

近世錫蘭佛教復興運動的推動者。原名大衛・赫渥威達奈（David Hewawitarne），後改稱達摩波羅，爲摩訶菩提協會（大菩提會）之創始人。1864年九月生於可倫坡。自幼雖就讀於基督教學校，但由於受父親影響，故仍誓願梵行（brahma-cārī），又從母親處得知佛經章句，而大受啓發。

其後，氏受布拉瓦斯基夫人（Mrs. Blavatsky）之鼓勵，決心獻身於救濟人類之工作，並學習巴利語。同時參與由布拉瓦斯基夫人及歐爾卡特（Col. Olcott）上校創辦的神智協會（The Theosophical Society）。除創辦神智協會會刊《Leadbeater》之外，又創辦《佛教徒》（The Buddhist）週刊。1889年，與歐爾卡特應邀訪問日本。1891年，與日僧興然同訪佛陀成道處——佛陀伽耶。氏目睹該地之大塔荒廢，且爲印度教之濕婆派所佔用，乃發願收復該聖地，因此在當地組成「摩訶菩提協會」（Maha Bodhi Society），並招請四位錫蘭比丘駐錫大塔。同年十月，在該地舉行國際佛教會議。翌年五月，創辦摩訶菩提協會之會刊《摩訶菩提》（The Mahā Bodhi），並擬逐步復興印度佛教，且擬設立佛陀伽耶之僧院及大學，同時計劃將巴利三藏譯成英語及印度語。

1893年，氏前往美國芝加哥參加世界宗教會議。返國後，在印度及錫蘭設立不少佛教學校及醫院，並一再呼籲各國佛教徒支持收回佛陀伽耶之運動。然大塔之收回，仍遙遙無期，且駐錫大塔之比丘屢遭迫害。最後，經由全印度會議委員會（All-India Congress Committee）及比哈爾之印度教徒大會（Behar Provincial Hindu Mahasabha）居間調停，乃設立印度教及佛教之共同委員會，並於大塔旁建佛教徒宿舍。

1906年，氏在錫蘭興建佛教學舍，創辦《錫蘭佛教徒》（Sinhala Buddhaya）週刊。又計劃普及工業、農業之知識。並由其父出資設立紡織工業學校。又爲籌措資金供學生留學之需而經營火柴工廠，同時又發起禁煙運動。同年，其父辭世。後，得佛斯特夫人（Mrs. Foster）贈金資助，於1908年，在加爾各答建摩訶菩提協會之會館。1913年，又得佛斯特夫人之資助，於可倫坡創辦醫院。

1914年，第一次世界大戰爆發。翌年，佛教徒與回教徒發生暴亂，錫蘭政府認爲肇因於達摩波羅之教唆，因此達摩波羅被拘留於加爾各答五年，《錫蘭佛教徒》周刊也被禁止發行。1920年，氏於加爾各答建法王塔院寺（Dharmarājika-caitya-vihāra），其間之資金亦多來自佛斯特夫人之資助。1922年，氏重返錫蘭，《錫蘭佛教徒》雜誌亦告復刊。

1925年，氏前往瑞士休養，途經倫敦，於當地成立摩訶菩提協會之分會。其後，德國慕尼黑、柏林，美國紐約等地之分會亦紛紛成立。1928年，回到錫蘭，得其母及以佛斯特夫人爲首之各界人士之贊助，於鹿野苑（Sarnath）建立根本香積寺（Mūlagandhakuṭi-

vihāra），1931年落成。寺內附設圖書館、施藥處、佛教會館、學校、宿舍等機構。1933年，達摩波羅於根本香積寺剃度爲僧。同年四月二十九日因病示寂，享年七十。

氏一生除佛教事業之外，亦有不少著述。且用多種語文刊行，其英文著作有：《What did Lord Buddha teach?》、《Psychology of Progress》、《Repenting God of Horeb》、《Relation between Hinduism and Buddhism》、《Life and Teaching of Buddha》、《Ethics of Buddha》、《History of the Maha Bodhi Temple at Bodh-Gaya》、《The Arya Dharma of Sakya Muni》；孟加拉語著作有《Buddhadever Upadesh》；印度語著作有《Buddhaki Siksha》等書。

達摩笈多（梵Dharmagupta；?～619）

隋代譯經僧。又作達摩崛多，略稱笈多，意譯法密或法藏。南印度羅囉國人，剎帝利種，姓弊耶伽羅。

師於幼年即抱出塵之志。二十三歲，於中印度鞬拏究撥闍城究牟地僧伽藍出家，二十五歲受具足戒。旋從普照學大小乘經論三年，後隨普照前往吒迦國，滯留提婆鼻何囉五年，復歷遊諸大小乘國及僧寺，見聞豐富。其後，偕同伴六人東行，歷遊迦臂施、薄佉羅、波多叉拏、達摩悉鬢多等國，而至渴羅槃國。一年後，經沙勒、龜茲、烏耆、高昌、伊吾、瓜州等地，而於隋文帝開皇十年（590）抵達長安。

師生性柔和，威容詳正，端居寡欲，甚受尊崇。入長安後，奉勅住大興善寺，並與闍那崛多共譯經論。大業二年（606），於洛陽上林園翻經館，譯出《大方等大集菩薩念佛三昧經》十卷、《大方等善住意天子所問經》四卷（即《大寶積經》卷一〇二至卷一〇五）、《緣生初勝分法本經》二卷、《藥師如來本願經》一卷、《起世因本經》十卷、《金剛能斷般若波羅蜜經》一卷、《菩提資糧論》六卷、《攝大乘釋論》十卷、《緣生論》一卷、《金剛般若論》三卷等。此外，師之見聞、遊歷，曾由沙門彥琮筆錄成書，題爲《大隋西國傳》（又名《西域志》）。

〔參考資料〕〈緣生初勝分法本經序〉；《大唐內典錄》卷六、卷七；《開元釋教錄》卷七、卷十九、卷二十；《貞元新定釋教目錄》卷十。

達磨遮提（巴Dhammazedi；?～1492）

緬甸白古王朝的君王。又譯達磨悉提。原爲蒙族僧人，後返俗，輔佐信修浮（Shinsawbu; 1453～1472在位）女王，並被選爲女婿。西元1472年，女王以年老而決意退位，乃由達磨遮提繼承王統。即位後，除積極從事國家建設外，亦重視佛教的發展，嘗遣使至印度佛陀伽耶，求取菩提樹及佛寺圖樣，作爲白古佛教建築的模型；又以四倍的黃金贖回瑞大光塔（即仰光大金塔）的領地，並於白古城建築了瑞古佳（Shwekugyi）及恰旁（Kyaikpon）兩座佛塔。

此王對佛教最大的貢獻，是改革、統一了當時緬甸南方的佛教。按緬甸自蒲甘王朝建立後，即有緬甸僧團及錫蘭僧團的對立。不久錫蘭僧團又分裂爲三派，彼此相互對抗。十五世紀中葉，更由於民族之間的對立，上座部教團更形複雜。王登基後，即召集各派長老會議，計劃改革教團，乃於1475年選派二十二位上座比丘及其弟子二十二人，前往錫蘭大寺重受比丘戒。僧團返國後，王選擇適當場所，創設「結界」之地，定名爲「迦梨耶尼結界」（kalyānīsīmā）。此後，一切依錫蘭大寺的制度，舉行如法如律傳戒的儀式。約經過三年，規定國內各舊派的比丘，均須重新受戒，合歸一派。對於不合法的比丘，皆令捨戒返俗。自此緬甸南方佛教重歸統一，和合清淨。王爲記載此事，於1476年立「迦梨耶尼結界碑銘」，碑銘共十塊，高約八公尺，兩面刻文。其中，兩塊爲巴利文，八塊爲蒙文。該碑銘爲緬甸早期佛教史上最珍貴的文獻，現存於白古附近一佛寺中，略有殘毀。

又，達磨遮提王亦爲嚴明的法官，遺有「達磨遮提判卷」（Dhammazedi Pyatton），至今猶存。（取材自淨海《南傳佛教史》）

達賴喇嘛（Dalai-lama）

藏傳佛教格魯派兩大活佛轉世系統之一。「達賴」（dalai）一詞並非藏語，而係藏語「嘉措」（rgyamt'so，或作嘉穆錯）的蒙古稱呼；「嘉措」在藏語中意爲「大海」，乃係對高德喇嘛的尊稱，並非爲達賴所專用，故在許多大喇嘛的法名之中，往往夾有「嘉措」字樣。至於「喇嘛」（lama），乃藏語bla-ma的訛略，意爲上人或上師。又，在西藏，達賴喇嘛被視爲觀音菩薩的化身，受到全藏士庶的無上尊崇。但是，據說西藏本土並不使用「達賴」這個名稱，僅在外交上使用，平時對達賴所用的尊稱是另外幾種：(1)嘉穆官林寶伽（Sky-ads-mgon-po-c,e），意爲救護尊者；(2)蓋瓦林寶伽（Rgyal-ba-rin-po-c,e），意爲得勝尊者；(3)達穆前堪巴（T'ams-Cad-mk'yeu-pa），意爲一切智者。達賴近側人員，多稱其爲「布格」（Sbugs），意爲「大內」。

達賴喇嘛之稱始於明·萬曆六年（1578），時蒙古土默特部順義王俺答汗迎請索南嘉措至青海傳教，崇奉甚恭；俺答汗贈索南嘉措以「法王金剛持達賴喇嘛」稱號，意爲「遍知一切德智如海之金剛上師」，用以表示敬意，此爲達賴名義之始。後，格魯派徒衆以索南嘉措爲三世達賴，上溯其師承，以根敦嘉措爲二世，以宗喀巴之上首弟子根敦主巴爲一世，此係仿效噶舉派的活佛轉世制度，所建立的達賴喇嘛活佛轉世系統。

清·順治十年（1653），正式册封達賴五世爲「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」，並賜金册金印，正式確定達賴喇嘛爲藏傳佛教的最高領袖。此後，達賴喇嘛亦成爲西藏地方政治、宗教之最高權力者。迄至今日，計傳十四世。此十四世達賴之傳記，略如下列：（編按：此下所列，部份取材自法尊所撰稿及陳永齡等人所編之《民族辭典》等書）

達賴一世（1391～1474）：名僧成，又譯根敦主巴、根敦珠巴（Dge-ḥdun grub-pa）。是西藏佛教格魯派宗喀巴的大弟子之一。後被追溯爲達賴喇嘛第一世。

僧成於1391年，生在薩嘉寺附近的一處牧場，父名滾波多傑，母名覺摩衰吉，幼年爲人牧羊。七歲時喪父。他親手寫出《藥師經》一部爲亡父懺罪。並在拏塘寺從成就慧受五戒。又從釋迦祥學習梵文、藏文、胡文等各種文字。出家後，在拏塘寺長期教授徒衆讀誦和書寫，遂稱爲僧成字師。由於他書寫善巧，後來札什倫布寺的佛菩薩名號、贊頌、嗎呢等咒文以及各佛殿中梵文字書，多半是他親手所寫。

僧成十五歲（1405）出家。是年三月，在拏塘寺，依成就慧爲親教師，羅敦巴爲阿闍黎，受沙彌戒，起法名僧成祥，後在末後自添賢字，具名「僧成祥賢」，簡稱僧成。

僧成出家後，住拏塘寺依僧祥學習聲明五種結合等等。又從福慧、溫敦能仁祥賢受學各種灌頂及經論講解等。年滿二十歲時（1410）仍依成就慧爲親教師，在拏塘寺受近圓戒。遵師囑聽講全部迦當派法類。又依羅敦巴的指示，先學因明論。同時在親教師前，受歡喜金剛九尊等多種密法灌頂，及幕依怙、藥師佛、能仁及十六尊者儀軌等許多隨許法，又受中觀派的發菩提心的儀軌，並受菩薩戒。還聽了迦當派六論等許多教法。

僧成在二十五歲時（1415）與饒却巴結伴赴前藏。先到茶主寺，後到塘波伽寺，從絨敦釋迦幢聽講《現觀莊嚴論》。此時宗喀巴受藏王名稱幢邀請，到扎什朵喀講經。僧成隨侍滾桑巴往見，請決《決定量論》之疑義。聽講《辯了不了義論》、《中觀論釋》、《事師五十頌釋》、《根本罪釋》等。他智慧聰穎，深得宗喀巴所嘉許，給以一件穿過的五衣作爲將來弘揚律學的因緣，繼而他從師命，回塘波伽依日幢受學集密不動等、十三尊金剛怖畏、十三

尊紅大威德、五尊紅大威德等密法。後來到噶登寺，仍從宗喀巴聞法。次年（1416）秋，他又到噶登寺從宗喀巴聽講《菩提道次第廣論》和《勝樂輪根本經》等。並從嘉曹傑聽講因明、《現觀莊嚴論》等法。如是經過三年學法很多。

1419年宗喀巴到哲蚌寺時，他又從聽講《菩提道次第論》，並受拏熱六法，《入中論》等許多法。宗喀巴後到色拉寺會釋迦智法王，依著清淨戒律爲基礎，樹立講授集密和勝樂的道場。僧成以隨從慧獅子參加。以後到弘揚戒律的根本道場卓薩寺學律。

1426年三十六歲，隨同慧獅子回後藏，先住絳勒寺給僧衆講經。五、六年間，在拏塘寺、絳勒寺、達拏日庫等處講經。四十歲（1430）在拏塘寺造《入中論釋善顯密意鏡論》，這是僧成著書之始。

次年往拉朵區弘法，朝禮各處勝蹟，並參訪著名僧侶。又在協迦寺和班禪尊勝的弟子拔敦桑傑巴辯論佛法，以此親近班禪尊勝。學了「二十一尊度母」、「十七尊度母」等灌頂，和妙音天女、大白傘蓋等許多隨許法。並回答了班禪所提的許多問題，得到班禪歡喜嘉許，稱他爲「一切智僧成」。

1432年開始著《釋覺論疏》。以後去薩嘉寺朝禮幕依怙後，到絳綳摩且廓弘法。翌年返回拏塘寺，著《中觀論疏寶鬘論》。以後繼慧獅子擔任日庫寺住持。四十七歲那年（1437）十月，他完成了《因明正理莊嚴論》的撰著。此後自己多次講說此論，至今仍爲西藏三十六寺學習因明時必備的要論。同年把日庫寺住持讓位於善慧法王，自己暫在格塔寺閉關自修。

次年，由格塔寺動身赴前藏，在噶登寺後虛空祥法王受大輪加持續的灌頂和教授等，聽講《菩提道次第論》中修菩提心等許多深廣法門。又到鄂王寺從妙音寶幢受到時輪的圓滿灌頂，六支加行的講授，以後回到噶登寺，又從虛空祥法王學到許多法。這時因應後藏施主的迎請，與慧獅子一同返回後藏。此後多在拏塘和絳勒兩寺講經，並著《毗奈耶因緣起大集》和《別解脫經疏》。後又著《戒學規章》實行布薩、安居、解制的行持，有時閉關靜修，並造了許多贊頌和發願文等。從此即在後藏講經弘法。

僧成自從慧獅子圓寂之後，爲了紀念恩師，想造佛像安置寺中供養。因此募緣，於1447年夏，鑄成小型度母像一座，後又鑄釋迦坐像，高二十五手。像內裝有宗喀巴等的舍利、慧獅子的頭蓋骨和經像珍寶。爲了安置佛像，同年十月，他偕施主觀察地基，建造札什倫布寺。此後，他就多在此寺廣講經論，寺僧日增，遂成格魯派在後藏的唯一大寺，並爲西藏格魯派四大寺之一。

僧成又想建立集密諸像，樹立講說集密法的規則，命其弟子賢吉祥在寺講說。同時，鑄造集密五部像及白度母像。又在大殿中，塑造教主、無量壽佛、藥師佛、八大菩薩和二十五肘高的彌勒像。七十四歲（1464），他邀請各處善書者，抄寫經藏一部，並彩繪佛殿的壁畫。隨後又鑄各種尊像。七十九歲（1469）開始著《律經大疏》。

後又刻賢劫千佛像，歷代傳承師長、三十五佛、十方諸佛、藥師八佛，及諸本尊的石像，並佛名號等很多。

教化完畢，遂把寺事囑諸大弟子，於1474年十二月，圓寂於札什倫布寺，壽八十四歲。

僧成一生廣事弘法，弟子很多，前藏、後藏大小寺院的住持，講經法師多半是他的弟子。初期最著名的有慧密、祥賢兩律師，又有願祥，班禪賢吉祥、無垢友、施祥等。中期有班禪教理海、名稱如意、具力光明等。晚期有慶喜利樂、善慧日、班禪福頂等。

僧成講說經論，多依據宗喀巴、嘉曹傑和克主傑的注疏而講，自己的著述有《毗奈耶因緣大集》、《律經大疏》、《別解脫經注》、《釋覺論疏》、《正理莊嚴論》、《中觀論疏》、《入中論疏》，諸佛菩薩的贊頌、願文等，約數十種。另有《俱舍頌釋》，是他的大弟

子菩提祥等聽他講說作的筆記。

達賴二世（1475～1542）：法名根敦嘉措（Dge-gdun-rgya-mtsho），意譯僧海。生於後藏。初以靈異著稱。於札什倫布寺嗣法王位，統治藏事。繼又依藏人之請，移居拉薩之別蚌寺。由於名德愈隆，威神益顯，入室弟子愈來愈多，乃使該寺無法收容。因此在別蚌寺側另創一寺，名曰兜率宮（一名葦可爾汪寺），以爲新學喇嘛研教之地。明．正德（1506～1521）中，武宗遣使率將士千人迎之，師不欲往。明使以兵力相威脅，然終於無功而返。嘉靖二十一年示寂，世壽六十八。後人追認爲第二世達賴喇嘛。

達賴三世（1543～1588）：法名索南嘉措（Bsod-nams-rgya-mtsho），意譯福海。生於前藏。四歲入別蚌寺，作爲該寺前任座主根敦嘉措之轉世靈童。此爲格魯派實行活佛轉世制度之始。七歲受沙彌戒，曾廣從諸師研習顯密諸經論與受灌頂。十歲正式任別蚌寺座主，二十二歲受具足戒。藏人及青海河套諸蒙古部皆嚮服之，蒙古俺答汗尤加尊信。明．萬曆六年（1578），俺答汗贈師以「法王金剛持達賴喇嘛」稱號，此即「達賴喇嘛」名號之起源。其後，由其身轉世之喇嘛，皆稱達賴。後人上溯其師承，而以索南嘉措爲第三世達賴喇嘛。

又，據聞俺答汗在入藏迎師之際，中途入侵瓦剌，但爲所敗，乃回歸青海，建仰華寺令師居之，並大會諸部，謀報復瓦剌。然爲師所勸止，師且戒以勿好殺。及師入蒙古後，又大弘法教，顯揚密法，並屢現奇祥異瑞，自是蒙古人益加信服。藏傳佛教在蒙古地區亦愈加風行。

萬曆十六年，神宗遣使以千人厚禮來迎，適與察哈爾圖們汗來迎之千人相遇。師云：「二大汗均係爲衆生來迎，極欲前往，奈大力汗之使已先到，今將往他處弘法利濟矣。」至三月十六日，集大衆及兩國使者，告誡畢，即入極樂通慧神變三昧，泊然而寂，享年四十六。

達賴四世（1589～1616）：法名雲丹嘉措（Yon-ton-rgya-mtsho），意譯功德海。內蒙古土默特（今呼和浩特）人，俺答汗之曾孫。明．萬曆二十年（1592）被認爲係達賴三世的轉世。萬曆三十年由內蒙古入藏。次年抵拉薩別蚌寺，受沙彌戒。後拜班禪四世爲師。萬曆四十二年從班禪四世受比丘戒，並就任別蚌、色拉二寺堪布。卒於別蚌寺。

達賴五世（1617～1682）：法名善慧海，又譯阿旺羅桑嘉措（Nag-dbaṅ blo-bzaṅ rgya-mtsho）。

善慧海於明．萬曆四十五年（1617），生在雅隴穹結欽瓦達則宮，父名貨都堵饒敦，母名墀絳滾噶拉則，到天啓二年（1622），他六歲由班禪善慧法幢認定，於二月二十五日，由藏王福法增和色拉、哲蚌兩寺的僧俗一萬多人，隆重迎接到哲蚌寺噶登宮中舉行升座典禮。後來由班禪給他落髮，先傳受近事五戒，法名善慧海。天啓五年（一說天啓四年），他九歲仍以班禪爲親教師，請噶登墀巴寶法增爲阿闍黎，受沙彌戒。其法號增爲「語自在善慧海無畏鎧能仁聖教壯盛軍」。以後從班禪受學《菩提道次第論》等許多傳承。又依止寶法增詳學《因明》、《律經》、《俱舍》、《現觀莊嚴》和《入中論》等五部大論。到崇禎十一年（1638）三月初五日，仍以班禪爲親教師，在拉薩大招寺釋迦佛像前，受由前弘期傳來的比丘戒（又稱下律儀）。清．康熙十六年（1677），六十一歲時，十月二十五宗喀巴紀念日，又在布達拉宮，從霞爐堪欽福勝成受迦濕彌羅國釋迦室利論師（1127～1225）所傳來的比丘戒。

順治九年（1652），三十六歲，受清順治皇帝的召請，來北京弘法，沿途對西康、青海、蒙古各地的寺廟僧俗廣作財法各種布施。到北京時，清帝與后妃太子並諸親王請受灌頂，賜以金册金印，封爲「西天大善自在佛掌領天下釋教普通瓦赤拉旦拉達賴喇嘛」。順治十年（1653）十月二十五日回到拉薩大招寺，以後返回哲蚌寺。

康熙二十一年（1682）二月二十五日在布達拉宮逝世，壽六十六歲。

善慧海除從班禪和噶登墀巴受學黃教所傳的各種經論教授之外，又從茶倉巴勝慧金剛聽受大藏經的傳承和醫方明的傳承。對於密法方面，則從昆敦拔覺倫主受學新舊所傳的許多種密法，從素勤法界解脫受學寧瑪派所傳的八大修行部的密法教授，從得達陵巴受學各種埋藏的密法等。又從內薩巴（即福勝）受學《金剛鬘論》的總灌頂，和時輪金剛等別傳灌頂、隨許等法，並學薩嘉派的道果教授等。

對諸明處，除從勝慧金剛學醫方明的論典外，又從門卓澤旺敦主父子，學習聲明諸論（《迦拉巴經》、《旃陀羅經》、《音韻學》、《藏文文法學》和《詩詞學》等）和塑像建塔等工巧明諸書。又從棟薄敦主旺賈學習曆數等法。因而他對顯密諸教、大小諸乘、內外明處，無不精研，成爲一代的大論師。

在西藏中心地區的布達拉山，從前在松贊岡布（569～650）王時，已曾在山上建築過宮殿，但年代久遠頹廢，僅剩少許房屋，自從固始汗統一全藏政權，就把它獻給達賴喇嘛，於清・順治二年（1645）修建布達拉宮。

善慧海的著述，總有外、內、密三大類。外集是一般性的教法，共有二十一函（現在流通本爲二十一函；佛海所編的傳記中作二十三函）。內容可分爲六類：

第一傳記類：有《五世達賴喇嘛自傳》、《三世達賴喇嘛福海傳》、《四世達賴喇嘛功德海傳》和《西藏王臣史》等十八種。

第二注疏類：有《入中論疏》、《現觀莊嚴論釋難》、《俱舍論疏》和《羯摩儀軌疏》等六種。

第三密法類：有《供養上師儀軌》、《能怖金剛常修法》、《紅閻曼德迦五尊修法》和《勝樂五尊修法》等三十七種。

第四讚咏類：有《十方諸佛菩薩學無學僧伽贊》等五種。

第五教授教誡類：有《菩提次第講授》、《甚深中觀修法》、《三種主要道密意疏》和《普告漢藏胡蒙貴賤文》等十種。

第六雜文：有《路引》、《兩尊釋迦佛像久住文》和《回向功德文》等五種。

內法：有達賴喇嘛的聞法錄和寧瑪派所傳的各種修法並諸本尊護法的修法等，共有四函（現行本爲四函，佛海所編傳中爲七函），計一百五十餘種法門。

密法：共有兩函。

達賴六世（1683～1706）：法名倉央嘉措，或倉洋嘉措（Tshaṅs-dbyaṅs-rgya-mtsho），意譯梵音海。生於西藏門第沃松。清・康熙三十六年（1697），被第巴桑結嘉措定爲達賴五世之轉世。同年九月，拜班禪五世爲師，受沙彌戒；十月迎入布達拉宮坐床。時，第巴桑結嘉措與拉藏汗交惡。康熙四十四年，拉藏汗殺第巴桑結嘉措，淸廷據拉藏汗奏報，乃將達賴廢黜，命令執送北京。後寂於青海湖畔。然另有一說謂達賴係爲人所殺；又有一說，謂其係患水腫病而死。然亦有云係不知所終者。

所作詩歌存有六十二首，以《倉央嘉措情歌集》之名行世（漢譯本名爲《達賴六世情歌集》）。內容多描寫男女之間的情愛，對藏傳佛教傳統頗多譏諷，具有濃郁的民歌風味。甚爲藏人所愛讀。

達賴七世（1708～1757）：法名格桑嘉措（Skal-bzaṅ-rgya-mtsho），意譯賢劫海。四川里塘人。由西藏三大寺上層喇嘛認定爲達賴六世的轉世。淸・康熙五十三年（1714），由里塘移住德格（今四川德格），後又至青海。五十五年被青海和碩特部察罕丹津等人迎至塔爾寺。五十九年二月受淸聖祖正式册封，九月在布達拉宮坐床。雍正五年（1727）從班禪五世受比丘戒。雍正六年，因西藏時局動蕩，奉命移駐泰寧（今四川康定境內）惠遠廟。雍正十三年始返拉薩。乾隆十五年（1750）奉命親政，乾隆二十二年示寂於布達拉宮。

達賴八世（1758～1804）：法名強白嘉措（Ḥjam-dpal-rgya-mtsho），意譯妙吉海。

後藏托布加人。清・乾隆二十七年（1762）迎入布達拉宮坐床，三十年拜班禪六世爲師，受沙彌戒；四十二年又從班禪六世受比丘戒。四十六年奉清高宗之命親征，五十七年廓爾喀事件後，與清軍統帥福康王共同擬定《藏內善後章程》，翌年頒行。

達賴九世（1805～1815）：法名隆朶嘉措（Luṅ-rtogs-rgya-mtsho），意譯教證海。康區（四川）春科人。清・嘉慶十三年（1808）迎至布達拉宮坐床，以班禪七世爲師。二十年卒於布達拉宮，年僅十一歲。

達賴十世（1816～1837）：法名楚臣嘉措（Tshul-khrim-rgya-mtsho），意譯戒海。四川里塘人。清・道光二年（1822）經金瓶掣籤認定後，迎入布達拉宮坐床。以班禪七世爲師。十七年暴卒於布達拉宮，年僅二十二歲。

達賴十一世（1838～1855）：法名克主嘉措（Mkhaṣ-sgrub-rgya-mtsho），意譯善成海。康區泰寧（四川康定）人。清・道光二十二年（1842）經金瓶掣籤認定後，迎至布達拉宮坐床。以班禪七世爲師。咸豐二年（1852）曾去山南地區講經，五年正月受清文宗之命親政，同年十二月暴卒於布達拉宮，年僅十八歲。

達賴十二世（1856～1875）：法名成烈嘉措（Sprin-las-rgya-mtsho），意譯事業海。西藏大貴族拉魯・彭錯才旺之子。清・咸豐八年（1858）經金瓶掣籤認定。由於當時班禪八世年幼，乃由攝政熱振三世爲之剃髮取名，暫住於達賴夏宮羅布林卡。咸豐十年始迎至布達拉宮坐床。同治四年（1865）拜墀蘇・羅桑欽饒爲師，受沙彌戒。十二年，奉清穆宗之命親政。光緒元年暴卒於布達拉宮。

達賴十三世（1876～1933）：法名土登嘉措（Thub-bstan-rgya-mtsho），意譯釋教海。生於達布朗敦。誕生後，適値達賴十二世圓寂。由於師之降生，頗多靈異現象，因此乃被奏報清廷，並奉旨特免金瓶籤定，於光緒五年（1879）迎入布達拉宮坐床。二十一年奉旨親政。時，清廷多故，未暇顧及邊防。師對清室之態度亦漸動搖，並開始走親俄路線。嘗於光緒二十六年私派蒙古人德爾智爲代表赴帝俄溝通。光緒三十年，英軍進逼拉薩，師乃出走蒙古。光緒三十四年，師赴北京謁見德宗，並受封爲「誠順贊化西天大善自在佛」。

宣統元年（1909）師回藏，抵拉薩不久，即聞鍾穎率陸軍入藏，師乃遣民軍拒之，川軍趙爾豐聞訊，即派邊軍往援，藏兵不支，師乃逃至印度。時，統治印度之英人趁機加以厚待，於是師之政治態度乃轉而親英。宣統二年，清廷明頒上諭，革除達賴名號。時値革命軍興，武漢事起，駐藏軍隊譁變，三大寺僧衆乘勢盡逐川軍，師乃返回西藏。1924年，英人壟斷西藏政權，廢黜第九世班禪喇嘛，並要求師組織新政府。師不從，且禁止英人入藏，並剝奪親英派之職權。1928年國民政府成立，遣使入藏撫慰；1931年，師任命貢覺仲尼勘布爲駐京全權總代表，負責與北平西藏辦事處交涉。1933年圓寂，享年五十八。國民政府追贈「護國宏化普慈圓覺大師」尊號。

達賴十四世（1935～　　）：法名丹增嘉措（Ṅag-dbaṅ blo-bzaṅ bstan-ḥdsin-rgya-mtsho）。青海湟中人，世代務農。幼名拉木登珠，其父名曲穹次仁，母名索郎錯尼，有兄弟姊妹六人，師排行第四。1936年，入選爲十三世達賴喇嘛的轉世靈童。於1939年被迎至拉薩布達拉宮供養，開始接受系統的經學教育。1940年獲准繼任爲第十四世達賴喇嘛，並於同年在布達拉宮舉行坐床典禮。1951年中共進軍西藏，迫使師提早掌理西藏的政治事務。1959年西藏反抗中共的運動失敗後，師流亡印度。此後，在印度的達蘭沙拉（Dharamsala）組織流亡政府，戮力引進西方民主制度，並維護西藏傳統文化。此外，師亦大力安頓逃亡難民的生活及孩童教育，並曾至世界各國訪問，安慰流亡的藏胞，宣揚佛教文化，以及尋求他國支持。1989年，榮獲諾貝爾和平獎。諾貝爾獎的評審委員會給他的評語是：「達賴喇嘛致力爭取西

藏自由，而反對使用暴力。他主張，爲了保存西藏人民的歷史和文化遺產，應基於容忍和相互尊重的原則，和平解決問題。達賴喇嘛已從敬愛衆生和民胞物與的宇宙責任觀，發展出和平哲學。」

〔參考資料〕 蔡志純、黃顥編著《活佛轉世》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》；唐景福編著《中國藏傳佛教名僧錄》。

達瑪瑜特派（巴Dhammayutika-nikāya）

泰國佛教派別之一。又稱法宗派。係曼谷王朝摩訶蒙骨（Maha Mongkut，即拉瑪四世）王子於西元1829年所創立。摩訶蒙骨在未登王位前，奉父命出家，法號金剛智（Vajira-ñāṇa），修學佛法，精通三藏及各種註釋。師爲改革佛教，提倡嚴格戒律，乃創立法宗派。此派於1864年傳至柬埔寨，受到該國王族的支持。

又，此派與原有的「大宗派」（Mahā-nikāya）同流傳至今。二派教義大抵略同，主要差異在於三衣的穿著法與巴利語發音等。此外，對於戒律的態度，此派亦較爲嚴謹。依泰國習俗，國王以下的王族均須出家一段時間，據傳大部份王族均出家於此派。又由於嚴持戒律，故雖爲少數派，其社會威望則甚爲崇高，泰國之僧伽首長多由此派高僧擔任。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》。

達壠噶舉派（藏Stag-lung bka'-brgyud）

藏傳佛教噶舉派帕竹噶舉派支系之一。創始人爲達壠塘巴札希貝（Stag-lung-thang-pa, 1142～1210）。札希貝初學噶當派教法，後拜帕木竹巴爲師。1180年，於藏北建立達壠寺，傳其法燈，創立本派。1276年，本派僧人桑結溫（Sangs-rgyas-dbon, 1251～1294）在康區類烏齊（Ri-bo-che）建立類烏齊寺，成爲本派在康區之重要寺院，被稱爲下寺，而達壠寺則被稱爲上寺。據說兩座寺院最盛時各有僧人三、四千人。又，本派傳承一直延續至近代。然近代以來，其勢力已趨微弱。

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》第六章；常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》第五章；班欽．索南查巴著．黃顥譯註《新紅史》。

達羅毗荼國（梵Drāviḍa、Dramida、Dramila，巴Damiḷa）

南印度古國名。位於恭建那補羅國南方。依《西域記》卷十所記，其都城爲建志補羅（Kāñcīpura），係護法論師之出生地。玄奘遊歷此國時，國內有伽藍百餘所、僧徒萬餘人，學上座部法，又有露形外道等天祠八十餘所，城外伽藍係阿育王所建，內有百餘尺高塔。當玄奘住此國時，僧伽羅國（錫蘭島）因國王去世而內亂，該國僧侶三百餘人爲避難而登陸此國。玄奘曾向僧侶們詢問該國國情。

現今馬德拉斯市西南四十五哩的孔遮維南（Conjeveram）市，被推定爲舊城所在地。該市被列爲南印度最古老的都市之一，至今仍存有許多寺院、祠宇，以印度七聖市之一而受人尊崇。

〔參考資料〕 《阿毗曇毗婆沙論》卷四十一；《瑜伽師地論》卷三十七〈威力品〉；《佛本行集經》卷十一；新譯《華嚴經》卷六十二；《菩薩善戒經》卷二〈不可思議品〉。

達磨多羅禪經（梵Yoga-carya-bhūmi）

佛教禪法之實修性要典。二卷。東晉．佛陀跋陀羅（Buddhabhadra，覺賢）譯。又稱《修行道地經》、《修行方便禪經》、《不淨觀經》等。收在《大正藏》第十五冊。

內容敍說數息、不淨等禪觀之實修法，共有十七分。即⑴修行方便道安那般那念退分，⑵修行勝道退分，⑶修行方便道安般念住分，⑷修行勝道住分，⑸修行方便道升進分，⑹修行勝道升進分，⑺修行方便道安般念決定分，⑻修行方便勝道決定分，⑼修行方便道不淨觀退分，⑽修行方便不淨觀住分，⑾修行方便道不淨觀升進分，⑿修行方便道不淨決定分，⒀

修行觀界，⒁修行四無量三昧，⒂修行觀陰，⒃修行觀入，⒄修行觀十二因緣。

此中，前八分闡明數息觀，其次四分說明不淨觀，最後五分依次說明界觀、四無量觀、五蘊觀、六入觀、十二因緣觀等。

相傳本經是五世紀初，在西域鼓吹禪觀的達磨多羅及佛大先二人所著。不過，根據近代的研究，經中並無達磨多羅所說的大乘禪法，而以佛大先所說的小乘禪爲主。譯者佛陀跋陀羅係應廬山慧遠之請，而至南方譯出本經。相對於鳩摩羅什所譯、號稱爲「關中禪經」的《坐禪三昧經》，本經則被稱爲「廬山禪經」，而頗爲南方實修禪觀者所喜愛。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷九；《法經錄》卷三；《大唐內典錄》卷三；《開元釋教錄》卷三；呂澂《中國佛學源流略講》第四講；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

達摩易筋經十二式

少林派之健身法。流俗相傳爲菩提達摩所創，然是否史實，則未及詳考。目前流傳的易筋經動功十二式，係王祖源得自嵩山少林寺者。各式之口訣如下：

第一式：韋馱獻杵

立身期正直，環拱手當胸。

氣定神皆斂，心澄貌亦恭。

第二式：橫擔降魔杵

足趾柱地，兩手平開。

心平氣靜，目瞪口呆。

第三式：掌托天門

掌托天門目上視，足尖著地立身端，

力周骽脅渾如植，咬緊牙關莫放寬，

舌下生津將齶抵，鼻中調息覺心安，

兩拳緩緩收回處，弛力還將挾重看。

第四式：摘星換斗

隻手擎天掌覆頭，更從掌內注雙眸，

鼻吸口呼頻調息，兩手輪回左右侔。

第五式：倒曳九牛尾

兩腿前弓後箭，小腹運氣空鬆，

用意存於兩膀，擒拿內視雙瞳。

第六式：出爪亮翅

挺身兼瞪目，推窗望月來，

排山望海汐，隨意七徘徊。

第七式：九鬼撥馬刀

側首屈肱，抱頭撥耳，

右腋開陽，左陰閉死，

右撼昆侖，左貼胛膂，

左右輪回，直身攀舉。

第八式：三盤落地

上齶抵尖舌，張眸又咬牙，

開襠騎馬式，雙手按兼拿，

兩掌翻陽起，千斤彷彿加，

口呼鼻吸氣，蹲足莫稍斜。

第九式：青龍探爪

青龍探爪，左從右出，

左掌糾行，蹬傍脅部，

右爪乘風，雲門左露。

氣周肩背，扭腰轉腹，

調息微噓，龍降虎伏。

第十式：臥虎撲食

兩足分蹲身似傾，左弓右箭腿相更，

昂頭胸作探前勢，翹尾朝天掉換行，

呼吸調勻均出入，指尖著地賴支撐，

還將腰背偃低下，順式收身復立平。

第十一式：打躬擊鼓

兩掌持後惱，躬腰至膝前，

頭垂探胯下，口緊咬牙關，

舌尖微抵齶，兩肘對平彎，

掩耳鳴天鼓，八音奏管弦。

第十二式：掉尾搖頭

膝直膀伸，推手及地，

瞪目搖頭，凝神一志，

直起頓足，伸肱直臂，

左右七次，功課完畢，

袪病延年，無上三昧。

遊行

佛典用語。其意義與現代人在節慶時或示

威時之「遊行」，並不相同，而係出家人遊歷諸方之謂。又稱巡錫、飛錫。禪林中則稱爲行脚。而一般遊行之僧侶，則稱爲行脚僧。如係遊行諸方以弘法度衆，則謂之遊化。《中阿含經》卷五〈師子吼經〉云（大正1・452b）：「世尊，我欲遊行人間。世尊告曰：舍梨子，汝去隨所欲，諸未度者當令得度，諸未脫者當令得脫，諸未般涅槃者令得般涅槃。」故佛及比丘等爲度化衆生而遊行諸方。

又，依《有部毗奈耶出家事》卷三所載，五夏以上之苾芻，熟知有犯、無犯、重罪、輕罪，及能持鉢喇底木叉而宣說者，方得遊行人間，隨處受學。若出家未滿五夏，縱然熟嫻三藏，仍不得遊行受學。此外，據《增一阿含經》卷二十五所載，長遊之人有五種弊病，即：(1)不誦法教，(2)所誦之教易忘失，(3)不得定，(4)已得三昧易忘卻，(5)聞法不能持。

◉附：〈遊行者〉（摘譯自《哲學事典》）

「遊行者」爲梵語parivrājaka（巴利語paribbājaka）之漢譯，有下列二義：

(一)古代印度婆羅門教將一生分成四時期，即：學生期、家長期、林棲期、遊行期。在最後時期的婆羅門，遠離世俗，居所不定，四處遊歷，故稱遊行者。

(二)指婆羅門以外的自由宗教之修行者。佛典中的遊行者多爲此意。原與沙門、比丘同義。按，佛陀或佛弟子原亦稱遊行者，但在教團成立後，則儘量避免自稱此名，而較常稱佛教以外的修行者爲遊行者。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下；《長阿含經》卷二～卷四。

道（梵mārga，巴magga，藏lam）

原義爲「道路」、「途徑」。引申爲方法、法則、原理、境界、階段等義。在佛典，其用法並不一致。最嚴肅的用法，是指趣向涅槃的修行方法或途徑，如《大智度論》卷二十七云（大正25・257c）：「道名一道，一向趣涅槃。」《俱舍論》卷二十五云（大正29・132a）：「道義云何？謂涅槃路，乘此能往涅槃城故。或復道者，謂求所依，依此尋求涅槃果故。」此以「趣向涅槃之路」與「求涅槃之所依（即四諦中之道諦）」，皆可稱爲道。

如將「道」解爲修持方法，則「道」有人天、三乘之別，如《大智度論》卷八十四云：人天爲求世間福樂，故以十善布施爲其道；聲聞及緣覺等二乘爲求涅槃，故以四念處，乃至八正道等三十七菩提分法爲其道；菩薩爲求佛果，故以三十七菩提分法及六波羅蜜爲其道。其中，十善爲世間道，故稱有漏道；三乘法爲出世間法，故總稱無漏聖道。又，三乘中，聲聞乘若詳加分別，則有加行道、見道、修道、無學道。菩薩之六波羅蜜也有資糧道及依止道之別。如陳譯《攝大乘論釋》卷十二云（大正31・240c）：

「施等四波羅蜜是資糧道，定波羅蜜是依止道。何以故？從四波羅蜜所生善法，此善法生般若波羅蜜；此般若波羅蜜依止定生。般若波羅蜜即是無分別智。」

此外，「道」亦可解爲修持所得之境界。此如謂「道」有道前、道中、道後之別者即是。如陳譯《攝大乘論釋》卷十四云（大正31・258a）：「成就眞如是無垢清淨，若在道前、道中，垢累未盡，未得名成就；道後，垢累已盡，故名成就。」此中，道前指地前；道中指初地以上、十地中之修習無分別智者；道後指金剛心以上。此外，證得聖道之某一境界，則謂之爲「得道」。

又，《俱舍論》、《瑜伽師地論》等書，將斷除煩惱，證得眞理之過程，分爲四種道，亦即四個階段。即(1)加行道：又稱方便道。即爲求斷除煩惱，而行預備性修行。(2)無間道：又稱無礙道。即直接斷除煩惱之修行。(3)解脫道：即已自煩惱中解脫，證得眞理，獲得解脫之修行。(4)勝進道：又稱勝道、三餘道。即於解脫道之後，更進一步實踐其餘之殊勝行，而全然解脫。

此外，地獄、畜生、餓鬼之三種生命世界，稱爲三惡道，加上人、天則稱五道，再加阿修羅，則稱六道。此外，又有正道、邪道，內道、外道，難行道、易行道，惑、業、苦三道等各種名目，茲不枚擧。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四一；《大智度論》卷二十六、卷八十六；《佛性論》卷三；陳譯《攝大乘論釋》卷十五；《俱舍論》卷十七；《隨相論》。

道一（709～788）

唐代著名的禪師，漢州什邡（今四川什邡縣）人，俗家姓馬，後人尊爲馬祖。他幼年依資州處寂出家，從渝州圓律師受具戒。開元中（735年頃），到衡山，結庵而住，整日坐禪。當時南嶽懷讓住在般若寺，見他很不凡，便去問他說：「大德坐禪圖什麼？」道一說：「圖作佛。」懷讓於是拿一塊磚在庵前石上磨。道一說：「師作什麼？」懷讓說：「磨作鏡。」道一說：「磨磚豈得成鏡耶？」懷讓說：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛耶？」道一因問法要。懷讓給以開示，最後說偈：「心地含佛種，遇澤悉皆萌，三昧華無相，何壞復何成。」言下道一豁然契會，侍奉十年，才離南嶽。後在江西開堂說法，起初住建陽佛迹嶺，既而遷臨川，又遷南康龔公山，所至聚徒說法，創建禪林，大曆年中（766～779），住鍾陵（今江西進賢縣）開元寺，四方學者雲集，法嗣有百丈懷海、西堂智藏等一三九人，後各爲一方宗主，散佈天下。六祖慧能的後世，以道一的門葉最繁榮，禪宗至此而大盛。道一在洪州弘傳懷讓的宗旨，當時稱爲洪州宗。道一的言行，後人輯有《馬祖道一禪師語錄》（又稱《大寂禪師語錄》，收入《古尊宿語錄》卷一）、《馬祖道一禪師廣錄》（收入《四家語錄》卷一）各一卷。

道一雖得法於懷讓，但其思想實淵源於曹溪，而對接機方面更有所開展。首先他根據六祖慧能的主張，倡導「即心即佛」，一切皆眞；後來又恐人落於知解窠臼，於是進而倡導「非心非佛」。有一天他對大衆說：「汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心，達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟，又引楞伽經文以印衆生心地，……」後有人問他：「……和尚爲什麼說即心即佛？」道一說：「爲止小兒啼。」那人又問：「啼止時如何？」道一說：「非心非佛。」道一有一弟子名叫法常（752～839），聽到他說即心即佛，立即大悟，就到餘姚南七十里大梅山去住。道一想瞭解他領悟的程度，派一個人去問他：「和尚見馬師得個什麼便住此山？」法常說：「馬師向我道即心即佛。」那人說：「馬師近日佛法又別，（中略）又道非心非佛。」法常說：「這老漢惑亂人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。」那人回去告訴道一，道一却印可他說：「大衆！梅子熟也。」這都是從遮、表兩方面說明衆生心性與佛性無異的。



道　一

從是心是佛解釋出發，他更認爲「道不用修，但莫污染」。此即慧能傳懷讓「即此不污染，諸佛之所護念」的思想進一步發展。他說：自性本來具足，只要在日常行事上於善惡兩方面都不沾滯，就喚作修道人。又說：一切衆生，從無量劫以來，長在法性三昧之中，穿衣吃飯，言談應對，六根運用，一切施爲都是法性；只爲不了解返本還源，於是隨名逐相，起惑造業；假如能一念迴光返照，就全體都是聖心；假如能瞭解聖心，更無他事。因此他更具體地主張「平常心是道」。平常心即是本來具足的聖心。悟得此心則行住坐臥、應機接物都是道，只須護持不染，更無別樣修持。這一思想對於後來修禪定的人起了很大的影響。特別

是懷海、法常、惟寬、景岑、從諗等都有平常心是道的一說。

又接機的方式，他和慧能有所不同。慧能作風甚爲平實，處處透露眞諦，而道一則機鋒峻峭，變化無方，卷舒擒縱，殺活自如。他的作略有打、畫地、豎拂、喝及蹋等。不外乎隨事截斷學人的情解，而使悟得本心。這方式經其弟子西堂智藏等的發展運用，遂開後世臨濟一宗的家風。（黃繹華）

◉附一：乃光〈馬祖禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

禪宗自六祖惠能（638～713）而後，直如春風化雨孕育萬方。六祖生當初唐，大宏頓教法門。此時教下，三論宗則已衰歇，天台宗亦不絕如線。義學最盛者當推窺基一系之唯識宗，法藏新創之華嚴宗，以及南山律學而已。祖師禪初啓宏規，傳至馬祖與石頭，禪宗大盛。兩師參學創化正當盛唐開元天寶之際，中經中唐、晚唐、五代，下迄宋初，秉承兩師法系之禪宗則衍成五家，頓形璀璨之象。不惟掩蓋教下義學，且更影響我國傳統的儒學而爲之孕育宋以後之新的「理學」。馬祖石頭的禪風，精力瀰滿，含蓄閎深，實足以代表我國漢地佛教之極致。馬祖嗣南岳懷讓禪師，石頭嗣青原行思禪師，故於六祖同爲法孫；同源異流，各具超方手眼。「江西主大寂（馬祖諡號），湖南主無際（石頭諡號），古德謂往來憧憧不見二大師者，無知之人也」。即此可知兩師地位之重要。馬祖藉棒喝顯機用，後來百丈、黃檗、睦州、臨濟諸師直下承當，要見便見，眞乃「石火莫及，電光罔通」（臨濟語）。石頭不動聲色綿密有致，後來藥山、道吾、雲巖、洞山諸師亦承擔勿替，回互宛轉，「半肯半不肯」（洞山語），以啓發學人。當時兩師弟子們是互相參學，後來臨濟、洞山兩家賢俊也是互參其師。唯馬祖、石頭以來的禪風，因各人的才調、悟緣、作風有異而自成格調，並非天下同風，亦無以言句定宗旨之說，不過爲了成就學人以悟爲則。五家以前，全體作用惟在以本分事接人；五家以後，悟得本分事了，必須體會宗旨方許接人。或體會宗旨，具足頓悟意樂，亦可豁破本分事。宗旨的權說，可以印證修證，也可保任學人的悟境，更重要的必須在日常生活上，勞動作務上，要求見地端正，即事明宗。馬祖、石頭兩師之示教，實乃五家禪道曲立宗旨依據之本母。

馬祖傳略及其悟緣

馬祖名道一，漢州人。容貌奇偉，俗姓馬，人們尊稱爲馬祖。幼歲於本邑羅漢寺出家，受具於渝州圓律師。開元中，一往南嶽住菴，常習坐禪。南嶽般若寺懷讓師（594～657），六祖眞子，往訪道一問曰：「大德坐禪圖什麼？」一曰：「圖作佛。」讓乃取一磚於彼菴前石上磨。一曰：「磨作什麼？」讓曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡耶？」讓曰：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛？」一曰：「如何即是？」讓曰：「如牛駕車，車若不行，打車即是，打牛即是？」一無對。讓又曰：「汝學坐禪爲學坐佛，若學坐禪，禪非坐臥，若學坐佛，佛非定相，於無住法不應取捨。……」一聞示誨如飲醍醐。禮拜問曰：「如何用心即合無相三昧？」讓曰：「汝學心地法門如下種子，我說法要譬彼天澤，汝緣合故當見其道。」又問：「道非色相云何能見？」讓曰：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。」又問：「有成壞否？」讓曰：「若以成壞聚散而見道者非見道也。」讓即說偈曰：「心地含諸種，遇澤悉皆萌，三昧花無相，何壞復何成。」一蒙開示，心意超然。侍奉數載，日臻玄奧。後得讓師印可，謂「得吾心，善古今」。馬師初住建陽佛跡嶺，旋遷臨川，次至南康龔公山，所遊無滯，隨攝而化。四方學者雲集座下，人才傑出。當馬師闡化江西時，讓師問衆曰：「道一爲衆說法否？」衆曰：「已爲衆說法。」讓曰：「總未見人持個消息來。」衆無對。因遣一僧去，囑曰：「待伊上堂時，但問『作麼生』？伊道的言語記將來。」僧去

，一如讓旨，回謂讓曰：「馬師云：『自從胡亂後，三十年不曾少鹽醬。』」讓然之。貞元四年正月馬師示疾。院主問：「和尚近日尊候如何？」師曰：「日面佛，月面佛。」二月一日沐浴，跏趺入滅。世壽八十，僧臘六十。元和中追諡「大寂禪師」。包佶爲碑記述，權德輿爲塔銘。

馬祖主要的開示和接機

㈠**體會大道**　僧問：「和尚爲什麼說即心即佛？」曰：「爲止小兒啼。」曰：「啼止時如何？」師曰：「非心非佛。」曰：「除此二種人來如何指示？」師曰：「向伊道不是物（此即讓師答六祖「說似一物即不中」之意）。」曰：「忽遇其中人來時如何？」師曰：「且教伊體會大道。」

此則答話，直截掏出釋迦心腸。說法四十九年撒賴說他未曾說著一字，雖是實供，却無人肯信，也無人證明，眞是鈍置黃面老漢，到頭落得一場羞慚。雖在涅槃會上百千種喩說個佛性，亦是惹得人「眼花撩亂口難言」。不意千百年後被馬師敗露拆穿，不値一文錢。只如馬師說「且教伊體會大道」，這又是個啥圈兒？學人切忌眼花，被他手法遮掩過去！

㈡**藏頭白海頭黑**　僧問：「離四句，絕百非，請師直指西來意。」師曰：「我今日勞倦，不能爲汝說，問取智藏去。」僧問西堂（即智藏），堂云：「何不問和尚？」僧云：「和尚教來問。」堂云：「我今日頭痛，不能爲汝說，問取海兄（即百丈）去。」僧又問百丈，丈云：「我到這裏却不會。」僧却回，擧似師，師曰：「藏頭白，海頭黑。」

佛果勤云：「若以解路卜度，却謂之相瞞。（中略）這僧將一擔懵懂換得個不安樂，更勞他三人尊宿入泥入水，畢竟這僧不瞥地。（中略）殊不知古人一句截斷意根，須是向正脈裏自看，始得穩當。（中略）若論此事，如當門按一口劍相似，擬議則喪身失命。」又道：「譬如擲劍揮空，莫論及之不及，但向八面玲瓏處會取。（中略）要會藏頭白海頭黑麼？五祖先師（名法演，綿州人）道：『封後先生』。」

上面引《碧巖錄》佛果語，足以說明這個淆訛公案當如何參究，今不再剖。只有一點當交代一下，馬師勞倦，西堂頭痛，百丈不會，且道其中有西來意也無？

㈢**西來意**　問：「如何是西來意？」師曰：「只今是什麼意？」問：「如何是西來意？」師便打，曰：「我若不打汝，諸方笑我也。」問：「如何是西來意？」師曰：「近前來向汝道。」僧近前，師劈面便掌，曰：「六耳不同謀。」

這三個答話，便見馬師機用活脫。言中有路誰人唯唯，說禪打人赤心片片，切莫辜負馬師好。「西來意」，一般是指達摩從西土來傳個什；和臨濟向黃檗問「如何是佛法的大意」是同一語義的話頭。後來百丈、黃檗、睦州、臨濟等師，拈一條白棒或一聲喝來回答這問話，果無來由麼？盲加瞎棒亂喝，豈得雷同無過？棒下不知歸，當報恩無極！不是棒，便是喝，且道什麼處是西來意？

㈣**東湖水**　師問僧：「什麼處來？」云：「湖南來。」師曰：「東湖水滿也未？」云：「未。」師云：「許多時雨水尚未滿？」

這個答話，石頭一系全在裏許。後來他家裏人著語對答，個個解游東湖水。道吾云：「滿也。」雲巖云：「湛湛地。」洞山云：「什麼劫中曾欠少。」請看這一絡索禪道，還能分得彼此麼？閑話且置，這般對話一似人情之常，道了也就完了，若是具眼參學的便不然，撞著道伴交肩過，豈不可惜！十室之邑必有忠信，明眼人也不較少，借問一句，那裏是許多時雨水，而今還有雨水麼？

㈤**傳持何法**　有講僧（即教下講經的法師）來，問曰：「未審禪宗傳持何法？」師却問曰：「未審座主傳持何法？」主曰：「忝講得經論二十餘本。」師曰：「算是師子兒否？」主曰：「不敢。」師作噓噓聲。主曰：「此是法。」師曰：「是什麼法？」主曰：「師子出

窟法。」師乃默然。主曰：「此亦是法。」師曰：「是什麼法？」主曰：「師子在窟法。」師曰：「不出不入是什麼法？」主無對（百丈代云「見麼」）。遂辭出門，師召曰：「座主！」主回首。師曰：「是什麼？」主亦無對。師曰：「這鈍根阿師。」

這則問答，將禪宗與教下的密切關係透露了，暗穿針線不易摸索得著，必須仔細參看。後來禪宗諸師拈提祖意教意是同是別跟這一則公案却有些淵源，不可忽略。在這段話裏，座主問禪宗傳持何法，馬祖却反問座主傳持何法，這裏實在透露了消息。不是見問就反問濟得了事。無奈座主講得經論不明佛意，却成了個擔板漢。心裏想當師子兒，發言呈解却成了野干鳴。繩索在馬師手裏，調弄得他團團轉，「出窟」、「在窟」正是妄想流識，怎識他「噓噓」、「默然」之意？被馬師問個「不出不入是什麼法」，果然烏珠突出說不上來，只得懡㦬告辭。馬祖不辜負他，召了，回首了，要他瞥地，再曰：「是什麼？」可惜座主這番又失照也。擔板太重心眼昏昏，非鈍根而何？座主一再錯過且不管他。而今若於百丈代云「見麼」處荐得，不妨靈利。若於馬師曰「是什麼」處荐得，也不爲分外。筆者盡情漏洩了，檢點將來，却還成了個擔板漢。

以上選了五段馬祖主要的開示和接機；以下再節錄兩段直說的法語，最便初機。

「一日謂衆曰：汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟，又引楞伽經文以印衆生心地，恐汝顚倒不自信此一心之法各各有之，故楞伽經以『佛語心爲宗，無門爲法門』。夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心，不取善，不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。（中略）汝但隨時言說，即事即理都無所礙，菩提道果亦復如是。於心所生即名爲色，知色空故生即不生，若了此意乃可隨時著衣吃飯長養聖胎，任運過時更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：心地隨時說，菩提亦祇寧，事理俱無礙，當生即不生。」

「一日示衆云：道不用修，但莫汚染。何爲汚染？但有生死心，造作趨向皆是汚染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡聖，故經云『非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。』只如今行住坐臥應機接物盡是道，道即是法界。乃至河沙妙用不出法界。若不然者，云何言心地法門，云何言無盡燈。（中略）建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用，妙用盡是自家，非離眞而有立處，立處即眞，盡是自家體。若不然者，更是何人？一切法皆是佛法，諸法即是解脫，解脫者即是眞如，諸法不出於眞如。行住坐臥悉是不思議用，不待時節，經云『在在處處則爲有佛』。（中略）如天起雲忽有還無不留踪跡，猶如划水成文不生不滅是大寂滅，在纏名如來藏，出纏號淨法身。（中略）性無有異，用則不同。在迷爲識，在悟爲智；順理爲悟，順事爲迷；迷則迷自本心，悟則悟自本性。一悟永悟，不復更迷，如日出時不合於暗，智慧日出不與煩惱暗俱。了心境界，妄想即除，妄想既除即是無生，法性本有有不假修。（中略）若見此理眞正合道。隨緣度日，坐起相隨，戒行增熏積於淨業，但能如是，何慮不通。」

馬祖印可的弟子

馬祖會下得法者衆，據云出八十四人善知識，法道之盛罕有其匹。時人稱馬祖道場爲「選佛場」，大冶洪爐鍛鍊出許多銅頭鐵額漢，嘆未曾有。嗣法印可諸弟子中，以百丈、南泉、歸宗、大梅、鹽官、盤山等師最爲傑出。（下略）

◉附二：馬祖道一語錄選輯（摘錄自《古尊宿語錄》卷一）

馬祖大寂禪師，師諱道一，漢州什邡人也，俗姓馬氏。江西法嗣布於天下，時號馬祖焉。

問：「如何是修道？」師云：「道不屬修

，若言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。」云：「作何見解即得達道？」云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人，取善捨惡，觀空入定，即屬造作，更若向外馳求，轉疎轉遠，但盡三界心量一念妄想，即是三界生死根本，但無一念即除生死根本，即得法王無上珍寶，無量劫來，凡夫妄想，諂曲邪僞，我慢貢高合爲一體。故經云：但以衆法合成此身，起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時不言我起，滅時不言我滅。前念後念中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧，攝一切法，如百千異流，同歸大海，都名海水，住於一味，即攝衆味，住於大海，即混諸流。如人在大海中浴，即用一切水。所以聲聞悟迷，凡夫迷悟，聲聞不知聖心本無地位因果階級心量，妄想修因證果住其空定八萬劫二萬劫，雖即已悟却迷。諸菩薩觀如地獄苦，沉空滯寂，不見佛性，若是上根衆生，忽遇善知識指示，言下領會，更不歷於階級地位，頓悟本性。故經云：凡夫有反覆心，而聲聞無也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切衆生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中著衣喫飯言談祇對，六根運用一切施爲，盡是法性，不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業，若能一念返照全體聖心，汝等諸人各達自心，莫記吾語，縱饒說得河沙道理，其心亦不增，總說不得其心亦不減，說得亦是汝心，說不得亦是汝心。乃至分身放光現十八變，不如還我死灰來，淋過死灰無力，喻聲聞妄修因證果，未淋過死灰有力，喻菩薩道業純熟，諸惡不染；若說如來權教三藏河沙劫說不可盡，猶如鉤鎖亦不斷絕，若悟聖心總無餘事，久立珍重。」

上堂龐居士問：「不與萬法爲侶者是什麼人？」師云：「待汝一口喻盡西江水即向汝道。」又問：「不昧本來身，請師高著眼。」師直下覷，士云：「一等沒弦琴，唯師彈得妙。」師直上覷，士禮拜，師歸方丈，居士隨後云：「適來弄巧成拙。」問：「如何是佛？」師云：「即心是佛。」

〔參考資料〕〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘〉（《全唐文》卷五〇一）；《宋高僧傳》卷十；《景德傳燈錄》卷六；宇井伯壽《禪宗史研究》；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

道元（1200～1253）

日本曹洞宗之祖。本名希玄，俗姓源。係日本村上天皇第九代後裔，內大臣久我通親之子。三歲喪父，八歲失母，悟世相之無常，遂有出塵之志。十三歲登比叡山，從良觀（顯）出家。翌年，就天台座主公圓剃髮受戒，習天台宗學，兼及密教。建保二年（1214），至京都建仁寺謁榮西，涉獵大藏。榮西歿後，師事其法嗣明全，究顯密奧旨，習律藏威儀，兼聞臨濟宗風。

貞應二年（1223，宋・嘉定十六年），隨明全入宋，直上四明天童山，參無際了派，掛錫二年，又往參徑山浙翁如琰、翠岩盤山思卓等人，並歷訪天台雁平、平田萬年、慶元護聖等諸剎，機緣未契。乃復回天童山，參長翁如淨，終得身心脫落，如淨遂授與佛祖正傳之大戒，以及芙蓉道楷傳來之袈裟、竹篦、白拂、寶鏡三昧、五位顯訣及自贊頂相等。

安貞元年（1227），師歸日本，住建仁寺。寬喜元年（1229），移至深草安養院，日夜打坐。三年，開始撰寫《正法眼藏》。天福元年（1233）春，又移至深草極樂寺之舊址，建立「觀音導利院興聖寶林寺」，住十餘年。此爲日本曹洞宗之濫觴。寬元元年（1243），興聖寶林寺遭比叡山僧徒破壞，師遂應請移至越前（福井縣），於吉祥山建大佛寺（後改稱永平寺），致力於修行道場與寺規之整理。

寶治元年（1247），應請赴鎌倉，爲北條時賴講說禪要，授菩薩大戒。翌年，歸永平寺。建長二年（1250），後嵯峨上皇聞師之德風，深加崇敬，遂賜紫衣及「佛法禪師」之號。建長五年八月二十八日示寂，世壽五十


道　元

四。孝明天皇(1854)賜謚「佛性傳東國師」，明治天皇(1879)加賜「承陽大師」。

法嗣有懷奘、僧海、詮慧、法明等人。著作有《正法眼藏》九十五卷、《永平清規》二卷、《學道用心集》一卷、《普勸坐禪儀》一卷、《永平廣錄》十卷(詮慧編)、《隨聞記》六卷(懷奘編)，以及《寶慶記》(懷奘、義雲編)、《光明藏三昧》(懷奘記)、《頌古》(詮慧等編)各一卷等。

◉附一：阿部正雄著．王雷泉譯〈道元論佛性〉(摘錄自《禪與西方思想》第一編)

道元(1200～1253)，是日本佛教史上最傑出、最不同凡響的人物。他的殊勝之處至少有下述三個方面：

首先，他把當時日本所有的佛教形式都當作不眞實的而予以摒棄，試圖引進並建立他所認爲的眞正佛教，這一佛教以他在中國宋代禪僧如淨(1163～1228)的指導下所獲得的自證爲基礎。他稱之爲「直承諸佛祖師的佛法」。他强調坐禪是源於釋迦牟尼佛，繼承菩提達摩以來中國禪宗各派傳統的「正傳佛法」。但他又全然拒用「禪宗」的名稱，更不必說後來被認爲由他創立的日本「曹洞宗」了。因爲道元所重者唯是「正法」，而把坐禪視爲「正傳」。「何人用過『禪宗』之稱？諸佛祖師都未曾說『禪宗』。應知是魔波旬說此『禪宗』。稱念魔波旬名號者必是魔黨，非佛之兒孫。」他自稱「曾去中國的法裔沙門道元」；他强烈自信已獲得佛佛相承的眞法，從而應該把它移植到日本的國土上。因此他拒絕末法，即最後或最終(以及退墮)之法的觀念，這是一種當時爲日本佛教界廣泛接受的觀念。正如菩提達摩把佛法傳到了中國，道元要把佛法傳到日本，這並非過甚其詞。

第二，雖然道元在爲他終生尊崇的中國禪師的指導下證得正法，但對正法的理解却是道元獨具的。依仗著宗教覺悟和深刻洞見，道元掌握了最深奧、最眞實的佛性。在這樣的理解中，他敢於對前代祖師的話甚至佛經本身作重新解釋。結果，他的正法觀念代表一種最純粹的大乘佛教，最深刻地顯示了佛陀開悟時所證之法。值得注意的是，這一切都植根於道元自己經過長期認眞的探求而獲得的存在性的證悟。以此正法觀念爲基礎，他不僅如上所述反對所有當時存在的日本佛教，而且嚴厲批評了某些印度佛教和中國佛教，雖然他通常認爲這兩國佛教比日本佛教更可信。

道元在日本佛教史上佔殊勝地位的第三個理由，在於他的思辨性和哲理性。他是一位嚴謹的坐禪實踐者，是一位强調只要打坐的人。作爲一個僧人，他一生嚴格修行。他鼓勵自己的弟子也這樣做。可是他又具有敏銳的語言感受性和哲學心靈。他的最重要的著作《正法眼藏》，在哲學思辨上也許是無與倫比的，是日本學術史上一部里程碑式的文獻。在道元身上，我們發現宗教洞見與哲學才智的稀有融合。在這一方面，他完全可與二十五年以後出生的托馬斯．阿奎那相媲美。

儘管那時日本佛教界領袖通常仍用中文撰寫他們的主要著作，道元却用日文撰寫了他的最重要的著作《正法眼藏》。在道元的文章裏，他試圖以隨意夾雜漢文佛教名詞和當地口語的方式，用他的母語來表達他對佛法世界所作的透徹分析。他的日文著述的風格所以那麼費解而獨特，源於他表達自己的親證時，從不用常規的術語，而是運用一種生動的、從自己主體性認識而來的個人風格。即使在運用傳統佛教的經論片斷時，爲表達他所理解的眞理，他也以不尋常的方式予以解釋。對佛法的探求和證悟，以及對之進行思辨和表達，這在道元身上是無與倫比地結合起來的。

◉附二：田村芳朗著・慧嶽譯〈修禪的強調——道元〉（摘錄自《天台思想》第一部第一章）

道元十四歲出家於叡山。由於對「本來本法性，天然自性身」，即「一切衆生本來是佛」的本覺思想生起疑問，故住一年多而去，另尋求道。二十四歲時，渡海至宋，見聞當時的禪風而歸。

道元的《正法眼藏》（九十五卷），是三十二歲著筆至五十四歲才完成的大著。他在此中强調本證妙修，證上之修，即修證平等，證由修而現成；身心一如，性相不二，心應該肉化爲身，性應具現爲相。

道元在叡山學習過天台本覺思想，了知絕對性一元論的哲理之深奥，但爲了現實實踐的滿足而離開叡山，最後在坐禪的一行中發現實踐的動力，而將之作爲自己的依歸處。

道元在根本上是承認凡夫與佛、修行與證、身體與心的不二一體。從這一點來說，他是與天台本覺思想同樣的站在絕對性一元論的立場。但是他認爲，由於是不二一體，故佛活現爲凡夫、證現成爲修、心具現爲身，故由此强調坐禪的行道。在這裏，他就是立於相對性二元論的立場；提出事實上佛性只有在成佛之後才是具足的這種非常清楚的二元論式的言說。道元的立場若用一句話來說，就是「絕對之上的相對」。

◉附三：王進瑞〈日僧道元來到中國學了些什麼？〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》61）

（前略）道元所學的內容，著重於禪堂生活。透過禪堂生活，他了解佛教的一切，並塑造了他一生的宗風。所以可以說，道元在中國所學的是實踐的宗教，不是知解的宗教。他在其所著《學道用心集》一書裏，訓勉其子弟說：「佛道在思量分別卜度觀想知覺慧解之外也。若常在此等之中，就不知佛道。不可用思量分別，（中略）其所入門，有得法之宗匠悉之，非文字法師之所及耳。」他繼續批評當時的日本佛教界說：「我朝古來諸師，篇集書籍，訓弟子施人天。其言是青，其語未熟，未到學地之頂，何及證階之邊。只傳文言，令誦名字，日夜數他寶，自無半錢份。」他這樣排斥文字知解之學，可見他所學的即是實踐力行之佛法，尤其是只管打坐的佛法。

但是道元所學的坐禪，並不是以開悟爲目的底坐禪。他在《永平廣錄》卷八裏面這樣說：「此坐禪也，佛佛相傳，祖祖直指，獨嫡嗣者也。餘者雖聞其名，不同佛祖坐禪也。所以者何？諸宗坐禪，待悟爲則，譬如假船筏而渡大海，將謂渡海可抛船矣。吾佛祖坐禪不然，是乃佛行也。」道元上面的坐禪觀，正是其師如淨的坐禪觀，這種禪是站在「本證妙修」的坐禪觀；「坐」的地方一切佛法現成，不容等待開悟；正身端坐之處，正是本證之相，本證之現行，何必再求證悟。修證已然不二，因此初發心坐禪的人，和數十年來久參之人，其坐禪內容並無兩樣；未悟的人不得在坐禪中求證悟，悟後之人亦不得抛棄坐禪；道元於悟後仍舊待在如淨座下，作悟後修行都是由於上面坐禪觀所致。

尤其是左右道元一生的宗風，即是其師在臨別時所作的贈言。如淨要求道元回國以後：第一，莫住城邑聚落；第二，莫近國王大臣；第三，只居深山幽谷接得一個半個。以上三點道元確實做到。道元所開創，現在且作爲日本曹洞宗大本山，就是該宗一萬四千餘寺的祖山永平寺，就是離開京都很遠的深山幽谷中。又道元在世中雖然曾有數次，被當時的執權者邀請，道元亦是始終拒絕接受。唯有墨守其師訓言，在深山中接得眞有道心者一個半個而已。但他所接得的一個半個，亦是墨守道元的訓言，一代傳一代，一瓶瀉一瓶，不敢隕越，不敢馬虎，認眞傳法傳至於今，未有改變道元宗風。

道元的子孫不敢改變其祖師的法，可以和中國的情形作一比較。道元所學的中國禪，到後來在中國，却變成禪淨雙修的禪；不論臨濟、曹洞的子孫，除少數以外，大都勸人念佛修

淨土；大家所看到的比比皆是，好像是忘記了本身是禪宗子孫一樣勸人念佛；筆者初看到這種情形時很不習慣。但道元所傳入日本的中國禪，子子孫孫仍保守著未染成念佛思想的禪；在坐禪中絕對不念佛，平常亦不勸人念佛，唯有默默只管打坐，將坐禪所得的定力，發揮於行住坐臥以及日常行動去；這就是道元所學的中國禪的眞面目。日本曹洞宗會發展到一大宗派的原因，也許是在如此純眞保守著古代中國禪的眞髓所致。

〔參考資料〕《初祖道元禪師和尚行錄》；《道元禪師行狀建撕記》；《本朝高僧傳》卷十九；《日域洞上諸祖傳》卷上；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第十七章；菅沼晃編《道元辭典》；東隆眞《道元小事典》；河村孝道、石川力山編《道元禪と曹洞宗》；高階瓏仙（等）編《道元禪》；鏡島元隆、玉城康四郎編《世界思想と道元》、《現代思想と道元》；《佛教教學と道元》。

道世（？～683）

唐代僧。又號玄惲。俗姓韓，因避太宗廟諱，多以字行。夙有出塵之志，十二歲，於長安青龍寺剃度出家，廣研律學。隋．大業十一年（615），與道宣同從弘福寺智首受具足戒。廣通三藏，道譽日高。唐．顯慶年間（656～660），奉詔住長安西明寺，弘揚律學，與道宣皆馳名律苑。總章元年（668），編輯《法苑珠林》一百卷，爲我國佛教史上罕見的佛教百科全書。弘道元年（683）示寂，年壽不詳。著作除《法苑珠林》外，尚有《諸經要集》二十卷、《毗尼討要》六卷、《金剛般若經集注》三卷、《敬福論》、《大小乘觀門》各十卷及《善惡報業》若干卷等。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷四；《大唐內典錄》卷四、卷五；《開元釋教錄》卷八；《律苑僧寶傳》卷五。

道生（355～434）

晉宋間的義學高僧。一般稱爲生公。本姓魏，鉅鹿（今河北省鉅鹿縣）人，寓居彭城（今江蘇省徐州市）。幼而穎悟，依竺法汰（320～387）出家，隨師姓竺。披讀經文，一覽能誦，十五歲便登講座。到受具戒之年，便以「善於接誘」見重當世。中年遊學，廣搜異聞。晉安帝隆安中（397～401）入廬山。常以慧解爲入道之本，故於羣經衆論普遍鑽研。後聞鳩摩羅什（340～409）在長安譯經講學，於是和慧睿、慧嚴、慧觀同往受業。後秦主姚興在逍遙園接見了他，叫他和羅什的弟子道融論難。往復問答，所說無不中肯。關中僧衆都佩服他的英秀。羅什門下有四聖、十哲等稱，道生都予其列。義熙五年（409）還至建康，住青園寺（後來改名龍光）。宋少帝景平元年（423），他請罽賓律師佛馱什共于闐沙門智勝，譯出法顯在師子國所得梵本《彌沙塞部五分律》三十四卷，及《比丘戒本》、《羯磨》各一卷。名士王弘、范泰、顏延之都相從問道。道生從羅什遊學多年，於龍樹和僧伽提婆之旨深達玄奧。因而體會到語言文字只是詮表眞理的工具，不可執著粘滯。他說：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」於是研思空有因果深旨，立「善不受報」、「頓悟成佛」諸義。《出三藏記集》說他「籠罩舊說，妙有淵旨」。但守文之徒加以嫌嫉，目爲「珍怪之辭」。又當時涼譯大本《涅槃》還沒有傳到南方，只六卷《泥洹》先於義熙十四年在建康譯出，其中說除一闡提皆有佛性（卷三、卷四、卷六）。道生仔細分析經文的義理，主張「一闡提人皆得成佛」。舊學大衆以爲違背經說，把他擯出僧衆。道生遂入吳中的虎丘山，傳說他曾聚石爲徒，講《涅槃經》，說到闡提有佛性，羣石皆爲點頭（《佛祖統紀》卷二十六、卷三十六）。元嘉七年（430）再入廬山，時大本《涅槃》傳到建業，其中果然說「一闡提人有佛性」（卷五、卷七、卷九），和他先前的主張完全相合，大衆才佩服他的卓越見識。他

即於廬山精舍開講《涅槃》，窮理盡妙，務使聽衆悟悅。後來在元嘉十一年於講座端坐而逝。涅槃學從此盛行流傳。從南朝宋初以後，南方出了不少的涅槃師。其中屬於道生系統的，宋有寶林、法寶、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齊有僧宗，梁有法朗等。道猷是道生的弟子，道生寂後，他作新出《勝鬘經》的注釋，以弘宣道生的遺訓，後來應宋文帝之請，在宮內申述道生的頓悟義，孝武帝也推重他，稱爲「克明師匠，無忝徽音」。僧瑾也是道生的弟子。寶林在道生之後，住在龍光寺，祖述道生諸義，著有《涅槃記》等。法寶是寶林的弟子，也祖述道生義，著有《金剛後心論》等。

道生的著作，見於記載的，有《維摩》、《法華》、《泥洹》、《小品》諸經義疏，現只《法華經疏》傳存二卷。其《維摩經疏》，《出三藏記集》載它較僧肇注更能發明深旨，疏文散見於現存的《注維摩詰經》（僧肇撰）、《淨名經集解關中疏》（唐・道掖集）、《淨名經關中釋抄》（同上）中。此外《善不受報義》、《頓悟成佛義》、《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等，都已佚失。還有《涅槃三十六問》等關於佛性義的問答諸作，其中只〈答王衞軍書〉（答王弘問頓悟義）一首現存（收入《廣弘明集》卷十八），餘已遺失。

道生融會般若空觀和涅槃佛性說的精義而成一家言。他先本於「萬法雖異，一如是同」（《法華經疏》卷上）的論據，說一切衆生皆有佛性，但爲煩惱所覆，受生三界；進而說一闡提也是衆生，當然也有佛性。這如《名僧傳》所載：「稟氣二儀者，皆是涅槃正因。三界受生，蓋唯惑果。闡提是含生之類，何得獨無佛性？蓋此經度未盡耳。」又日本・宗性《名僧傳抄》附錄有「一闡提者不具信根雖斷善猶有佛性事」項目，即是記述他的學說。關於佛性的解釋，道生著有《佛性當有論》，其文已佚，但《大乘四論玄義》（唐・均正撰）卷七載（卍續74・91下）：「道生法師執云：當有爲佛性體。法師意：一切衆生即云無有佛性，而當必淨悟，悟時離四句百非，非三世攝，而約未悟衆生望四句百非爲當果也。」又說：「白馬愛（曇愛）法師執生公義云：當果爲正因，則簡異木石無當果義。」據此則當有與當果同義，一切衆生有當來佛果的性能，只要斷壞煩惱，皆得成佛。

頓悟成佛，也是道生的主要學說，所謂頓悟，即是寂鑒微妙，不容階級，一悟頓了，與眞理相契無間的豁然大悟。後世稱此種頓悟義爲大頓悟，而把支道林（支遁，314～366）等有漸進的頓悟稱爲小頓悟。依道生之說，眞理湛然常照，本不可分，只是凡夫由迷惑而起乖異。然而眞理既然不可分，故就悟入眞理的極慧，自然也不允許有階級。以不二的極慧照不分的眞理，豁然貫通，渙然冰釋，這叫做頓悟。如《大涅槃經集解》卷一載（大正37・377b）：「道生曰：夫眞理自然，悟亦冥符。眞則無差，悟豈容易？不易之體，爲湛然常照，但從迷乖之事，未在我耳。」又，陳・慧達《肇論疏》卷上載：「竺道生法師大頓悟云：夫稱頓者，明理不可分，悟謂照極。以不二之悟符不分之理，理智悉稱，謂之頓悟。」但這頓悟的極慧，又必須到佛地金剛心後成就法身才有，如隋・碩法師《三論遊意義》載（大正45・121c）：「竺道（生）師用大頓悟義也，小緣天子，金剛以還皆是大夢、金剛以後乃是大覺也。」又，隋・吉藏《二諦義》引道生觀點說（大正45・111b）：「果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心皆是夢，金剛後心豁然大悟無復所見也。」這叫做頓悟成佛。道生的頓悟義，在宋代風行一時，如梁代著名的法師僧旻就有：「宋世貴道生，開頓悟以通經」之語（《續高僧傳》卷五）。其時謝靈運作《辨宗論》，與法勖等諸道人往復問答此義，以爲道生聲援（論載《廣弘明集》卷十八）。宋文帝亦樂頓悟之說，在道生示寂後，先後延請道猷、法瑗（慧觀的弟子）到建康申述此義。和道生對立唱漸悟義的，有慧觀，作

《漸悟論》；又有曇無成（羅什的弟子），作《明漸論》。還有僧弼等對宋文帝所述設巨難。

道生的法身無色、佛無淨土、善不受報諸義，其文已佚，大概都是本於般若的眞空絕相義立說。

道生把釋迦如來一代的教法分爲善淨、方便、眞實、無餘四種法輪，世稱「生公四輪」。善淨法輪指人天乘的教法，從一善（一毫之善）起說到四空（四空處定，亦稱四無色定），去除三塗的濁穢，所以稱爲善淨。方便法輪指聲聞、圓覺二乘的教法，以無漏三十七道品獲得有餘、無餘二涅槃，所以稱爲方便。眞實法輪指《法華經》，破三乘之僞，成一乘之實，所以稱爲眞實。無餘法輪指《涅槃經》，暢會歸一極之談，標如來常住之旨，所以稱爲無餘（《法華經疏》卷上）。這四種法輪說，和慧觀的二教五時說，同爲後世教判的淵源。（黃懺華）

◉附：印順〈點頭頑石話生公〉（摘錄自《妙雲集》下編⑨）

生公的見地，得力在《般若》、《法華》、《涅槃》。《般若》掃蕩一切，是安公、什公所重的本典。而《法華》、《涅槃》的三乘是方便，「是滅非眞滅」；釋迦的誕生入滅是方便，眞佛常住不變，都是引發生公妙悟的因緣。現在先來談頓悟成佛。劉虬（齊時人）〈無量義經序〉說：「生公曰：道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂。斬木之喻（漸悟者的比喻），木成故尺寸可漸；無生之證，生盡故其照必頓。」生公的意見：在生滅心上用功，損之又損之，似乎是漸入的。但眞性是無差別的，常住本淨的，所以有一毫的戲論在，到底不能證入。無生的「眞知」，不見就不見，見就一了百了，無欠無餘。所以，唯成佛才是眞悟。嘉祥《二諦義》，引竺道生說：「果報是變謝之場，生死是大夢之境；從生死至金剛心，皆是夢，金剛後心，豁然大悟，無復所見。」這個漸學頓悟的見地，闡述得明白一些的，保存在《廣弘明集》卷二十，宋．謝靈運的《辨宗論》，及與諸道人（法勖、僧維等）及王休之的問答裏。當時，謝靈運「枕疾務寡，頗多暇日」。答王休之書說：「海嶠岨迴，披敍無由」，可見爲作永嘉太守時（422～423）。謝靈運的風格，才華卓越而狂放，有點近於生公；他愛好山水，卻過不慣幽獨，就與生公不同。關於頓悟，謝靈運是同情生公的。他的《辨宗論》，代生公發言說：「有新論道士（指生公。古人稱比丘爲道士，道人），以爲鑒寂微妙，不容階級。積學無限，何爲自絕！今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。（中略）竊謂新論爲然。」

從這簡要的敍述中，看出他拂拭儒、釋的名迹，擷取儒、釋的精英。他不但超脫名相，還是綜合中印文化的學者。他不是儱侗的圓融，是從玄悟的理境，否定而又綜合他。生公以爲：儒家的一極無二是對的；但顏氏子也只能做到殆庶，不能親切證入，是不究竟的。佛家說證入無生法性，是對的；但見了一層又一層，是不了義的。他融合了儒者的一極，佛家的證入。有證入，所以有道可學，不會如「華人悟理無漸而誣道無學」。因爲一極，所以必是頓入的，也不會如「夷（印）人有學而誣道有漸」。這不能說儒佛的本身矛盾或欠缺，因爲儒、佛兩家，都是適應民族性的「救物之言」。謝靈運推論此義說：「大而校之，華民易於見理，難於受教，故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了而開其漸悟。」這樣，儒、釋的所以不同，是適應民族性的不同。中國人是偏於理性的，印度人是偏於信仰的。他批評又綜合，從漸學的方便，到頓悟一極。這漸學頓悟，自許爲「得意之說」。精進的漸學，到一旦大悟，那就「一悟則紛累都盡耳」，大有禪宗「參學事畢」的意味。

他的見地，在「信順爲先」的信仰者看來，是非常危險的。爲了教權的維護，不能不羣起而攻。生公的漸修頓悟，在當時是「頓解不見三藏」，「然離孔釋」，不能指出經典的證明。他此種見地，確有自得的理境，這理境是「鑒寂微妙」，是「眞常知」。如謝靈運的代辯說：「暫者假也，眞者常也。假知無常，常知無假。今豈可以假知之暫，而侵常知之眞哉！」這眞常的鑒寂（後人稱爲寂照）微妙，那裏會有階級？生公是第一流的眞常論者，在印度佛教眞常論的發展中，就很有與生公的悟見巧合的，如《楞伽經》的「淨除衆生自心現流，漸而非頓。淨除衆生自心現流，亦復如是：頓現無相無所有淸淨境界」。「於第一義無次第相續，說無所有妄想寂滅法」，「言說別施設，眞實離名字；分別應初業，修行示眞實」。這都是漸學頓悟而理無次第的。生公的弟子竺道攸，見到了《勝鬘經》（也是眞常論的），便慨歎的說：「先師昔義，闇與經合，但歲月不待人，經襲義後。」生公不見經而能與後來的經典吻合，這證明了佛教在某種傾向下，有某種必然的理境；中國與印度人間，有意境上共同的可能。

生公所體見的「眞知」，「鑒寂微妙」，是眞常論者的悟境。在意志集中的準備下，直覺到渾然一體，無著無礙。心光煥發，充滿超然的妙樂；從這個體驗中，流出豐富的力量。有了這種體驗，自然的會流露出萬化一體的見地。但他是偏於眞實、常住、一體的，與世間現象，常不能無礙的貫徹，有忽略事象的傾向。因有了渾融一體的經驗，所以常是圓融而無所不可的。至於他怎樣的解說，那要看個人的品性、學問、時代風尚、社會習俗來決定。但大體上，不是唯神、唯我，就是唯心論。

印度的眞常論者，最初，脫略名迹，如雞胤部學者，就有點近於生公。後來，又表現爲嚴格精苦的律行，或爲扶律談常的一大流。但是，超脫名相（近於道），精嚴苦行（近於墨），都是第一流的眞常論者，但僅是少數卓越者的，不能普偏化。如果普偏化，不轉爲思辨的眞常唯心論，那常會從超脫名相而聲色莊嚴，從精嚴苦行到欲樂自在。印度佛教，在婆羅門教的環境中，流爲聲色欲樂、牛鬼蛇神；在莊嚴祕密中，體驗眞常的心境，這是眞常論的末流。生公眞常妙心的理境，融化在中國儒家的文化中，於是能做出淨化神祕的工作，使眞常之道，接近平常。這一點，後代的禪宗也有一致的傾向。中國眞常論者的成就，比印度的眞常論者，超過多多！不過，禪宗的超脫名相，給予中國佛教的創傷，到現在還無法恢復呢！

再談闡提有佛性，這是生公一生最悲壯的一幕。當時，《法華經》說小乘的阿羅漢，終於要迴心作佛的，但沒有說人人可以成佛，也沒明說如來常住。生公從廬山來，見到六卷《泥洹經》，經中說如來常住不變，但也沒有說人人可以成佛，反而說：「一闡提人無佛性。」一闡提人，是沒有出世意向的人；他無論如何，沒有解脫成佛的可能。但生公從「鑒寂微妙」的理境中，洞見經義的必至之勢，作出了「一闡提人皆得作佛」的結論。他所以如此說，以我理解的佛教思想來說，這依然是偏重眞常（渾一無別的，常住不變的）的必然結論。在印度後期佛教的發展中，眞常與佛性，一乘，結著不解之緣。在常住而渾一的理境中，闡提爲什麼沒有佛性？鑒寂微妙，那裏有這些差別？只要多少偏滯於眞常，沒有不如此結論的。生公所讀的經典，十九是初二期的，也有幾種第三期的。在他敏銳的心目中，窺透了必至之理，才會說闡提有佛性。但這是他卓越的先見，沒有經文可證，於是乎成爲大問題了。《高僧傳》說：

「洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。於時大本（北本《大涅槃經》）未傳，孤明先發，獨見忤衆。於是舊學以爲邪說，譏憤滋甚，遂顯於衆，擯而遣之。」

在佛教的制度中，如執著反佛法的邪說而不肯放棄，這可以在大衆下，宣佈他的罪狀而

把他擯了。生公就在這樣的情況下，離開了當時的首都。其實，生公的融會儒佛，淨化珍怪，早已成為守文者的眼中釘。論風度，論見地，論行為，生公都是超人一等的。他「性靜而氣烈」，不能與庸俗者妥協。那些「守文之徒，多生嫌嫉」，早已「與奪之聲，紛然競起」。而生公又唱出「一闡提有佛性」的孤調，這總算被他們找到了話柄，名正言順的把他擯了。

在生公孤軍作戰的過程中，出家人中也還有一位共鳴者。但這位同道，在中國教史中，並不是光榮的，這就是黑衣宰相釋慧琳。生公老死廬山以後，慧琳寫了一篇誄文，說到「物忌光穎，人疵貞越，怨結同服」。說到當時的情形：「告子晦言：道誠在斯，羣聽咸播，不獨抵峙，誚毀多聞。予謂無害，勸是宣傳。」這是說：生公告訴他：眞道呢，確實是在此，而且是傳播給羣衆了。（中略）

生公有淡泊的操持、卓越的深見、眞誠的勇氣。他想使佛教中國化，使他合理化，使佛教的眞理顯發出來；他不肯阿世取容。這一切，在兩千年的中國佛教中，能有幾人！但當時，佛教還是翻譯的時代，沒有成熟。需要的是多多益善的翻譯；適應民間的，是施戒修福。佛法從西方來，所以西方來的和尚，都是尊者、菩薩、活佛，眞理在他們的口中。生公的孤明獨朗，前進得離時代與信衆太遠了。縱然頓悟成佛，闡提有佛性，可以被人推重；而他的「釋迦之旨，了然可尋，珍怪之辭，皆成通論」的特色，再也不能為他們重視。他們要接受虛誕與格言，組織偉大的玄學。這要讓佛教跟南朝而走向沒落；讓北中國樸實、精嚴、强毅的精神來洗刷一下，調和一下，生公的精神，才在唐代的禪宗裏復活，光大起來，射出中國佛教獨特的光芒！

〔參考資料〕《高僧傳》卷七；《廣弘明集》卷二十三；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章；藍吉富〈竺道生〉（《中國歷代思想家》平裝⑰）。

道白（1635～1714）

日本曹洞宗僧。備後（廣島縣）人，俗姓藤井。字卍山，號復古道人、隨時子。十歲，從龍興寺一線道播剃度出家。後謁加賀大乘寺月舟宗胡，並嗣其法。其後，歷住加賀大乘寺、攝津興禪寺、宇治禪定寺、京都源光庵等剎。鑑於當時法系嗣承的紊亂不淸，故決心改革宗弊，師曾與梅峯竺信聯名上書幕府。經過多年努力，乃告完成。正德四年示寂，世壽八十。師嘗創建八所禪寺，法席鼎盛，門人衆多。著有《禪戒訣註解》二卷、《宗統復古志》二卷、《鷹峯卍山和尚廣錄》四十九卷等書。

相傳師曾與東大寺僧公慶、黃檗宗僧鐵眼二人相會，並各述所願。當時，鐵眼計畫刊行《大藏經》、公慶欲重建東大寺之大佛殿，而師則提出復興曹洞宗之願望。十六年後，鐵眼之誓願首先實現；再過十年，公慶亦果能重建東大寺；而師在經過四十餘年之後，宿願亦終告完成。

〔參考資料〕《續日本高僧傳》卷六；《日本洞上聯燈錄》卷十一。

道安（312或314～385）❶

東晉時代傑出的佛教學者。出生於常山扶柳縣（今河北省冀縣境）的一個讀書人家裏。由於世亂，早喪父母，從小就受外兄孔氏的撫養，七歲開始讀書，到十五歲的時候，對於五經文義已經相當通達，就轉而學習佛法。十八歲出家（此據《名僧傳抄》之說，《高僧傳》等作「年十二出家」）。因為形貌黑醜，不為他的剃度師所重視，叫他在田地裏工作，而他一點也沒有怨色。幾年之後，才向剃度師要佛經讀，由於他有驚人的記憶力，使他的師父改變了態度，就送他去受具足戒，還准許他出外任意參學。大約在他二十四歲的時候（東晉成帝咸康元年，335），在石趙的鄴都（今河南省臨漳縣境）遇見了佛圖澄。佛圖澄一見到他就非常賞識，對那些因他醜陋而輕視他的人說

，此人有遠識，不是你們所能及。因而他就師事佛圖澄。

據《高僧傳》卷五的記載，道安在佛圖澄死後才離開鄴都，十三、四年之間，他經常代替佛圖澄講說，並且解答了許多理論上的疑難問題，贏得「漆道人，驚四鄰」的美譽。

佛圖澄死後，石虎即皇帝位（335），內部變亂，道安就在這時離開河南到山西的濩澤（今臨汾縣境）去住。濩澤地方很偏僻，可以暫避兵火之禍，因此竺法濟、竺僧輔和竺道護等都先後冒險遠集，和道安共同研究後漢·安世高所譯的有關禪觀方面的《陰持入經》、《道地經》和《大十二門經》，並作了注解。

道安在濩澤住了不久，又和同學法汰至飛龍山（今河北省涿鹿縣境），與僧光等相敍。僧光對於禪定極有研究，是道安還沒有受具足戒時的老朋友，相見之後就住下來互相研討。這時道安已經放棄了「格義」，他和僧光的一段辯論很爲珍貴。《高僧傳》〈僧光傳〉說（大正50·355a）：「安曰：先舊格義，於理多違。光曰：且當分析逍遙，何容是非先達。安曰：弘贊理教，宜令允愜，法鼓競鳴，何先何後？」這說明僧光的意思比較保守，認爲格義是先達傳下來的一種方法，只可應用，不必再問是非。道安就不以爲然，他以爲弘揚教理，首先要求正確，先達不先達的問題可以不必理會。這大概就是佛圖澄所說的「遠識」，也可從而想見道安的氣概和風度。

《高僧傳》說，石虎死後（東晉穆帝永和五年，349），石遵在位的時候，曾經派中使請道安返鄴住華林園，並廣修房舍，但爲時一定不會很久，因爲石遵在位僅一八三日就被殺，道安大概就在那個混亂的時候率衆去鄴都西北的牽口山，又和法汰在山西境內弘化，並在太行恒山建立寺塔。這時，社會紊亂，人民痛苦到了極點，而道安率衆行道精進不懈，在他的身上和道場裏面，人們可以得到精神上的慰藉和寄托。因此「改服從化者中分河北」，慧遠也在這個時候從他落髮出家。武邑太守盧歆聽到道安的德化，派專人請他去講經。後來又回到鄴都，住受都寺，當時他年已四十五歲。

那時石趙滅亡已八年，冉閔和慕容儁的混戰也已經結束，慕容儁雖在鄴都建立了後燕，而不大信佛，加以戰亂不息，元氣未復，《高僧傳》說「天災旱蝗，寇賊縱橫」，「人情蕭索」，道安不得不率衆去山西的王屋女林山，不久又渡過黃河到達河南省的陸渾縣（今嵩縣境）。當慕容暐派慕容恪攻略河南的時候，習鑿齒從襄陽致書道安，請他南下弘法，他就和同學、弟子們離開河南，走到新野。他爲廣布教化，命同學法汰率領弟子曇一、曇二等四十餘人去揚州，又命同學法和去四川，他自己率領弟子慧遠等四百餘人到襄陽，先住在白馬寺，後又創立檀溪寺。

襄陽在那時還屬於東晉，社會環境比較安定，道安在那裏住了十五年，得到充分發展事業的機會。據《出三藏記集》卷十五說（大正55·108a）：

「初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通；每至講說，唯敍大意，轉讀而已。安窮覽經典，鉤深致遠；其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，並尋文比句，爲起盡之義，及析疑、甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨；條貫既序，文理會通。經義克明，自安始也。」

這是關於考校譯本、注釋經文方面的事業。同書卷二云（大正55·5b）：

「邇及桓靈，經來稍廣，安清朔佛之儔，支讖嚴調之屬，翻譯轉梵，萬里一契，離文合義，炳煥相接矣。法輪屆心，莫或條敍；爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月。妙典可徵，實賴伊人。」

這是創制《衆經目錄》的事業。中國佛教界有了這樣的注疏和經錄，才能承先啓後，循著正軌發展。否則雜亂無章，毫無頭緒，即使後來有了像鳩摩羅什那樣的大譯師，像僧肇那樣的大學者，恐怕也會受到障礙的。

道安在襄陽，除了從事佛學的研究與著述

外，每年還講兩次《放光般若經》，《高僧傳》說「四方之士，競往師之」。可見當時的法席之盛；因此就不能不制定僧規。《高僧傳》卷五本傳云（大正50・353b）：

「安既德爲物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範，佛法憲章，條爲三例：一曰行香定座上經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。」

道安法師所制定的這些軌範，在當時已見到很好的效果。如習鑿齒致謝安書中有云（大正50・352c）：

「來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整羣小之參差；而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。」（《高僧傳》卷五）。

這是習鑿齒親自所見的事實。道安的風範對當時佛教界的影響一定很大，所以「天下寺舍，遂則而從之」。東晉的封疆大吏如桓朗子、朱序、楊弘忠、郄超等都非常尊重他，有的請他去開示，有的供養食米千斛，有的送銅萬斤。他創立檀溪寺，「建塔五層，起房四百」，可見工程之大。前秦的苻堅是東晉的敵人，也遣使送來外國的金箔倚像、金坐像、結珠彌勒像、金縷綉像、織成像各一尊，可能也是爲了莊嚴檀溪寺。東晉孝武帝曾經下詔書表揚道安，並且要當地政府給他像王公一樣的俸祿。這都說明道安在襄陽十五年，各方面都很成功。

東晉孝武帝太元四年（379），苻堅遣苻丕攻佔襄陽，道安和習鑿齒皆被延致。苻堅並認爲襄陽之役只得到一個半人，一人指道安，半人爲習鑿齒。苻堅既得道安，就請他住在長安五重寺，時年六十七。

道安在長安的七、八年當中，除了領導幾千人的大道場，經常講說之外，最主要的是組織翻譯事業，如曇摩難提翻譯《中阿含經》、《增一阿含經》、《三法度論》，僧伽提婆翻譯《阿毗曇八犍度論》，鳩摩羅跋提翻譯《毗曇心論》、《四阿鋡暮抄》，曇摩蜱翻譯《摩訶鉢羅蜜經抄》，耶舍翻譯《鼻奈耶》，他都親自和竺佛念、道整、法和等參加了翻譯工作，有時對於不正確的譯文還加以考正或勸令重譯。他在〈摩訶鉢羅蜜經抄序〉上所說的翻譯有五失本、三不易，都是他的經驗之談，爲後來的譯經工作指出了正確的道路。

據《高僧傳》卷五說，魏晉沙門依師爲姓，姓各不同；道安認爲「大師之本，莫尊釋迦」，才改姓釋氏。又他廣博的學問和文學的素養，成爲長安一般衣冠子弟請教的目標，當時有「學不師安，義不中難」的諺語，可以想見他爲社會所推重的情形。因此當苻堅要想進攻東晉，朝臣勸諫無效的時候，大家又請安乘機「爲蒼生致一言」。道安在一次和苻堅同車的機會中進言規勸，而苻堅不聽，終至敗亡。

苻堅建元二十一年（東晉孝武帝太元十年，385）二月，道安圓寂於長安五重寺。

道安的著作，現存的除了收於各大藏內的《人本欲生經注》一卷外，有《出三藏記集》所收錄的經論序十四篇，又同《集》標名未詳作者而可肯定爲道安所作的經論序七篇，和同《集》的《綜理衆經目錄》原文兩段；此外還有《鼻那耶經》卷首的〈序〉一篇，佚失的著作還很多。

道安的著作現存的不多，對他的治學方法和學說只能知其梗概。例如：上面所引的「起盡之義」，其實就是現在所說的科判。吉藏《法華義疏》講到注疏的體例時，有「預科起盡」的說法；艮賁《仁王經疏》說：「昔有晉朝道安法師，科判諸經以爲三分：序分、正宗、流通分。」道安法師用科判的方法把佛經的內容分章分節標列清楚，研究起來就容易抓住它的中心環節；同時再用「析疑」、「甄解」的方法，對於每一個名詞或每一種句義加以分析推詳，自然就「文理會通，經義克明」了。此外道安在搜求經本，考校異同方面也盡了最大的努力，如〈漸備經十住胡名並書敍〉說：

「……《漸備經》恨不得上一卷，冀因緣冥

中之助，忽復得之。（中略）《大品》上兩卷，若有可尋之階，亦勤以爲意。（中略）《首楞嚴》、《須賴》，並皆與《漸備》俱至。涼州道人釋慧常，歲在壬申，於內苑寺中寫此經，以酉年因寄，至子年四月二十三日達襄陽。《首楞嚴經》事事多於先者，非第一第二第九，此章最多，近三四百言許，於文句極有所益。《須賴經》亦復小多，能有佳處，云有五百戒，不知何以不至，此乃最急。（中略）常以爲深恨，若有緣便盡訪求之。」

從這一段文字上，可以知道道安在收集和運用資料方面是非常熱心和認眞的。他就以這樣的治學方法進行研究和撰寫著作，養成佛教界樸實謹嚴的學風，開創了純正的佛學研究。因此道安的學說在當時起砥柱中流的作用。元康《肇論疏》說：「安法師立義以性空爲宗，作性空論；什法師立義以實相爲宗，作實相論。是謂命宗也。」又僧睿〈毗摩羅詰提經義疏序〉說：「自慧風東扇法言流咏以來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今驗之，最得其實。」對於道安法師的學說都備加頌揚，也的確是函蓋相稱的。

關於道安的學說，大約可以從戒定慧三個方面來談。在戒律方面，當時雖然戒本未備，廣律也只有竺佛念所譯的十卷《鼻奈耶》，他認爲戒是斷三惡道的利劍，無論在家出家都應以戒爲基礎。他又以持戒而只重形式也是片面的；也就是說，爲了衆生的利益，戒律是可以有「開緣」的。這與後來所傳菩薩戒的精神相符，也與《般若經》的義理一致。由此可見，道安在戒律方面雖然很嚴正，而並不是膠柱鼓瑟、偏執不通。

道安的親教師佛圖澄以神變見稱，而神變出於禪修；道安自始就注重禪定止觀，不能不說是受了佛圖澄的影響。他認爲禪修達到高深的境界時，「雷霆不能駭其念，火燋不能傷其慮」（《人本欲生經注》），同時還能夠發生種種神變（〈安般注序〉），但它並不是禪修的眞正目的。禪修的眞正目的在於契入「無本」（即本無）、「無爲」而「開物成務」。開物是使天下兼忘我，成務是無事而不適（〈道地經序〉及〈安般注序〉）。也就是要從禪修所得到的境界中，使大家忘我、盡性而造成世界的安樂，不僅僅是追求個人精神上的享受或所謂超自然力。〈大十二門經序〉說：「明乎匪禪無以統乎無方而不留，匪定無以周乎萬形而不礙，禪定不愆，於神變乎何有也。」這就說得非常明白。習鑿齒致謝安書，稱讚道安法師「無變化技術可以惑常人之耳目」，如果從這裏去理解，就更覺意味深長了。

又佛圖澄的教理以般若爲宗，道安自始就重視《般若經》的研究。他認爲研究般若經典不能單用「考文」、「察句」的方法，而要披開繁複的文句體會它的精神實質（〈道行經序〉）。有了這樣的體會，才不至於把虛豁的眞如或本無當作能生萬有的第一因（《名僧傳抄》〈曇濟傳〉），也才能把第一義諦與世俗諦不一不異、不即不離的義理表現在行動上。〈合放光光讚略解序〉（譯意）說：

「沒有智慧則無往而不生窒礙，終日所言都不合理，所以成爲八萬四千塵勞門。有了智慧則無往而不發生良好的作用，終日所言無不合理，故爲八萬四千波羅蜜。所謂執大淨而萬行正，就是這個道理。」

我們平常所說的「舉足下足皆道場」，或者「頭頭是道」，也不外乎這個道理。那麼，道安雖然處在般若弘傳的初期，而對於般若性空的義理的確是已經有了相當正確的了解了。

戒定慧三學是成佛的梯航，而道安都有卓越的見解；因此他在中國佛教史上，不但是傑出的學者，而且也是「完人」之一。他的一言一行在當時起過典範的作用，也爲後來佛法的弘傳建立了良好的基礎，中國佛教信徒永遠紀念著他。（巨贊）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第三講（摘錄）

道安（312～385），在宗教上是一個虔誠

的信徒；在研究學問上也很篤實；他的知識面廣，對玄學也有相當的造詣。但是他不像支道林那樣，與名士們混在一起，走淸談的路子；也不像竺法汰那樣，逢迎權臣貴族，奔走於權貴之門；更不像支敏度那樣，把學問當成兒戲，隨便立宗。道安是作風踏實，爲著尋求他心目中的眞理而孜孜不倦的學者。出家以後，師事佛圖澄，與他同學的有法汰、法雅等知名之士十餘人。佛圖澄屬於神異一類的人物。《高僧傳》說他本姓帛，可能是西域人。他來中國，就以他的法術得到後趙以野蠻著稱的石勒及其後代石虎的信仰，很受尊敬。同時又以他的佛學知識吸引了當時的一些佛學家。道安對他是「服膺終身」的，跟隨他可能是確有所收獲。

道安的學術活動，大致可分這樣幾個階段：

⑴石趙遷都於河南的鄴，佛圖澄隨之到鄴。道安不久也入鄴師事佛圖澄，直至澄死（348）。

⑵佛圖澄死後的十五年內（349～364），道安在河北、山西等地山居，研究禪觀之學。所用的本子，是安世高傳來的譯本，如《大十二門經》、《修行道地經》、《陰持入經》，並爲這些經寫了序和註。這也可能是受到佛圖澄的「法術出於禪定」的影響。這時般若正在流行，他也很留心般若，就在這時他找到了竺法護譯的《光讚》的殘本一品。

⑶公元364年以後，石趙王朝覆滅，道安離開北方，南下到襄陽，在這裏住了十五年（365～379），專門講習般若。他在寫的經序中說，每年要講《放光》兩次，想來每講一次都是有所提高的。

⑷此後，苻堅南下，他被劫入關中。這個時期，他仍然繼續講述般若諸經。

道安對般若學的硏究，相當踏實。他不僅精通《道行》，而且還以《放光》解釋《道行》，對兩者作了對比的研究，著有《集異註》（此註已不存）。〈道行經序〉就是爲《集異註》而作的。由於他輾轉找到《光讚》的殘本，後來在襄陽又拿它與《放光》作了比較的研究，著有《合放光光讚隨略解》，此書已佚，今只存序文。他到關中以後，仍繼續研究《放光》。在其晚年，還找到了《放光》的梵本，請關中當時的譯師曇摩蜱和傳語者佛護作了校譯。原譯與梵本吻合者不再重出，有遺漏、誤譯之處，則重譯補充訂正。這屬於摘譯的性質，共計得出有關的材料四卷，加上篇幅較長的附卷，共有五卷，書名《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》，書已散失，僅存其序。大藏經裏有同名的著作，卷數與譯者皆同，但內容不是，看來是小品《道行》的不全的異譯。經錄上對此無說明，來源不詳。總的說來，道安的後半生專心於般若，力求得其實在。他之所以很早就反對「格義」一類的作法，不是沒有原因的。

他對般若的看法，還有一個宗旨，即所謂「性空宗」。道安治學很紮實，根基比較深，內容也相當豐富。但他的觀點見於他所著的諸序中，比較散漫，不容易找出他學說的主要線索來。他的弟子僧叡在〈大品經序〉裏，對道安的主張，作了扼要的敍述。僧叡在羅什門下，是實際參與羅什翻譯《大品經》工作的，特別在參訂譯文上出過很大的力。他理解般若的思想比較全面，因而他對道安的評價也應該是切合實際的。在這篇序文中，他稱道其師是「標玄旨於性空」，「亹亹之功，思過其半」，即是說，大致是符合新譯的般若思想的。後人傳說道安作過《性空論》，可能是敍述自己的宗旨的；又說他作過《實相義》，可能是解釋性空的，但這兩種書都失傳了。因此，從僧叡的序中來理解，就更覺得有必要。

僧叡在〈大品經序〉中概括般若的基本內容說：「功托有無，度名所以立，照本靜末，慧目以之生。」（原名「般若波羅蜜」，意譯「智度」）僧叡這句話的意思是「度」，這一名字所以成立，是把作用寄托在「有無」上；「慧」這個名字所以產生，是因爲照「本」而使「末」寂靜。這些說法，還是沿用「本無」

這一概念以「本末」、「有無」來說。「本無」也就是「自性空」(自性是「本」,空是「無」),現在對它的理解,不是片面的看成是絕對的無,而是合本末而爲「性」,托有無而爲「空」,統一「照本靜末」與「功托有無」,這就是「本無」、「性空」。——僧叡所理解的般若性空實質就是如此。道安的性空說和這差不多。由此,曇濟《六家七宗論》中說道安是「本無宗」的代表。後來吉藏《中觀論疏》,更淸楚地解釋道安的「本無宗」說,「夫人之所滯,滯在末有,若宅心本無,則異想便息」。這是說,人之所以有執,在於執著「末有」,若把心放在「本無」上,那麼,執著「末有」的「異想」就平息了。這也是「照本靜末」的意思。

僧叡又進一步明確指出道安「本無宗」的出發點和歸宿點在於「以不住爲始,以無得爲終,假號照其眞,應行顯其明」。就是從不住著假名開始,以自性無所得爲終,借用名言來理解眞實,而在各種行中顯示出智慧,即到處把般若體現出來。這是肯定了,必須承認假名,甚至各種「行」的作用,並且在實際中加以運用。接著,僧叡又進一步闡明要把目的與達到目的的方法結合起來說:「無生冲其用,功德旌其深,大明要終以驗始,漚和即始以悟終。」意思是說,緣起(無生)涵蓄著般若的運用,成就(功德)表示般若的深度。根本智(大明)是要得到的最後結果,但必須一開始就得提出來實行;方便(漚和)從一開頭就要用,但它是爲了達到最後的目的。

從以上僧叡的幾段話中,他已將般若性空的基本精神,做了完整的、扼要地敍述。

現在,我們根據僧叡對般若學說的敍述,再看道安在幾篇序中所表現的思想,就可以看出他們的基本精神是一致的。道安在〈合放光光讚隨略解序〉中說:「諸五陰至薩雲若(即「一切智」),則是菩薩來往所現法慧,可道之道也;諸一相無相,則是菩薩來往所現眞慧,明乎常道也。」「可道之道」與「常道」,二者同謂之智。法慧(可道之道)是觀照,從「五蘊」起到「薩雲若」(共一百八法,這是「事數」上的分法),都是「可道之道」所現;其觀照「一相」、「無相」(常道)則是菩薩的眞慧,此二者不可相離,同謂之般若。因此,道安的性空說是全面的,符合般若的實際的。

此外,道安的思想,在前一段是與禪數之學有相通之處的。所以他在〈道行經序〉中說:「千行萬定,莫不以成。」千行萬定不出乎止觀二行(禪、智),這都借助般若而成就。以止觀貫通諸行,又以諸行聯繫般若,這也就是僧叡所說的「應行顯明」的意思。

道安在經序中表現的思想內容相當豐富,這裏只能主要的介紹一點。

另外,他對佛經的翻譯和經錄方面也是有貢獻的。

道安對翻譯的研究與他對般若的研究有關。當時的譯文拙劣,常有費解之處,他反對用「格義」的機械辦法,本人又不懂梵文,只好用異譯來對照(即「合本」,亦即後來的「會譯」),以不同的譯本異文,互相參照補充。做對照工作,必須會碰到「文質」的問題。「文」是修飾,在翻譯時修辭力求與漢文接近,如採用《老》、《莊》、《論語》等中的術語來表示佛學的概念,使其易於被人接受。「質」就是樸質,在翻譯上忠於原本,採取直譯的方法,與漢文就有一些距離,比較艱澀難讀。其次,與文質有關的另一問題,就是詳略問題。有時要保持原文的面貌,叫做「具」;有時爲了使文字簡潔有所删削,叫做「缺」。——當時在翻譯上所碰到的這些問題,道安都加以評比,指出譯法上的得失。(中略)

由於他要完成對般若的研究,叫曇蜱集譯了《摩訶鉢羅若波羅蜜經鈔》,同時在鈔的序文中,他對翻譯工作提出了著名的「五失本,三不易」的總結性的說法。(中略)

道安的另一個貢獻,是在經錄方面。他在襄陽期間,就注意搜求當時流行的譯典,即使

出自很遠的涼土一帶（甘肅河西走廊）的《光讚》、《漸備經》（華嚴《十地經》舊譯），也輾轉找到了。至於流行在江東一帶的更不用說了。大約在寧康二年（374），他就著手整理和編纂經籍目錄。當時他所見到的經籍相當雜亂：其中有「有譯」的，即有明確的譯人、譯時的；也有「失源」的，即沒有譯人、譯時可考的；其中有的是整部，有的則是零碎的抄出，並且還夾雜一些可疑的東西；因此，需要加以整理編出目錄來。道安在所編的經錄說明中曾說：「此土衆經，出不一時，自孝靈（後漢）光和以來，迄今晉・寧康二年，近二百載，値殘出殘，値全出全，非是一人，難卒綜理，爲之錄一卷。」由此可知他著手這一工作，是從寧康二年開始，但完成它却是更晚的事了。例如，《光讚》在太元元年（376）才搜集來襄陽，其他如關中（陝西）、涼土等所出的經籍，則是他被苻秦擄去以後才見到，而都載入了他的經錄，可見其錄完成之時是很晚的了。

他的經錄通稱爲《綜理衆經目錄》。這是後人依其說明中提到的「難卒綜理，爲之錄一卷」的說法而給它取的名字。原來的題名如何，不詳。目錄原本，也早已佚失。但梁・僧祐作《出三藏記集》時是見到這一目錄的。《出三藏記集》，爲現存最古的經錄，它分四部份，第二部份經錄本文，即在道安錄的基礎上補充擴大而成，道安錄的內容全部吸收在內。因此推斷，道安的經錄原本由七部份構成。（下略）

◉附二：〈道安簡介〉（摘錄自石峻等編《中國佛教思想資料選編》第一卷）

道安一生最主要的佛教活動和佛教思想是：

㈠組織翻譯、整理和介紹佛教經典：道安晚年在長安主持譯經十部一八七卷，百餘萬言。他還注經作序，據史書記載共有著作約六十多種，其中佚失約四十種，現存二十多種。僧祐《出三藏記集》〈道安傳〉：「安（中略）序致淵富，妙盡玄旨，條貫旣序，文理會通，經義克明，自安始也。」他所作的經序，對於闡明經義也有很大作用。此外，道安還纂輯了我國第一部佛經目錄。道安這部經錄雖然還比較簡略，但由於他對當時流傳的佛經能嚴別眞僞、分門別類，標明年代和譯者，給後人繼續整理經錄帶來極大的方便。僧祐編輯的《出三藏記集》中經錄部份，就是在道安經錄基礎上補充而成的。它在我國目錄學史上也是有一定貢獻的。

㈡宣法傳教，培養弟子，擴大佛教地盤：道安認爲：「教化之體，宜令廣布。」（《高僧傳》〈釋道安傳〉）他在華北和襄陽時都有弟子僧衆數百人，是當時我國最龐大的僧團。弟子中有繼道安之後的佛教領袖慧遠等。道安爲適應晉王朝南下的需要，注意擴大佛教在南方的據點，東至揚州，西至四川，南至長沙，長江流域都有他的弟子，這對佛教勢力由北向南推移，由黃河流域擴大到長江流域，起了重大的作用，在我國佛教史上佔有重要的一頁。

㈢開創本無宗：道安是我國開始在佛學上創立學派的第一批佛教學者中最重要的代表。他對從印度傳入的佛教各派思想是兼收並容的，其中對般若學研究最爲用力，其次是對禪學的研究，從漢到晉，印度佛教傳入我國主要是禪學和般若學體系，而道安是當時這兩系的集大成者。他初步融合了這兩系的思想，創立了本無宗。

道安宣傳的般若學是對《般若經》的根本原理——「空」的含義的闡發。當時我國的佛教學者基本上是用魏晉玄學的觀點去理解、注釋和說明般若學的。道安也是用「玄」解「佛」，用玄學唯心主義哲學家王弼、何晏的貴無說去迎接和宣揚般若學的。他也主張「無在元化之前，空爲衆形之始，故謂本無」（《名僧傳》〈曇濟傳〉引《七宗論》）。這個「無」、「空」就是事物的本體，宇宙的最後本源。道安正是由於把般若學思想解釋爲玄學家的「

以無爲本」的思想，而被稱爲「本無」宗的。

道安的禪學是「般若」智慧的具體運用，他認爲人只有通過禪法的修鍊，才能眞正體會和得到般若，達到佛教嚮往的境界。禪法的主要內容是「執寂以御有，崇本以動末」（〈安般注序〉，《出三藏記集》卷六）。道安認爲：「人之所滯，滯在末（末）有，苟宅心本無，則斯累豁矣。」即主張人心去掉異想，空掉外物，直接體會「本無」，和「本無」合一。在道安之前，玄學家王弼從「以無爲本」的思想出發，也認爲指導人生的原則是「反本」。十分明顯，道安的禪學在一定程度上也是受到王弼「反本」思想的影響的。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十五；《高僧傳》卷五；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《中國佛教史論集》四、《佛教人物史話》（《現代佛教學術叢刊》⑬、⑭）；任繼愈編《中國佛教史》第二冊；方立天《中國佛教研究》；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教通史》第一冊；宇井伯壽《釋道安研究》；橫超慧日《中國佛教の研究》。

道安❷

㈠**南北朝僧**：馮翊（陝西省）胡城人，俗姓姚。早年有出塵之志。後隱居太白山，鑽研經論，旁學子、史。剃髮受具後，專究《涅槃經》、《大智度論》。常住大陟岵寺，弘通於渭濱之地。講學之餘，以弘法爲己任，京師士子皆附其清塵，北周武帝亦欽其高風，勅住大中興寺。

其後，武帝採信張賓、衛元嵩之說，不喜佛教，企圖揚道貶佛。天和四年（569），帝欲決儒、佛、道三教之優劣廢立，遂命甄鸞著書論佛、道二教之先後同異，鸞乃著《笑道論》三卷，破擊道教。帝不悅，乃當殿焚燒之。道安慨然，乃著《二教論》，細評二教之優劣，並破斥道教。

建德三年（574），武帝下令禁止佛教，同時禁止道教。此次雖二教並禁，而帝意在於滅佛。時，帝下令別設「通道觀」，挑選兩教有德者一二〇人，任通道觀學士。道安亦爲其中之一，然不應辟命，而潛逃山林。其寂年、享壽均不詳。

師之著作，除《二教論》外，尚有《訓門人遺誡》等。弟子有慧影、寶貴等人。慧影著有《大智度論疏》二十四卷，爲《大智度論》之唯一註釋。

㈡**民國僧（1907～1977）**：湖南祁陽人。俗姓傅。二十歲出家於衡陽佛國寺，受具足戒於衡陽大羅漢寺。1929年入南嶽龍池岩苦修，1931年入南嶽佛學研究所研究佛學。後曾在桂林、南寧、柳州等地講經弘法。抗日期間，曾組織佛教救護隊參與抗戰行列。且曾出任南嶽首利祝聖寺住持等職。

1953年渡海來台。1957年在台北創建松山寺。其後除賡續其弘法事業之外，先後曾創辦慈航中學、發行《獅子吼月刊》、接辦台灣印經處。對文化、教育事業，甚爲費心費力。其重要職務，除上述者外，且曾出任善導寺住持、中國佛教會常務理事、中國文化學院教授等職。著述方面，有《中國大藏經翻譯刻印史》、《中觀史論及其哲學》、《二力室文集》等書。

道忠（1653～1744）

日本臨濟宗僧，爲一著作等身之佛教學者。道號無著，別號葆雨堂、照冰堂。但馬國（兵庫縣）養父郡竹野村人，俗姓熊田。萬治二年（1659），謁京都妙心寺龍華院伊曇。寬文元年（1661），依止竺印祖門，並獲命名爲道忠。其後參學於紀伊國（和歌山縣）吹上寺、越前國（福井縣）大安寺、尾張國（愛知縣）白林寺、美濃國（岐阜縣）梅龍寺，及太秦等覺院等地。延寶五年（1677），任妙心寺首座，同年九月，駐錫龍華院。其後，於寶永四年（1707）、正德四年（1714）、享保六年（1721），先後三次住持妙心寺。

享保七年，師退休於龍華院，埋首著述。著述內容，包含禪門要典之註釋，清規法式之

整理，以及禪語、史傳考證、俗語之探究，及詩文、雜篇等，共計三七四種，九一一卷。延享元年（1744）十二月示寂。享年九十二。法嗣有淨因道淸、枝月宗壽、西河宗軾、岐同希楊等四人。主要著作有《禪林象器箋》二十卷、《葛藤語箋》十卷、《小叢林略淸規》三卷、《百丈淸規左觽》二十一卷、《虛堂錄犂耕》三十卷、《正法山誌》十卷、《葆雨堂虛凝集》二十卷、《正法眼藏僭評》一卷等。

〔參考資料〕《續禪林僧寶傳》卷中；《近古禪林叢談》；《近世禪林言行錄》。

道忞（1596～1674）

明末淸初臨濟宗楊岐派僧。字木陳，號山翁、夢隱。廣東潮陽人，俗姓林。初習儒學，後讀《金剛經》、《法華經》、《大慧語錄》等佛典，乃立志出家，遂依廬山開先寺若昧智明剃髮。後因父母執意，還俗成婚，舉一子。二十七歲，再投智明剃髮，依憨山德淸受具足戒。後遊歷諸方，嗣法於四明山天童寺密雲圓悟。

明・崇禎十五年（1642），圓悟示寂，師繼之掌天童寺。淸・順治三年（1646），退居慈谿五磊山。其後歷住越州（浙江）雲門寺、台州（浙江）廣潤寺、越州大能仁禪寺、湖州（浙江）道場山護聖萬壽寺、靑州（山東）法慶寺。十四年，再返天童山。十六年，奉召入宮爲淸世祖說法，甚受賞識，賜號「弘覺禪師」，晚年隱居於會稽化鹿山。康熙十三年（1674）六月二十七日示寂，享年七十九。塔於平陽黃龍峯下。著作有《弘覺禪師語錄》二十卷、《弘覺忞禪師北遊集》六卷、《弘覺忞禪師奏對錄》、《山翁忞禪師隨年自譜》及詩文集等。

◉附：道忞〈奏對機緣〉（摘錄自《昭代叢書》）

上（淸世祖）攜學士王熙、馮溥、曹本榮，狀元孫承恩、徐元文至方丈，賜坐。上命學士問：「老和尙來自天童，如何是天童得力句？」師云：「奉皇上勅書特特到此。」問：「如何是正法眼藏？」師豎拳云：「突出難辨。」又問：「如何是觀自在？」師鼓掌云：「還聞麼？」復問：「大學之道在明明德。朱子云，明，明之也。如何是明之底道理？」師云：「問取朱文公去。」學士無語。（中略）

上云：「老和尙因甚機緣悟道？」師云：「長疑產難因緣，後來有個會處。」（中略）

又問：「發心參禪即是善，如何又說不思善，不思惡？既善惡都不思，當何處著力？」師云：「善惡總從心生，心若不生，善惡何著？」上沉吟，師震威一喝。（中略）

上問：「如何是悟後底事？」師云：「待皇上悟後即知。」學士進云：「悟即不問。」師云：「問即不悟。」上首肯。（中略）

上問：「參禪悟後，人還有喜怒哀樂也無？」師云：「逆之則怒，順之則歡。」上欣然。復云：「大都此事甚難。」師云：「也不難。不見龐公云：『難難！千石油麻樹上攤。』龐婆云：『易易！百草頭上祖師意。』靈照云：『也不難，也不易，飢來喫飯困來睡。』」上云：「卻是靈照超過龐公。」師云：「非父不生其子。」（中略）

上隨問：「向上一路，千聖不傳，如何是不傳底事？」師良久，問上云：「陛下會麼？」上云：「不會。」師云：「只者不會底是個甚麼，是何境界，作何體段？皇上但恁麼翻覆自看，看來看去，忽若桶子底脫，自然了辦。」上云：「求老和尙更下一語看。」師云：「無毛鐵鷂過新羅。」上又問：「如何做工夫始得與此事相應？」茆溪進云：「皇上當謝絕諸緣，閉門靜坐，飢來喫飯，困來打眠，如大死人相似，始得。」師云：「此語在我禪和家即得，皇上日應萬機，若一日稍不勵精，則諸務叢脞矣。」上云：「畢竟如何用心即得？」師云：「先德有言，但能於心無事，於事無心，則虛而靈，寂而妙。皇上但遇大小事務，不妨隨時支應，事後返觀，向來酬應底畢竟從甚麼處起，從甚麼處滅，刻刻提撕，念念不捨，自

然打成一片，事事無礙。」上云：「恐有間斷時如何？」師云：「參禪無別訣，只要生死切。皇上果生死切時，如孝子喪卻父母，即欲不哀痛，不可得也。」上云：「生死心切誠如老和尚所說，但見聞覺知昔人所訶，今欲用心參禪，未免落他見聞覺知。」師云：「譬如大火聚，觸之即燎人，然道火何曾燒卻口？不見古人道：『即此見聞非見聞，無餘聲色可呈君，個中若了全無事，體用何妨分不分。』」

上云：「參禪悟道後，還入輪迴麼？」師云：「唯悟明生死底人，正可入他輪迴。譬如皇上尊居黃閣，忞與羣臣何由得望恩光？皇上唯屈尊就卑，故忞等乃得共天語聞法要。所以八地菩薩當證眞之後，如夢斯覺。上無佛道可成，下無衆生可度，即欲入般涅槃，十方諸佛同聲勸請：『善男子！爾雖證此法門，然而衆生沒在諸苦，我諸佛等，不以證此便爲究竟。不妨示如幻之法門，覺如夢之衆生，從此起大功行，較前所修日劫相倍焉。』」

上復問：「老、莊悟處，與佛祖爲同爲別？」師云：「此中大有淆譌。佛祖明心見性，老、莊所說，未免心外有法，所以古人判他爲無因，濫同外道。」上云：「孔、孟之學又且如何？」師云：「中庸說心性，而歸之天命，與老、莊所見大段皆同。然佛祖隨機示現，或爲外道，或爲天人。遠公有言，諸王君子，不知爲誰。如陛下身爲帝王，乾乾留心此道，即不可以帝王定陛下品位也。非但帝王，即如來示現成佛，亦是脫珍御服，著敝垢衣，佛亦不住佛位也。」（中略）

上攜兩學士至方丈，命學士王熙問：「如何是三界唯心，萬法唯識？」師云：「一字兩頭垂。」上問：「三教歸一，一歸何處？」師云：「大家在者裏。」學士復問：「善知識既是佛祖兒孫，因甚卻要殺佛殺祖？」師云：「有了你沒了我，有了我沒了你。」上以手指點云：「中庸道天命之謂性，作麼生是性？」師云：「不離。」

〔參考資料〕《新續高僧傳》卷二十二；《大清三藏聖教目錄》卷五；《續指月錄》卷十九；《五燈全書》卷六十六；《五燈會元續略》卷八；陳垣《清初僧諍記》、〈湯若望與木陳忞〉；郭朋《明清佛教》第四章。

道林（741～824）

唐代牛頭宗僧，俗稱鳥窠禪師。杭州富陽人，一說福州福淸人。俗姓潘（或說翁）。誕時異香光明滿室，因名香光。九歲出家，二十一歲於荊州果願寺受具足戒。後赴長安，師事西明寺復禮，學《華嚴經》、《大乘起信論》等書。大曆三年（768），徑山道欽奉勅入京，師往謁之，契悟心要。

其後南歸，入錢塘孤山永福寺。寺有辟支佛塔，時道俗共爲法會。師振錫而入，靈隱寺韜光乃問曰：「此之法會何以作聲？」師曰：「無聲誰知是會。」後入秦望山，見長松枝葉繁茂盤屈如蓋，遂棲止其上，故時人謂之鳥窠禪師；其側有鵲棨巢，故人亦稱鵲巢和尚。

元和年間（806～820），白居易出任杭州太守，聞師棲止巢上，乃前視而問曰：「師住處甚險？」師曰：「太守危險尤甚。」白曰：「弟子位鎭山河，何險之有？」師曰：「薪火相交，識性不停，得非險乎？」白又問：「佛法大意如何？」師答：「諸惡莫作，衆善奉行。」白言：「三歲孩兒也解恁麼道。」師曰：「三歲孩兒雖道得，八十翁翁行不得。」白氏歎服，數從問道。長慶四年示寂，世壽八十四。勅謚「圓修禪師」。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷四；《隆興佛教編年通論》卷二十三。

道信（580～651）

我國禪宗第四祖。蘄州（湖北省）廣濟縣人，俗姓司馬。幼慕空門而出家。隋・開皇十二年（592）入皖公山，謁僧璨，言下大悟，奉侍九年（一說十年，或說十二年），得僧璨付法授衣。大業十三年（617），率徒衆至吉州廬陵，遇羣盜圍城七旬，時泉井枯涸，衆皆

憂懼。師乃勸城中道俗齊念「摩訶般若」，時賊遙望城中似有神兵守之，相謂曰：「城內必有異人，不可攻也！」遂解圍而去。後師欲往衡岳，路過江州，道俗請留，住於廬山大林寺。唐．武德七年（624）歸蘄州，住破頭山（後名爲雙峯山），大振法道，學侶雲集。一日往黃梅縣，途逢一骨相奇秀之小兒，乃請其父母准其出家。此小兒即其後之五祖弘忍。

貞觀十七年（643），太宗聞師之道風，三詔促入京，師上表辭謝不就。帝第四度遣使，命曰：「如再不起，即取首來。」使者至山諭其旨，師乃伸頸待刃，神色儼然，使者不得已，乃還京入奏，帝愈加歎慕。永徽二年（651）閏九月四日（一說同二十四日，或說永徽元年），垂誡門人，安坐而寂，年七十二。建塔於東山黃梅寺，中書令杜正倫爲撰碑文。大曆（766～779）年中，代宗勅諡「大醫禪師」，塔曰慈雲。門人有弘忍、法融等人。著有《菩薩戒法》、《入道安心要方便門》等。

◉附一：印順〈道信與入道方便〉（摘錄自《中國禪宗史》第二章第二節）

禪宗四祖道信，在中國禪宗史上，是值得重視的，承先啓後的關鍵人物。達摩禪進入南方，而推向一新境界的，正是道信。他的事蹟、禪學，應給以特別的注意！（中略）

達摩以來的諸大禪師，大都「不出文記」。留傳下來的，或是門人的記錄或集錄，也有別人所作而誤傳的。道信在雙峯弘禪，也傳有這樣的作品，如《楞伽師資記》說（大正85．1286c）：「信禪師再敞禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制入道安心要方便門，爲有緣根熟者說。我此法要，依楞伽經諸佛心第一；又依文殊說般若經一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。」（中略）

道信以《文殊說般若經》爲心要，也與神秀所說相合，如《楞伽師資記》說（大正85．1290a）：「則天大聖皇后問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蘄州東山法門。問：依何典誥？答曰：依文殊說般若經一行三昧。」

《楞伽師資記》所傳的《入道安心要方便門》，代表了道信的禪門，是確實的、難得的珍貴資料！道信當時弘開的禪門，在上面所引的文句中，就顯出了道信禪法的三大特色：

⑴戒與禪合一：（中略）依《楞伽師資記》所說，道信有《菩薩戒法》，又有《入道安心要方便門》。道信的《菩薩戒法》，雖沒有傳下來，內容不明；但道信的禪門，有戒有禪，是確實的。弘忍門下的禪風，禪與菩薩戒相合，原來是稟承道信（七世紀前半）的門風。這點，極關重要！不明白這一點，柳田聖山（撰《初期禪宗史書之研究》）才重視八世紀的「江陽禪律互傳」，而想像《壇經》的「無相戒」爲牛頭六祖所說，不知道這正是道信以來的禪風。

達摩禪與頭陀行相結合。頭陀行本爲辟支佛行，是出家人的，而且是人間比丘——過著集體生活者所不取的。頭陀行的禪，不容易廣大的弘通。道信使禪與菩薩戒行相聯合，才能爲道俗所共修。說到菩薩戒，南朝非常的流行。梁武帝與隋煬帝（那時是晉王），都曾受菩薩戒。智顗作《菩薩戒義疏》，說傳戒儀式，當時有六本：「㈠梵網本，㈡地持本，㈢高昌本，㈣瓔珞本，㈤新撰本，㈥制旨本。」地持本、高昌本、瓔珞本流傳於北地。新撰本（南方新撰，也用梵網十重戒）及（梁武帝審定的）制旨本，是南朝所通行的。智顗取傳爲鳩摩羅什所譯的梵網本。道信的《菩薩戒法》，雖沒有明文可考，然從南能北秀的戒法，以自性清淨佛性爲菩薩戒體而論，可以想見爲梵網戒本。道信的戒禪合一，是受到了南方，極可能是天台學的影響。

⑵《楞伽》與《般若》合一：近代學者每以爲：達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心。因而有人說：禪有古禪與今禪的分別，楞伽禪與般若禪的分別。達摩與慧能的對立看法，是不對的。依道信的《入道安心

要方便門》，可以徹底消除這一類誤會。達摩以四卷《楞伽經》印心，當然是確實的，達摩門下曾有「楞伽師」（胡適稱之爲「楞伽宗」）的系統。然據《續僧傳》所說：「摩法虛宗，玄旨幽賾。」「達摩禪師傳之南北，忘言忘念，無得正觀爲宗。」達摩禪從南朝而到北方，與般若法門原有風格上的共同。到了道信，遊學南方，更深受南方般若學的影響。在吉州時，早已教人誦念「摩訶般若波羅蜜」了。等到在雙峯開法，就將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」融合起來，制爲《入道安心要方便門》，而成爲《楞伽》與《般若》統一了的禪門。

般若法門的「一切皆空」，天台學者說得好：或見其爲空，或即空而見不空，或見即空即不空，非空非不空。換言之，《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解爲不空的；這就是在一切不可得的寂滅中，直覺爲不可思議的眞性（或心性）。大乘佛教從性空而移入眞常妙有，就是在這一意趣下演進的。達摩以《楞伽》印心，而有《般若》虛宗的風格；道信的《楞伽》與《般若》相融合，都是悟解般若爲即空的妙有，而不覺得與《楞伽》如來藏性有任何差別的。

道信遊學南方，深受「摩訶般若波羅蜜」法門的薰陶，終於引用《文殊說般若經》爲「安心方便」。《文殊說般若經》，共有三譯，道信所用的，是梁·曼陀羅仙（503～？）所譯的，名《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》二卷。這部屬於般若部的經典，含有明顯的如來藏說。（中略）道信的時代，《楞伽》與《文殊般若》，早有融合的傾向。道信這才依《楞伽經》及《文殊說般若經》，成立「入道安心要方便」的禪門。可以說，「楞伽經諸佛心第一」，是達摩禪的舊傳承；「文殊說般若經一行三昧」，爲適應時機的新綜合。在禪者的悟境，這兩部經是沒有不同的（方便不同），但「摩訶般若波羅蜜」，在達摩禪的傳承中，越來越重要了。

⑶念佛與成佛合一：「念佛」是大乘經的重要法門。在中國，自廬山慧遠結社念佛以來，稱念阿彌陀佛，成爲最平易通俗的佛教。達摩禪凝住壁觀，聖凡一如，原與念佛的方便不同。道信引用了一行三昧，一行三昧是念佛三昧之一。「念佛心是佛，妄念是凡夫」：息一切妄念而專於念佛，心心相續，念佛心就是佛。道信的「入道安心方便」，是這樣的方便。依念佛而成佛，雙峯禪門才能極深而又能普及。從弘忍門下的念佛禪中，可以充分的明白出來。

◉附二：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

據《道信傳》記載，他七歲出家。十二歲那年，靠近他住的寺院「有二僧，莫知何來，入舒州（今安徽太湖縣一帶）皖公山，靜修禪業」，他就隨之學禪十年。以後有一師去了廣東羅浮山。道信也往江州廬山大林寺，後又到了湖北黃梅雙峯山。後人據此認爲道信所遇二僧就是慧可與僧璨。並說去羅浮的是僧璨，他在羅浮住了三年仍回到皖公山，即死於其地，人們爲他立墓，房琯撰有碑文。——這些說法都出自禪宗的另一著作《寶林傳》卷八。但碑文簡略，沒有什麼具體事實。《楞伽師資記》中也只說僧璨「蕭然靜坐，不出文記」，與《法沖傳》記載相似，其他情況就不詳了。後來《景德傳燈錄》卷三十中，載有僧璨所著的《信心銘》，當然是不足信的。

《楞伽師資記》裏說，道信「再敞禪門，宇內流布」。好像楞伽師的禪法傳承曾經中衰，由於道信的努力，始再度流傳。他著有《菩薩戒本》、《入道安心要方便法門》二書（現均不存）。《師資記》中敍述他的禪法很多，恐即引自後一部著作。道信在廬山大林寺住了十年，此寺是三論宗興皇法朗的弟子智鍇所創建，智鍇曾向天台問過止觀，因此，道信的禪法，可能通過智鍇而受到多方面的影響。從《師資記》的記載，也可看出他的禪法已經在楞

伽師說基礎上出現了許多變化。

道信禪法的變化，也與他提倡的修行方法有關。最初的楞伽師修頭陀行，遵守一種嚴格的戒律，頭陀行共有十二種戒，其中特別規定不許在一地久居，以免發生留戀，所以他們是住無定處的。儘管他們也都隨方傳授，卻不能形成一種團體。但是，到了道信就改變了這一情況，他先在大林寺住的時間相當長，後又在黃梅雙林寺定居了三十年，並且「聚徒五百人」，這就與原先的楞伽師完全不同了。此外，再從他著有大乘戒本的著作看，他一面教禪，還一面傳戒，這又類似北方禪師如天台慧思等人的作法，——慧思講梵網戒——道信也採取了。與此同時，佛教中還有一些新興的教派，都以接近羣衆為目的，對於教理力求簡化，解釋也很自由，甚至曲解原來的思想以便於宣傳，如「三階教」就是一例。它主張「普法」、「普敬」，對待佛家的各種教派一律平等，對學法的人一樣尊敬，這就使他們更與羣衆接近了。此外，「淨土教」等也是如此，廣泛地容納各派說法沒有什麼排他的獨特性。這類新興派別的方向，當然很有影響於楞伽師的轉變，所以，楞伽師有很多說法是和他們接近的。但是，楞伽師仍然信奉《楞伽經》，他們還特別指出要依《經》「佛語、心第一」來重視「心」。事實上，四卷本《楞伽經》只是用「一切佛語心第一」作為品名，而且這個「心」字，意思同於「樞要」、「中心」，即是說佛教中的重要意義在《楞伽經》中都已具備了，並非指人心之心。但楞伽師望文生義地曲解這一含義，却要求人們專向內心用功夫。此外，道信還吸收了《楞伽》以外的當時比較流行的《無盡意經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》、《般若經》等的思想，並說「念心」就是「念佛」，把念佛法門也組織到他們的思想體系中去了。至於具體地說到修止觀的方法，就更與天台宗相似了。

道信提倡的這些使得他們的學說和修行都有改變，對後來楞伽師說的發展，有相當的影響。

道信住在雙峯山的時間那樣長，徒衆那樣多，在史傳中卻看不到有什麼官僚豪門的支持，而是用自給自足的方法解決生活問題，這與當時居於城市依賴權貴的佛徒是不同的。這一點，自然和當時的社會情況有關係。自南北朝以來，中間雖然經過隋代的統一，但至唐初，社會還是不很安定。唐初仍沿用前代的均田制，每成丁受田百畝（其中永業田二十畝、口分田八十畝）。但事實上，可耕地不夠分配，因此法律上允許人們開荒。這樣，一般民衆可以藉口出家，自己去找地耕種，同時還可避免賦役的負擔。佛教也就藉此來號召門徒。道信在雙峯山所提倡的自耕自給是當時經濟狀況允許的，也是適應了當時社會經濟發展要求的。這事在關於他的傳記（敦煌卷子《傳法寶記》中也可以看到「……教誡門人，努力勤坐為根本」。如何保證生活呢？「能作三五年，得一口食療飢瘡，即閉門坐」。「作」指勞作，主要指務農而言。肚子餓了是一種病，稱為「飢瘡」，喫就可以治療它。而且只有在這個基礎上才能「閉門坐」。「莫讀經，莫共人語，能如此，久久堪用」。

這種情況也可以聯繫「末法」思想去理解。原來北周破滅佛教相當徹底，慧可、僧璨之到舒州來，就是被迫而逃走的。他們的親身經歷，自然會構成「末法」的思想。這種思想在禪師中有，在三階教、淨土教中也有。他們認為末法就是當時的「五濁惡世」，不可久居，不得不遷居他世。從這一普遍的思想看來，道信的團體很強調逃避現實的意義，也是對北周破滅佛教後必然會有的一種反應。因此，他們不求與外界往來。據說，道信後來的名聲越來越大，隨他學習的人很多，唐太宗在貞觀年中曾三度召他去長安，想軟化他，但是他堅決不去。甚至威脅說要殺他的頭，他還是拒不應命，終於老死在雙峯。

上述的一些情況，只是根據後人的記載，至於實際如何，還不大清楚。不過以後禪宗的

發展，肯定是由此開端發生了很大的變化，他們有些特點在這一時期即已形成了。

道信（580～651）所倡導的禪法，經過他的嫡傳弟子弘忍的努力宣揚，傳播四方，被譽爲「法妙人尊」，博得了「東山法門」的稱號——道信晚年住在黃梅雙峯山（破頭山）的西山，以後弘忍遷到東山，由此得名。事實上，東山法門這一稱號是包括這兩代禪師在內。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十；《景德傳燈錄》卷三；《傳法正宗記》卷六；聖嚴《禪門修證指要》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；伊藤英三《禪思想史體系》。

道宣（596～667）

中國戒律思想史上的重要思想家。南山宗的開祖。原籍吳興（今浙江湖州市），一說師爲丹徒人。俗姓錢。其父在陳朝曾任吏部尚書。師自幼受到家庭教育，九歲便能作賦。因隋朝大興佛教，他十歲時，便捨家從長安日嚴寺慧頵受業，第二年就在日嚴道場落髮。二十歲時，到大禪定寺依智首受具足戒。二十一歲就在智首門下聽受律學。智首是當時新興的律學大家，「鈔疏山積，學徒雲涌」，長安獨步三十餘年。兼弘《地論》和《四分》的靈裕，以及先在關中弘闡《四分律》的洪遵，都率衆預其法筵，聽受講習。道宣在智首門下受教奠定了一生的律學基礎。

道宣在受慧頵和智首的教導以外，還經常跋涉山川去到四方廣泛參學，自稱「居無常師，追千里如咫尺；唯法是務，跨關河如一葦；周遊晉魏，披閱累於初聞；顧步江淮，緣構彰於道聽。遂以立年（三十歲）方尋鉛墨，律儀博要，行事謀猷，圖傳顯於時心，鈔疏開於有識；或注或解，引用寄於前經，時抑時揚，專門在於成務」（見〈關中創立戒壇圖經序〉）。說明他在三十歲以前是用咨廣學，三十歲以後便從事於各項著述。

武德七年（624）。長安日嚴寺廢毀，道宣隨慧頵往新造崇義寺。同年他又往終南山，棲居於仿掌谷修習定慧，時有清泉湧出，因稱爲白泉寺。他在山整修十餘年來的律學心得，於武德九年，撰成《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷（今作十二卷），闡發了他爲律學開宗的見解。貞觀元年（627），撰製《四分律拾毗尼義鈔》三卷（今作六卷）。四年，出外到諸方參學，廣求諸律異傳，曾到魏郡訪問名德法礪律師，請決疑滯（見〈量處輕重儀序〉）。九年，入沁部棉上（今山西沁縣綿上鎮）山中，撰《四分律刪補隨機羯磨》一卷、《疏》二卷，隨後又撰《四分律比丘含注戒本》一卷、《疏》三卷。十一年，在隰州益詞谷撰《量處輕重儀》（一作《釋門亡物輕重儀》）二卷、《尼注戒本》一卷。十六年，仍入終南山居豐德寺，至十九年撰成《比丘尼鈔》三卷（今作六卷）。時玄奘三藏已由西域歸國，他於同年六月被徵召至長安弘福寺譯場任綴文大德，參與譯事。翌年，又返終南山，在豐德寺將所撰《羯磨》一卷增廣爲二卷，又將《疏》二卷增廣爲四卷（今作八卷）。永徽二年（650）九月又增訂《含注戒本》並《疏》。於是他所開啓的南山宗義的五大部疏鈔至此完備。至顯慶二年（656）又撰成《釋門章服儀》一卷。三年六月，他奉勅爲唐京新建的西明寺上座，同年七月迎請玄奘入寺譯經，他也參加譯業。龍朔元年（661）又撰《釋門歸敬儀》一卷。乾封二年（667）二月，他在終南山麓清宮精舍創立戒壇，依他所制的儀規爲諸州沙門二十餘人傳授具戒。同年他撰有《關中創立戒壇圖經》一卷、《律相感通傳》一卷。此外他還撰有《釋門正行懺悔儀》二卷、《教誡新學比丘行護律儀》



道　宣

一卷、《淨心誡觀法》二卷等。

道宣在佛教上的主要成就，即在於他對《四分律》的開宗弘化，以及綜括諸部會通小大的創見。他對於律學的整理，如他所撰《四分律刪繁補闕行事鈔》和《四分律刪補隨機羯磨》兩書就可以顧名思義。所謂「補闕」就是以其他部的文補充《四分》的闕義；所謂「隨機」即是以《四分律》順中土大乘的機緣。如他在《行事鈔》（卷上一）中說：所以隨其樂欲，成立已宗。競采大衆之文，用集一家之典。故有輕重異勢，持犯分塗，有無遞出，廢興互顯，今立《四分》爲本，若行事之時必須用諸部者不可不用。又說（大正40・2c）：「世中持律略有六焉：㈠唯執四分一部，不用外宗；㈡當部缺文，取外引用；㈢當宗有義，文非明了；㈣此部文義具明，而是異宗所廢；㈤兼取五藏，通會律宗；㈥終窮所歸大乘之極。（中略）此鈔所宗，意存第三、第六，餘亦參取得失隨機知時故也。」這說明他以《四分》爲本，並對《四分》有義無文的地方參取諸部律，而最後以大乘爲歸極。同時他所撰的律學著述，則自稱是「包異部誠文，括衆經隨說，及西土聖賢所遺，此方先德文紀，搜駁同異，並皆窮核；長見必錄，以輔博知，濫述必剪，用成通意」的。道宣這一綜攬諸說成一家言的學風，曾受到當時佛教界的廣泛推重。但同時也有少數學者不同意他的見解，如東塔懷素批評說（大正40・511b）：「題云刪補隨機羯磨，斯有近棄自部之正文，遠取他宗之旁義，教門既其雜亂，指事屢有乖違。」（懷素〈僧羯磨序〉）這是代表另一部份學人認爲道宣的著述是淆亂了《四分律》的本質而有所指摘的意見。雖然如此，道宣的學說在當時已風靡全佛教界，乃至從那時以來的中土律學家，差不多都以他的著述爲圭臬；對於《行事鈔》的解記之作，在唐宋兩代就已多至六十多家。其影響之大可以想見。道宣以《四分律》會歸大乘的主要論據，即爲心識戒體說。他認爲「戒是警意之緣也，……欲了妄情，須知妄業，故作法受，還熏妄心，於本善識，成善種子，此戒體也。由有本種熏心，故力有常，能牽後習起功用故，於諸過境，能憶、能持、能防、隨心動用還熏本識，如是輾轉能淨妄源。」（見《四分律刪補隨機羯磨疏》卷三）他這一圓教戒體說的提出，當是受自其時舊新兩譯大乘唯識學說的影響。至於他證明《四分律》能通於大乘，主要有五種理由：(1)《四分律》中，沓婆得羅漢後，心念此身不堅固，即厭無學身，求菩薩法。(2)戒本迴向文：施一切衆生，皆共成佛道，即是大乘的圓頓了義，不以其餘二乘爲歸向處。(3)律序一再說如是諸佛子，佛子亦如是和大乘《梵網》戒中所稱佛子意義同樣。(4)《四分》捨墮求悔，先須捨財，如僧用不還，只犯突吉羅輕罪，和大乘戒以心意劃分輕重相通。(5)如《四分》小妄戒，解釋見聞觸知，說眼識能見、耳識能聞等，以識爲了義，也和大乘義理相通。由此五義，即以《四分》會通大乘。

道宣以心識戒體爲根據，因而對於佛說的一切教法判爲三種，如《行事鈔》卷中四說（大正40・96b）：「一者諸法性空無我，此理照心，名爲小乘；二者諸法本相是空，惟情妄見，此理照用，屬小菩薩；三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙，惟意緣知，是大菩薩佛果證行。」此中第一種是小乘人行，觀事生滅，是性空教；第二種小菩薩行觀事是空，是相空教；第三種大菩薩行，觀事是心意言分別，是唯識圓教。他所闡述旨在第三。

道宣又將佛陀一切教授教誡分判爲化行二教，如《行事鈔》卷上一說（大正40・3a）：「一謂化教，此則通於道俗，但泛明因果，識達邪正，科其行業，沈密而難知，顯其來報，明瞭而易述。二謂行教，唯局於內衆，定其取捨，立其綱致，顯於持犯，決於疑滯。（中略）謂內心違順，托理爲宗，則準化教；外用施爲，必獲身口，便依行教。」即以屬於教理一方面的大小乘經論稱爲化教，以屬於行持一方面的戒律典籍稱爲行教。這是他判別佛法的另一分類。

道宣基於以上理解，因而主張《四分》圓融三學，並以大乘三聚淨戒爲律學的歸宿（見《刪補隨機羯磨疏》卷三）。這正合乎中土學人對大乘佛教的愛樂和機運，因而使他所倡導的南山律學從那時以來即盛行流傳。

道宣在佛教文史學上的貢獻也很大。他於貞觀十九年（645），撰成《續高僧傳》三十卷。同年入弘福寺參加譯經，兼考證西域方輿，於永徽元年（651）撰成《釋迦方志》二卷。顯慶五年（660）撰成《佛化東漸圖贊》一卷（今佚）。其時佛道二教論諍甚熾，他於龍朔元年（661）撰成《集古今佛道論衡》三卷，麟德元年（664）又撰成一卷，合爲四卷。同年又撰成《大唐內典錄》十卷、《廣弘明集》三十卷和《集神州三寶感通錄》（一名《東夏三寶感通記》）三卷。又於麟德二年撰成《釋迦氏譜》（一名《釋迦略譜》）一卷。此外還撰有《聖迹現在圖贊》一卷（今佚）、《後集續高僧傳》十卷（今佚，一說已編入於現行的《續高僧傳》內）、《法門文記》若干卷（今佚）等，可見他的致力範圍極爲廣博。其中《續高僧傳》、《釋迦方志》、《集古今佛道論衡》、《大唐內典錄》和《廣弘明集》等，均爲佛教文史上重要名著。唐·智昇稱他「外博九流，內精三學，戒香芬洁，定水澄奇，存護法城，著述無輟」（見《開元釋教錄》卷八），這是非常允當的。

道宣生平「三衣皆紵，一食唯菽，行則杖策，坐不倚床」，他精持戒律的盛名並遠傳至西域。乾封二年十月三日示寂，年七十二，僧臘五十二，窆於壇谷石室，建塔三所，唐高宗詔令天下寺院圖寫他的眞容奉祀，名匠韓伯通並爲塑像，以追念他的遺範。後人因他長時期居終南山，並在山樹立了他的律學範疇，即稱他所傳弘的《四分律》學爲南山宗，並稱他爲南山律師。

道宣門下有受法傳教弟子千人，特出的有大慈（住西明寺，撰有《行事鈔記》）、靈𧦬（住崇福寺，撰有《行事鈔記》）、文綱、名恪、周律師、秀律師等。其中文綱和文綱的弟子道岸，相繼闡揚他的遺教弘化最盛，朝野崇奉，南山一宗風行更廣。最後道岸還請得唐中宗墨敕，在江淮間推行南山律宗，使最後奉持《十誦》的東南一隅，也多改奉南山《四分律》。至今中國出家僧徒，還大多以他的《四分律》學爲行持的楷模。（高觀如）

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十四；《佛祖統紀》卷二十九、卷三十九、卷四十二、卷四十六；《開元釋教錄》卷八；印順《佛教史地考論》；前川隆司《道宣の佛教史觀》；佐藤達玄《中國佛教における戒律の研究》；佐佐木教悟編《戒律思想の研究》。

道昭（629～700）

日本法相宗的弘揚者。河內（大阪府）人，俗姓船連。初入元興寺出家，以持戒謹嚴著稱。白雉四年（653），隨遣唐使入唐，師事玄奘，研習法相，又從慧滿學禪要。齊明天皇六年（660，一說天智天皇五年）返國，初傳法相宗，世稱飛鳥傳、南寺傳。又於元興寺東南隅建立禪院，安置自唐攜回的經論。其後，周遊列國，從事鑿井架橋等社會福利事業。文武天皇二年（698），補任大僧都。四年端坐示寂，世壽七十二。依其遺命行火葬，此爲日本最早之荼毗事例。

〔參考資料〕《續日本紀》卷一；《扶桑略記》卷四、卷五。

道衍（1335～1418）

明初禪僧。長洲（江蘇省吳縣）人。俗名姚廣孝。字斯道，號獨庵、逃虛子。十四歲出家，跟隨北禪虛白亮公習天台，並向道士席應眞學陰陽術數之學。後，參訪徑山智及，掌內記三年。初在臨安普慶寺弘法，後移住杭州天龍寺與嘉定劉光寺。明·洪武十八年（1385），高皇后崩，太祖選高僧侍諸王誦經薦福時，師得僧錄司左善世宗泐之推薦而輔侍燕王，二人頗相契。旋隨燕王至北京，住持慶壽寺，出入王府，參與謀議；後並參與策劃靖難之變，

頗得燕王之信任。故燕王即位爲帝之後，師得以出任僧錄司左善世及太子少師，帝且勑師復俗姓。


道　衍

永樂十六年（1418）三月，師病甚重，帝親幸慶壽寺探視，賜金唾壺。帝並接受其臨終之建言，赦免先前疑爲藏匿建文帝而入獄之主錄僧溥洽，師乃頓首謝帝而卒，年八十四。帝震悼廢朝二日，命有司以僧禮葬之，追封榮祿大夫、上柱國、榮國公，謚「恭靖」，賜葬於房山縣東北，帝親製神道碑以誌其功。

師能詩文，擅長陰陽術數，尤能詩畫。曾監修《太祖實錄》之重編，並與解縉等人纂修《永樂大典》二萬二千九百卷。著作有《佛法不可滅論》、《道餘錄》、《淨土簡要錄》各一卷，及《逃虛子集》十卷、《外集》一卷、《類稿補遺》八卷等。其中，《佛法不可滅論》與《道餘錄》爲護教之作，而《道餘錄》爲師晚年所作，係對程、朱排斥佛教言論的駁難。

◉附：〈姚廣孝傳〉（摘錄自《明史》卷一四五）

姚廣孝，長洲人，本醫家子。年十四，度爲僧，名道衍，字斯道，事道士席應眞，得其陰陽術數之學。嘗遊嵩山寺，相者袁珙見之曰：「是何異僧，目三角，形如病虎，性必嗜殺，劉秉忠流也。」道衍大喜。

洪武中，詔通儒書僧試禮部。不受官，賜僧服還。經北固山，賦詩懷古。其儕宗泐曰：「此豈釋子語耶？」道衍笑不答。高皇后崩，太祖選高僧侍諸王，爲誦經薦福。宗泐時爲左善世，舉道衍。燕王與語甚合，請以從。至北平，住持慶壽寺。出入府中，跡甚密，時時屏人語。及太祖崩，惠帝立，以次削奪諸王，周、湘、代、齊、岷相繼得罪，道衍遂密勸成祖舉兵。成祖曰：「民心向彼，奈何？」道衍曰：「臣知天道，何論民心！」乃進袁珙及卜者金忠。於是成祖意益決，陰選將校，勾軍卒，收材勇異能之士。燕邸，故元宮也，深邃，道衍練兵後苑中。穴地作重屋，繚以厚垣，密甃瓴甋瓶缶，日夜鑄軍器，畜鵝鴨亂其聲。

建文元年六月，燕府護衛百戶倪諒上變，詔逮府中官屬，都指揮張信輸誠於成祖，成祖遂決策起兵。適大風雨至，簷瓦墮地，成祖色變。道衍曰：「祥也。飛龍在天，從以風雨。瓦墮，將易黃也。」兵起，以誅齊泰、黃子澄爲名，號其衆曰：「靖難之師」。道衍輔世子居守。其年十月，成祖襲大寧，李景隆乘間圍北平。道衍守禦甚固，擊却攻者。夜縋壯士擊傷南兵。援師至，內外合擊，斬首無算。景隆、平安等先後敗遁。成祖圍濟南三月，不克，道衍馳書曰：「師老矣，請班師。」乃還。復攻東昌，戰敗，亡大將張玉，復還。成祖意欲稍休，道衍力趣之，益募勇士，敗盛庸，破房昭西水寨。道衍語成祖：「毋下城邑，疾趨京師。京師單弱，勢必舉。」從之，遂連敗諸將於淝河、靈璧，渡江入京師。

成祖即帝位，授道衍僧錄司左善世。帝在藩邸，所接皆武人，獨道衍定策起兵。及帝轉戰山東、河北，在軍三年，或旋或否，戰守機事皆決於道衍。道衍未嘗臨戰陣，然帝用兵有天下，道衍力爲多，論功以爲第一。永樂二年四月，拜資善大夫、太子少師，復其姓，賜名廣孝，贈祖父如其官。帝與語，呼少師而不名。命蓄髮，不肯。賜第及兩宮人，皆不受。常居僧寺，冠帶而朝，退仍緇衣。出振蘇、湖，至長洲，以所賜金帛散宗族鄉人。重修《太祖實錄》，廣孝爲監修。又與解縉等纂修《永樂大典》。書成，帝褒美之。帝往來兩都，出塞北征，廣孝皆留輔太子於南京。五年四月，皇長孫出閣就學，廣孝侍說書。

十六年三月入覲，年八十有四矣。病甚，不能朝，仍居慶壽寺，車駕臨視者再，語甚歡，賜以金唾壺。問所欲言，廣孝曰：「僧溥洽繫久，願赦之。」溥洽者，建文帝主錄僧也。初，帝入南京，有言建文帝爲僧遁去，溥洽知狀，或言匿溥洽所。帝乃以他事禁溥洽，而命給事中胡濙等徧物色建文帝，久之不可得，溥洽坐繫十餘年。至是，帝以廣孝言，即命出之。廣孝頓首謝。尋卒。帝震悼，輟視朝二日，命有司治喪，以僧禮葬。追贈推誠輔國協謀宣力文臣，特進榮祿大夫、上柱國、榮國公，謚「恭靖」，賜葬房山縣東北。帝親製神道碑誌其功，官其養子繼尚寶少卿。

廣孝少好學，工詩，與王賓、高啓、楊孟載友善，宋濂、蘇伯衡亦推獎之。晚著《道餘錄》，頗毀先儒，識者鄙焉。其至長洲，候同產姊，姊不納。訪其友王賓，賓亦不見，但遙語曰：「和尚誤矣，和尚誤矣！」復往見姊，姊詈之，廣孝惘然。

洪熙元年加贈少師，配享成祖廟庭。嘉靖九年，世宗諭閣臣曰：「姚廣孝佐命嗣興，勞烈具有，顧係釋氏之徒，班諸功臣，侑食太廟，恐不足尊敬祖宗。」於是尚書李時偕大學士張璁、桂萼等議請移祀大興隆寺，太常春秋致祭。詔曰：「可。」

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷五；《釋鑑稽古略續集》卷三；《續燈存稿》卷四；《續燈正統》卷十五；江燦騰〈道衍禪師的生平與佛教思想〉（《諦觀》雜誌第五十七期）；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

道倫

韓國新羅時代僧，約七、八世紀人。據《瑜伽師地論記》所書「海東興輪寺沙門道倫集撰」，可知師爲新羅彌勒道場興輪寺之沙門。其餘事蹟不詳。現存著作除《瑜伽師地論記》外，尚有《大般若經略記》二卷、《大般若經疏》一卷、《般若理趣經疏》一卷、《金剛般若經略記》一卷、《法華經疏》三卷、《金剛三昧經注》四卷、《勝鬘經疏》二卷、《阿彌陀經疏》一卷、《藥師經疏》一卷、《維摩經料簡》一卷、《金光明經略記》一卷、《淨飯王經疏》一卷、《十一面經疏》一卷、《四分律決問》二卷、《新撰大乘義章》五卷、《雜記》九卷、《成唯識論要訣》二卷等。此外，最近韓國東國大學「韓國佛教全書編纂室」又發見道倫的《菩薩戒本記》一卷，及《菩薩戒羯磨》一卷。

按，《大正藏》第四十二册所收《瑜伽論記》，當即道倫之《瑜伽師地論記》。然作者訛稱爲「遁倫」。唯近世金陵刻經處出版之該書，作者名則署名爲「唐海東興輪寺沙門釋道倫」。

道悟（748～807）

唐代禪僧。婺州（浙江省）東陽人，俗姓張。十四歲懷出家志，後從明州大德剃髮。二十五歲，於杭州竹林寺受具足戒，尋遊餘杭，謁徑山國一，問禪要，服侍五年，終受印可。後遁餘姚大梅山。建中元年（780），至鍾陵（江西）省馬祖道一。翌年，入衡嶽參石頭希遷。初住灃陽，次移澧口，後棲止荊州當陽紫雲山。復應天皇寺之請，復興天皇寺，爲江陵尹右僕射裴公所歸崇，法席愈盛，世稱天皇門風。憲宗元和二年四月十三日示寂，世壽六十，法臘三十五。法嗣有龍潭崇信。崇信門下出德山宣鑑，其法系分雲門、法眼二宗。

又，據唐·玄素所撰之〈江陵城西天王寺道悟禪師碑銘〉記載，除上述之天皇道悟外，別有天王道悟。天王道悟（737～818），唐代禪師。渚宮（湖北江陵）人，俗姓崔。十五歲就長沙寺曇翥出家。二十三歲參嵩山律德，得尸羅。尋參石頭希遷，止二年，但不契悟，遂入長安參南陽慧忠，更謁馬祖道一，言下大悟，且依其勸說，還至渚宮。元和十三年四月示寂，世壽八十二，法臘六十三。

一說謂龍潭崇信爲天王道悟之法嗣。此說以天皇道悟爲青原派下，其法嗣經慧眞、幽閑

，至文賁而斷絕；天王道悟則爲南嶽馬祖下之嫡流，其法嗣出雲門、法眼二宗。蓋有關天皇道悟與天王道悟之法統，諸禪籍史傳之記載，大有出入，此係源自雲門、臨濟二宗互爭南嶽下之正統而起，故同時有二位道悟之說，然當非史實。

◉附一：印順〈天皇道悟〉（摘錄自《中國禪宗史》第九章第三節）

道悟門下有龍潭崇信，後來傳出雲門與法眼宗。惟儼門下有雲巖曇晟，後來傳出曹洞宗。道悟與惟儼的法系問題，關係重大，成爲洪州與石頭門下爭奪的重心。

天皇道悟（748～807），《宋僧傳》卷十〈荊州天皇寺道悟傳〉，是根據符載〈荊州城東天皇寺道悟禪師碑〉的。如《宋僧傳》說（大正50・769a）：

「投徑山國一禪師。（道）悟禮足始畢，密受宗要，於語言處，識衣中珠。身心豁然，眞妄皆遣，斷諸疑滯，無畏自在。直見佛性，中無緇磷。服勤五載，隨亦印可，俾其法雨潤諸叢林。」

「欲歸寶所，疑道塗之乖錯，故重有諮訪，會其眞宗。建中初，詣鍾陵馬大師。二年秋，謁石頭上士。於戲！自徑山抵衡嶽，凡三遇哲匠矣！至此，即造父習御，郢人運斤。兩虛其心，相與吻合。白月映太陽齊照，洪河注大海一味。（中略）根果成熟，名稱普聞。」

道悟在徑山國一禪師門下，已「直見佛性」了。爲了疑有乖錯，所以又參訪馬大師與石頭。經兩處的虛心諮訪，結果是「相與吻合」，沒有什麼不同。所以，道悟是得法於徑山，而再度印證於道一與石頭的。《宋僧傳》卷九〈石頭希遷傳〉，引劉軻（約820）所撰碑，石頭的門人中，就有「道悟」（大正50・764a）。這可見石頭門下，早已以道悟爲繼承石頭的門人了。《傳燈錄》卷十四，敍天皇道悟的參學，這樣說（大正51・309c）：

「首謁徑山國一禪師，受心法，服勤五載。唐・大曆（？）中，抵鍾陵，造馬大師，重印前解，法無異說。復住二夏，乃謁石頭遷大師。（中略）師從此頓悟，於前二哲匠言下有所得心，罄殫其迹。」

《傳燈錄》所敍事蹟，與《宋僧傳》大致相同。說到參學，徑山所受的，與馬大師「法無異說」，也與《宋僧傳》相合。但在參見石頭後，「從此頓悟」，顯然以道悟爲從石頭得悟，專屬石頭門下了。然在早期的傳說中，道悟也被傳說爲道一的門下。如權德輿（約791）撰〈唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘〉，列弟子十一人，其中就有「道悟」（《全唐文》卷五〇一）。元和中（806～820）常侍歸登撰〈南嶽懷讓禪師碑〉，所列再傳弟子中，也有道悟。宗密撰《中華禪門師資承襲圖》，洪州道一下，列弟子六人，第一位就是「江陵悟」，並注「兼稟徑山」。道悟爲道一門下，也是很早就這麼說了。

天皇道悟，屬於石頭門下，還是洪州門下，早就有了異說。等到《祖堂集》（952）、《傳燈錄》（1004）問世，決定天皇道悟爲石頭門下，那雲門宗與法眼宗，就屬於石頭了，這是洪州門下所不願意的。於是洪州下臨濟宗的達觀曇穎（989～1060），集《五家宗派》；臨濟宗下黃龍系的覺範慧洪（1071～1128），作《林間錄》，都引用丘玄素的〈天王寺道悟碑〉。他們以爲，在荊州天皇寺道悟以外，同一地方，同一時代，另有一位「天王寺道悟」，是道一弟子；而龍潭崇信，是天王寺道悟的弟子。照達觀與覺範的意見：你們認爲天皇寺道悟是石頭門下，那就作爲石頭門下好了。但龍潭崇信，是天王寺道悟的弟子，所以崇信以下流出的雲門與法眼，還是屬於洪州系統的。丘玄素所撰〈天王寺道悟碑〉，一般都認爲是僞撰的。臨濟門下的作法，可說弄巧成拙！僞作不能爲人所接受，反而引起天皇道悟屬於石頭系統的看法。其實，依符載碑、《宋僧傳》，及洪州與荷澤門下的早期傳說，足以充分證明與道一有關，不能說專屬石頭門下。

好在牛頭宗衰落了，否則，生於婺州東陽（今浙江金華縣）的道悟，與牛頭宗的關係正深著呢！

◉附二：陳垣《釋氏疑年錄》卷五〈荊州天皇寺道悟〉

《宋僧傳》卷十引符載撰碑，末云「比丘慧真、文賁等，禪子幽閑，皆入室得悟之者。」幽閑即指慧真、文賁等，言其情性幽閑也，《五燈會元》附注改爲法嗣三人，曰慧眞，曰文賁，曰幽閑，殊誤。元·曇噩《新修六學僧傳》，亦未嘗以「幽閑」爲名，黃宗羲辨之，是也。《五燈會元》、《釋氏通鑑》、《稽古略》等，天皇道悟外，另有荊南城西天王寺道悟，渚宮崔氏，元和三年戊子十月十三日卒，年八十二，嗣馬祖，其下出龍潭信。而《林間錄》、《人天眼目》、《佛祖通載》等則作元和十三年戊戌四月十三日卒，均引丘玄素撰碑爲證。若是，則雲門、法眼皆宗馬祖矣。

丘玄素之名，雖見《歐陽集古錄》跋尾，然丘碑來歷不明，余所見記載最早者爲《林間錄》、《祖庭事苑》，二書均著於大觀間。《林間錄》謂達觀穎所集《五家宗派》曾引此碑，然侯延慶序《禪林僧寶傳》有云：「覺範謂余：自達磨之來，六傳至大鑒，鑒之後，析爲二宗，其一爲石頭，雲門、曹洞、法眼宗之，其一爲馬祖，臨濟、潙仰宗之，是爲五家宗派。嘉祐中，達觀穎嘗爲之傳」云云。是達觀穎所集《五家宗派》未嘗以雲門屬馬祖也。以雲門屬馬祖者，覺夢堂重校之《五家宗派》耳。《僧寶傳》著於宣和間，《石門文字禪》有《僧寶傳》自序，說與侯序同，《僧寶傳》〈玄沙備傳〉明謂「石頭之宗，至是中興之」，是覺範洪亦未嘗以雲門屬馬祖也。《林間錄》之說，恐非覺範原文，不然大觀間著書既採之，宣和間著書又何爲而棄之，其不以此說爲然，亦可見矣。

此說之興，蓋當北宋末雲門極盛之時，與雲門競者之所造，其始不過因「皇」、「王」一字之偶誤，其後遂造爲城東城西之異人，其意不在天皇，而在雲門之改屬，所謂門戶之見也。既託之達觀穎，又託之覺範洪，《五燈會元》小注等因之，遂成千古疑案。至元間，雲壑瑞作《心燈錄》，以龍潭屬馬祖，致爲人沮抑不傳。順治間，費隱容輯《五燈嚴統》，洞上諸人至訟官毀板。康熙初，水鑑海於荊州城南建天王寺，白巖符又著《法門鋤宄》以攻之，聖感永輯《五燈全書》，立天王章，盤山朴又撰《存誠錄》以斥之。其專攻《五燈會元》者，則有吳僧大汕之《證僞錄》，潘耒乃以惡大汕故而並惡其言，亦非平情之論。丘碑可疑，辨之者多；《林間錄》之說與洪後出之書矛盾，尚鮮及之者，特誌其疑於此。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十；《景德傳燈錄》卷十四；《傳法正宗記》卷五；《五燈會元》卷七；《林間錄》卷上；《法門鋤宄》；陳垣《清初僧諍記》；阿部肇一著·關世謙譯《中國禪宗史》第一篇第二章；宇井伯壽《禪宗史研究》②。

道朗

東晉僧。生卒年、籍貫均不詳。北涼·玄始十年（421），曇無讖爲河西王沮渠蒙遜譯出《大般涅槃經》時，師與慧嵩助其完成，並製經序，撰義疏，又請曇無讖譯出其他經典，並造《中論》序。北涼·永和五年（437，一說玄始十六年），浮陀跋摩於涼城內苑閑豫宮寺傳譯《阿毗曇婆沙論》時，師亦與智嵩等三百餘人參與文義之考證。

師學道並高，獨步河西，世稱河西道朗。後世每以師與致力弘布三論之遼東僧朗混同爲一人，實係誤傳。又，師所著《涅槃經義疏》、《法華義疏》，及《中論》序等，今皆不傳，但灌頂《大般涅槃經疏》、智顗《法華文句》、吉藏《法華玄論》、《法華義疏》、《中觀論疏》等書曾多處援引其說。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷八、卷十、卷十四；《高僧傳》卷二、卷三。

道場（梵bodhi-maṇḍa，藏byaṅ-chub-kyi-sñin-po）

有廣狹二義，廣義之道場指一切修行處所。狹義則指釋尊成道之處而言。按，後者即指中印度伽耶城南菩提樹下的金剛座，又稱菩提道場、菩提場。舊譯《華嚴經》卷一〈世間淨眼品〉云（大正9·395a）：「一時佛在摩竭提國寂滅道場，始成正覺，其地金剛具足嚴淨，衆寶雜華以爲莊飾。」

關於道場之原語，《華嚴經探玄記》卷二十謂「曼荼羅」云爲道場，《梵語雜名》認爲是「菩提曼拏攞」（bodhi-maṇḍala）；《大日經疏》卷四亦云世尊昔在菩提漫荼羅降伏天魔軍衆，且於其下云（大正39·625b）：「梵音漫荼羅，是攢搖乳酪成蘇之義。漫荼羅是蘇中極精醇者浮聚在上之義，猶彼精醇不復變易，復名爲堅。淨妙之味共相和合，餘物所不能雜，故有聚集義。是故佛言極無比味、無過上味。是故說爲漫荼羅也。」此係以「菩提曼荼羅」爲道場之原語，且以漫荼羅爲攢搖乳酪而成醍醐之義。

然而，日本學者荻原雲來認爲，maṇḍala爲「輪」之義。而醍醐的原語是maṇḍa，此與maṇḍala一詞全無關係。而「道場」係bodhi-maṇḍa之譯語，maṇḍa雖有「醍醐」之義，但係自梵語vaṭa（場之義）訛轉而成者。

另外，《法華經》卷六〈如來神力品〉云（大正9·52a）：「若經卷所住之處，若於園中，若於林中，若於樹下，若於僧坊，若白衣舍，若在殿堂，若山谷曠野，是中皆應起塔供養。所以者何？當知是處即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提。」《維摩詰所說經》卷上云（大正14·542c）：「直心是道場，無虛假故。發心是道場，能辦事故。深心是道場，增益功德故。菩提心是道場，無錯謬故。布施是道場，不望報故。（中略）一念知一切法是道場，成就一切智故。」此謂園林曠野等處亦皆諸佛之道場，直心深心亦即菩薩之道場，凡此皆爲「道場」意義的轉化與引伸。

關於道場的種類，慧遠《維摩義記》卷二（末）謂有眞、應二種之別。即菩提樹下得道之處名爲道場是其「應」，實行出生功德說爲道場是其「眞」。此外，《華嚴經探玄記》、《華嚴經疏》等書也另有多種分類。

在中國，向來皆採廣義用法，而稱呼修法行道之處爲道場。如《大宋僧史略》卷中記載，北魏太武帝於始光二年（425）建至神道場，六年後（431）又勅令州鎮建立道場，令於帝之生日營齋轉經，世稱之爲生日道場。又智顗《摩訶止觀》卷二（上）中，將常坐、常行等四種三昧之行處各稱爲道場。《宋高僧傳》卷二十五〈少康傳〉載，少康嘗於烏龍山建淨土道場以行道唱讚；卷二十四〈楚金傳〉又載，天寶（742～756）初年金爲國家創法華道場。此外另有慈悲道場、水陸道場、灌頂道場等。

另外，道場亦被用作寺院的別稱。如《佛祖統紀》卷三十九所載，隋煬帝嘗於大業九年（613），詔令天下寺院改稱道場。又，宮中行佛事的場所，稱爲內道場，或稱內寺。

此外，日本眞宗未建寺院以前，信衆聚集聞法的場所亦稱道場，現存於北陸地方。日本臨濟宗內，雲水僧專門修禪之處亦稱道場。日僧安然《普通授菩薩戒廣釋》卷上，則將戒場稱爲道場。又，後世亦將武術教習之所稱爲道場。

〔參考資料〕《悲華經》卷三、卷六；新譯《華嚴經》卷七〈世界成就品〉、卷十二〈如來名號品〉；《佛爲黃竹園老婆羅門說學經》；《理趣經》；《金剛頂經》卷上；《注維摩詰經》卷四；《法華經文句》卷五（上）；《大唐西域記》卷八；《慧琳音義》卷十；《令義解》卷二。

道欽（714～792）

唐代牛頭宗僧。又稱法欽。吳郡（江蘇省）崑山人，俗姓朱。二十八歲時，於赴京途中遇鶴林玄素，遂剃度出家，並嗣其法。後住餘杭西山（徑山），爲徑山派初祖。大曆三年（

768）入大內爲代宗說法，帝賜「國一大師」號與「徑山寺」額。相國崔渙等名流多人均向其行弟子禮；西堂智藏、天皇道悟、丹霞天然等南宗禪者，也曾前來參問。貞元六年（790），移住龍興寺；八年十二月示寂。世壽七十九，法臘五十。德宗追諡「大覺禪師」。

〔參考資料〕《全唐文》卷五一二〈杭州徑山寺大覺禪師碑銘〉；《祖堂集》卷三；《宋高僧傳》卷九；《景德傳燈錄》卷四；《佛祖歷代通載》卷十四；《釋氏稽古略》卷三。

道盛（1592～1659）

明末清初曹洞宗僧。建寧（福建省）浦城人，俗姓張。號覺浪，別號杖人。幼聰慧，聞祖父坐化，輒疑曰：「此箇靈明，向何處去？」一日街行，聞貓聲有省，遂依瑞巖剃落，掩關於夢筆山，默默參究。一日閱百丈再參因緣，有悟。後受具於博山，擬參壽昌寺無明慧經，道經書林，見東苑晦臺元鏡，因呈生平所見。苑喜，以偈付之。明・萬曆四十七年（1619），弘法於福州（福建省）蓮山國觀寺。後歷住金陵（江蘇省）靈谷寺、麻城（湖北省）龍湖寺、新城（江西省）壽昌寺、匡山圓通寺諸刹。清・順治三年（1646），住江南天界寺，大振禪風。十六年九月七日示寂，世壽六十八，法臘四十九。法嗣有二十九人。

師爲人機雖孤峻，而性實溫和，凡示誨人，不豁然則不已，故士大夫多出其門，海內尊爲宗匠。一生說法四十餘年，所住道場五十餘座，語錄甚多，如《天界覺浪盛禪師全錄》三十三卷、《天界覺浪禪師語錄》十二卷、《天界覺浪禪師嘉禾語錄》一卷等。此外，另著有《廩山忠公傳》一卷、《佛祖道流贊》、《傳燈正宗》、《尊正規》、《洞宗標正》等書。弟子之知名者有觀濤大奇、梅逢大忍、竺菴大成、其天大浩、同岑大燈、石公大璸等人。

〔參考資料〕《五燈全書》卷六十三；《正源略集》卷三；《續燈正統》卷四十；《揞黑豆集》卷五。

道階（1866～1932）

湖南衡山人。俗姓許。法名常踐，號曉鐘，別號八不頭陀。年十九，依衡陽智勝寺眞際出家。翌年，受具足戒於耒陽報恩寺碧崖，自此專意參禪，並於峽山二端寺掩關三年，復從默庵學教，遍覽大藏，道譽日隆。其後，講經於衡山西禪寺、浙江天童寺及七塔寺，南京毗盧寺與衡陽南雲寺等刹，並先後住持衡陽羅漢寺、西禪寺、雁峯寺、塔元寺，衡山上封寺、清涼寺，永興西竺寺及湘潭海會寺、南嶽祝聖寺等。

光緒三十二年（1906），南遊星、馬、緬、印等地，翌年返國，後主北京法源寺。民國成立，寄禪創設「中華佛教總會」於上海，設機關部於法源寺，師兼任機關部部長；任期中，設法師養成所於法源寺，以教育僧徒。其後常赴國外弘化。民國二十一年（1932）春，遊檳榔嶼、怡保、吉隆坡及新加坡等地，是年寂於怡保三寶洞，世壽六十六，僧臘四十七。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十五章。

道隆（1213～1278）

南宋臨濟宗楊岐派僧，日本臨濟宗大覺派之祖。西蜀（四川省）涪江人，俗姓冉。字蘭溪。十三歲，入成都大慈寺出家，後赴浙江，參訪無準師範、癡絕道沖、北磵居簡諸師。又謁陽山無明慧性，大有所悟，遂繼其法。宋・淳祐六年（1246），偕弟子義翁紹仁等東渡日本，弘揚禪旨。日本・建長五年（1253），任建長寺開山第一世。其後，歷住京都建仁寺、鎌倉禪興寺、壽福寺等刹。又屢次奉詔入宮，爲嵯峨上皇講說禪要，深受北條時賴、時宗父子的崇信。弘安元年示寂，世壽六十六。諡號「大覺禪師」，此爲日本有「禪師」諡號的開始。弟子有約翁德儉、桃溪德悟等人。

◉附：木宮泰彥著・陳捷譯〈蘭溪道隆之東渡〉（摘錄自《中日佛教交通史》第四章第四節）

日本國禪宗既盛，禪僧入宋者多，宋僧之赴日者亦不少。寬元四年（1246）宋陽山無明慧性之法嗣蘭溪道隆（大覺禪師）偕其弟子義翁紹仁（普覺禪師）等數人來日，是為中國禪僧來化日本之始。其來日之原由，亦有足述者。初，道隆與日本入宋僧明觀智鏡交厚，早有遊化之志。寬元四年，居明州天童山，適聞日本商舶泊於來遠亭，往浮橋頭觀之。忽有神人，告之曰：「師之緣在東方。」遂來日。蓋聞日本禪風漸興，遊心既動而來，遂附會其說也。彼由博多上京都，訪明觀智鏡於泉湧寺之來迎院，從其勸，下鎌倉。寶治二年（1248）十二月，執權北條時賴，請住粟船之常樂寺。翌年建長元年（1249）建立僧堂；此實鎌倉有禪宗道場之始。

按禪宗（中略）乃最中國化之佛教也。在日本舉揚之者，為宋僧，故皆根據中國叢林之清規。道隆於常樂寺開堂上堂時，曾云「種件依唐式行持」。時賴早欲於鎌倉建一大伽藍，而未得其機；及得道隆，方遂素志。建長元年，擇定巨福呂地獄谷之地起工，建長五年（1253）十一月竣工，以道隆為開山始祖。是即巨福山建長寺也。建長七年二月，時賴發願，勸募淋長等一千人之勝緣，鑄造巨鐘，道隆自為作銘，署名「建長禪寺住持宋沙門道隆」，是為日本有禪寺之名之始。其前與天台眞言相混之禪宗，至是亦得獨立。榮西嘗因提倡禪宗，屢被台徒妨害，台徒曾請禁止達磨宗。今宋僧道隆，在幕府保護之下，依中國清規，鼓吹禪風，台徒亦無可如何矣。道隆感謝時賴云：「予依大檀那之力，成此大叢林，正如順風使帆。」

蓋道隆亦以為進行順利，為向來所未有也。元僧一山一寧至日本，稱讚道隆，謂為「此土禪宗之初祖」，可謂洞悉其實狀者。

〔參考資料〕《巨福山建長禪寺開山蘭溪和尚行實》；《元亨釋書》卷六；《延寶傳燈錄》卷三；《本朝高僧傳》卷十九；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第十六章。

道開

明末僧，號密藏。生卒年不詳。原為南昌儒生，出家於補陀。以仰慕紫柏眞可之學行，乃投為紫柏之弟子。萬曆（1573～1620）年間，與紫柏等人倡議創刻《嘉興大藏經》，師即為初期之實際主事者。然在《嘉興藏》刊刻不久，師由於憂慮紫柏即將陷入京師之政治漩渦，而紫柏又不聽勸諫，故乃驟然隱遁，而不知所終。遺有《密藏開禪師遺稿》二卷、《密藏禪師定制楞嚴寺規約》一卷、《藏逸經書標目》一卷。

〔參考資料〕《密藏開禪師遺稿》；藍吉富〈嘉興藏研究〉（《中國佛教泛論》第六）。

道楷（1043～1118）

宋代曹洞宗僧。沂州沂水（山東沂水）人，俗姓崔。幼好隱遁，學辟穀之術，隱於伊陽山，未幾，試《法華》於汴京術臺寺，乃得度受具戒。後在白雲山海會寺謁投子義青，稟受禪要，並受付囑大法，為其法嗣。元豐五年（1082）還沂州，閑居馬鞍山；八年入仙洞山，不久轉往洛陽龍門山，又住郢州太陽山、隨州大洪山，宣揚曹洞宗風。

崇寧三年（1104），奉徽宗命，掌東京十方淨因院。大觀元年（1107）遷天寧寺。由於師不慕名利，守道自足，甚為時人所推崇。因得開封府尹李孝壽奏請褒揚，帝乃賜紫衣及「定照禪師」之號。然師以為此等褒揚，與其平素之修行志向不合，乃上表婉拒。然以此舉違抗旨意，故被貶徙至淄州，不久獲赦，即結庵於芙蓉湖，四方來追隨者達數百人。七年冬，所居庵室蒙勅賜「華嚴禪寺」匾額。翌年五月十四日示寂，塔於芙蓉湖。世壽七十六，戒臘四十二。世稱芙蓉道楷，被尊為曹洞宗第八世。弟子衆多，傳承其法者有二十九人，其中尤以丹霞子淳最為傑出。遺有《芙蓉楷禪師語要》一卷。

◉附：《五燈會元》卷十四（摘錄）

大觀初，開封尹李孝壽奏師「道行卓冠叢林，宜有褒顯。」即賜紫方袍，號「定照禪師」。內臣持勅命至，師謝恩竟，乃陳己志：「出家時嘗有重誓，不爲名利，專誠學道，用資九族。苟渝願心，當棄身命。父母以此聽許。今若不守本志，竊冒寵光，則佛法、親盟背矣。」於是修表具辭。復降旨京尹堅俾受之。師確守不回，以拒命坐罪。奉旨下棘寺，與從輕。寺吏聞有司，欲徙淄州。有司曰有疾，與免刑。及吏問之，師曰：「無疾。」曰：「何有灸瘢邪？」師曰：「昔者疾，今日愈。」吏令思之。師曰：「已悉厚意，但妄非所安。」乃恬然就刑，而行從之者如歸市。及抵淄川，僦居，學者愈親。

明年冬，勅令自便。庵於芙蓉湖心，道俗川湊。示衆曰：「夫出家者爲厭塵勞，求脫生死。休心息念，斷絕攀緣，故名出家。豈可以等閑利養，埋沒平生。直須兩頭撒開，中間放下。遇聲遇色，如石上栽花。見利見名，似眼中著屑。況從無始以來，不是不曾經歷，又不是不知次第。不過翻頭作尾，止於如此。何須苦苦貪戀。如今不歇，更待何時？所以先聖教人，只要盡却今時。能盡今時，更有何事。若得心中無事，佛祖猶是寃家。一切世事，自然冷淡，方始那邊相應。」（中略）

政和七年冬，賜額曰「華嚴禪寺」。八年五月十四日，索筆書偈，付侍僧曰：「吾年七十六，世緣已足。生不愛天堂，死不怕地獄。撒手橫身三界外，騰騰任運何拘束。」移時乃逝。

〔參考資料〕《石門文字禪》卷二十九；《禪林僧寶傳》卷十七；《聯燈會要》卷二十八；《嘉泰普燈錄》卷三；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷十；宇井伯壽《第三禪宗史研究》；石井修道《宋代禪宗史の研究》第三章；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》第十七章。

道義

新羅僧，爲朝鮮南宗禪之開拓者。北漢郡人，俗姓王。初依瑞祥出家，法名明寂。新羅．宣德王五年（784，唐德宗建中五年），由海路入唐，登五台山感文殊之靈應，聞空中聖鐘響聲，見山中神鳥飛翔。不久，至廣府寶壇寺受具足戒，後赴曹溪拜祖堂，時，門扉忽然自開。師瞻禮三拜而出，門閉如故。既而詣江西洪州開元寺，參西堂智藏受南宗禪，解消疑滯。時智藏知其大器，歎曰：「誠傳此法者，非斯人誰歟？」乃得心印，並改名道義。不久，又上百丈山，謁懷海問禪要，海亦讚曰：「江西禪脈總屬東國之僧。」

師在唐凡三十七年，於憲德王十三年（821，唐穆宗長慶元年）歸國，成爲朝鮮弘揚南宗禪之先驅。師以「無念無修」爲心要，並屢舉拳頭以接引學人。然時人尚尊敎觀存神之法，故以師之提撕爲虛誕魔語。師遂遁隱於雪山陳田寺（江原道），並終老於斯。年壽不詳。

師之付法弟子廉居，住雪山億聖寺傳祖心。廉居門下出普照體證，體證亦曾入唐，於文聖王二年（840）歸國，住迦智山寶林寺，宣揚南禪，門下八百人，遂成迦智山派，爲朝鮮曹溪九山之一。後人遂尊道義爲迦智山派之開祖。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷七；《祖堂集》卷十七；《三國遺事》卷五；李能和《朝鮮佛教通史》。

道詵（827～898）

新羅禪僧。靈巖（全羅南道）人，俗姓金。十五歲出家剃髮，學於月遊山華嚴寺。二十歲，往參桐裏山慧哲，廓然大悟。二十三歲受具於穿道寺，既而周遊諸方，適至白鷄山玉龍寺（全羅南道義陽縣），愛其幽勝，志欲終老斯地，遂修建堂宇而居止之，宴坐忘言三十五年，人稱玉龍子。時四方學徒雲集相從，聲譽益高。又，創建朗州道岬寺、興德烟起寺、淳昌剛泉寺、南平佛會寺、求禮華嚴寺、南原萬福禪院等剎。孝恭王二年示寂，壽七十二，諡號「了空禪師」，塔號證聖慧燈。

師道譽清高，爲朝鮮桐裏山派二世祖。又通達陰陽五行之術，力倡風水圖讖之說，主張禍源悉由地形地勢而來，故若欲國災止息、國祚綿長，則必須建寺、立塔、造佛像於山川之「結」，以絕天地血脈不調之病根。又以風水地理爲依據，解說國運盛衰之理，並藉以預測人生禍福。師所倡者，影響極廣，不僅當時王室貴族頗爲信受，而且，後世朝鮮民間有關住宅方位與墳墓位置之風水理論，也多依師說而來；甚至於有人借用其所說，作爲主張遷都之依據。而其所撰有關風水之名著《道詵祕說》也曾風行甚久。

關於道詵之風水思想之來源，頗有異說，一說謂道詵入唐時，從一行阿闍梨（683～727）學得此術。然依年代推算，此說頗違事實，因爲一行之寂年（唐・開元十五年）相當於道詵誕生前一百年。另有一說謂道詵住智異山時，隨一老翁研習，並「聚沙以研山川逆順之形式」而獲得。

〔參考資料〕《高麗史》卷二；《東國通鑑》卷十三；《朝鮮寺剎史料》卷上；《朝鮮佛教通史》上編、下編；《朝鮮金石總覽》卷上；里道德雄著・余萬居譯〈朝鮮半島的佛教〉（《世界佛學名著譯叢》56）。

道源（1900～1988）

河南省商水縣人。俗姓王，別號中輪。九歲失怙，二十歲時，其姊及嬸亦先後亡故，頓感人生無常，遂依普靜堂之隆品薙髮出家，法名能信。民國十二年（1923）赴漢陽歸元寺受具足戒。三十八年來台，駐錫於台北十普寺，四十年於基隆八堵創建海會寺，七十七年安詳捨報於該寺，世壽八十九。著有《佛堂講話》等書。

師出家後，曾參學於常熟虞山興福寺之律學名師慈舟，與蘇州靈岩山寺之淨土名師印光，故生平以弘揚淨、律二門爲志業。在大陸期間歷任開封鐵塔寺佛學院、北平宏慈佛學院等校教師，三十九歲時且受聘爲河北兜率寺住持，倡辦結夏安居，並曾六次出任戒壇教授。在台灣近四十年，常敷講經律、主持傳戒。尤以擅長講經說法，爲當時台灣佛教界所推仰。門人有晴虛、仁光等人。

道綽（562～645）

隋、唐間之淨土名僧。俗姓衛。并州（今山西太原）汶水人（迦才《淨土論》卷下作并州晉陽人），是繼承北魏・曇鸞一系淨土思想的大師。他十四歲時出家，對《大涅槃經》特別有所研究，曾開講二十四遍。後於太原蒙山開化寺從慧瓚（536～607）講究空理，對禪學有很深的造詣。

隋・大業五年（609），他到汶水石壁玄中寺。寺爲曇鸞所建立，他見到記載曇鸞念佛往生種種瑞應的碑文極爲感動，於是即捨《涅槃》講說，修習淨土行業，一心專念阿彌陀佛，觀想禮拜，精勤不斷。並爲信衆開講《觀無量壽經》約二百遍，詞旨明暢，辯才無礙。每當他講經散席，大衆歡喜讚嘆，念佛的聲音響徹林谷。他所住的玄中寺屬西河汶水之地，故後人又稱他爲西河禪師。

道綽每日自己念佛，以七萬遍爲限。他並廣勸道俗信衆稱念阿彌陀佛名，以麻豆等記數，每一稱名便下一粒，念念相次，累積得數百斛。其中最上的念得豆量八、九十石，中等的念得五十石，最少的也念得二十石。後來他又教人穿木槵子作數珠以爲數法。他經常自己穿製念珠，送給四衆，教他們稱念佛號。教導信衆不向西方涕唾便利，不向西方坐臥。有些不信淨土法門的人想加毀謗，但一接觸到道綽的風采都改容歸向。由於他熱忱弘化，當時晉陽、太原、汶水三縣七歲以上的男女都會稱念阿彌陀佛的名號。

唐太宗貞觀二年（628）四月八日，他曾大集道俗於玄中寺，祝佛陀降誕，將欲捨命而未遂。其後太宗因文德皇后有病，曾驅車到玄中寺訪道綽，供養祈願。顯見道綽當時德望很高（見《金石萃編》卷八十四林諤撰〈石壁寺鐵彌勒像頌碑〉。他七十歲時，忽然齔齒新生

，一如童年，加以神氣清健，容光煥發，弘講淨業，滔滔不絕。貞觀十九年四月二十四日與道俗告別，二十七日於玄中寺入寂，時年八十四。

道綽的著作，現存的有《安樂集》上下二卷（道宣《續高僧傳》的〈道綽傳〉中誤作爲《淨土論》）。此外日本的《東域傳燈目錄》，別出他的《觀經玄義》一卷，現已不傳。

道綽淨土學的特色，是他重視經證。他在《安樂集》的卷首就說：「此所引用的經律論釋，多至四十餘部。其中常引用的除《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》所謂淨土三經外，還引用有《大集》、《涅槃》、《華嚴》、《維摩》、《法華》、《般若》、《大悲》、《增一阿含》、《十地》、《觀佛三昧》、《十方隨願往生》、《法句》、《大乘同性》等經；《大智度》、《大乘起信》、《俱舍》、《往生》等論；以及此土曇鸞〈讚阿彌陀佛偈〉等。」由此可以窺見他的博學。但他志在闡揚淨土教義，並不講求著述形式，文字不免有堆砌之嫌。因而迦才曾批評《安樂集》說（大正47・83b）：「近代有綽禪師，撰《安樂集》一卷，雖廣引衆經，略申道理。其文義參雜，章品混淆，後之讀之者，亦躊躇未決。」（見迦才《淨土論》序）

道綽主張教法應該和時機相應。他在《安樂集》卷上即根據《大集月藏經》所說：佛滅度後有五個五百年末法開始時期，主張應該修福懺除罪障，並認爲念佛一門最爲應機。他把佛的教法分爲聖道、淨土二門。聖道門非末法鈍根衆生所能悟證；只有淨土門簡要易行，乘佛的本願力即能往生淨土。所以他一生宣揚淨土法門。

關於淨土生因的問題，道綽主張以菩提心爲其根本，以念佛三昧爲其要行。並引天親《淨土論》「發菩提心即是願作佛心。願作佛心即是度衆生心」的說法以爲證明。他更廣引諸經證明念佛三昧的不可思議功德，修此三昧必能見佛，命終之後即生佛前；又念佛三昧具足一切四攝六度。能消滅過去、未來及現在一切諸障。從他所引《般舟經》的「常念我名」及《觀佛三昧經》的「觀佛相好」文字看來，道綽的念佛三昧包含著稱名和觀念兩種念佛的意味。這和曇鸞的思想是一脈相承的。

關於道綽的師承，他因見曇鸞碑文而歸向淨土，並非直接的傳承。他自己在《安樂集》卷下提到中國淨土的師承，曾舉了菩提留支、慧寵、道場、曇鸞、大海、齊朝上統（法上）六人，也沒有直接傳授的迹象。因此迦才《淨土論》稱道綽爲大鸞法師三世之下玄孫弟子，是從曇鸞之法上的隔世關係而推想的。

受了道綽感化歸向淨土法門的有道撫、僧衍、善導、尼大明月等，而以善導爲最傑出。道撫是長安洪福寺的名僧，特地到玄中寺訪問道綽，和他共修淨土行業，對於淨土教義的弘揚起了不少作用。他每和道綽相見，必指淨土爲會。道綽死後三日，道撫聞訊嘆說：「吾常期先行，今乃在後；吾加一息之功，見佛可追矣。」即在像前叩頭懺悔，退就其坐而寂。僧衍（597～642），并州汶水人。初念慈氏菩薩名，期生兜率內院。年十九以後遇道綽講《觀無量壽佛經》，始歸心淨土。每日早晨禮佛千拜，念佛萬聲。尼大明月，介州平遙人，也是在晚年六十歲時（貞觀初）遇著玄中寺道綽講《無量壽經》，教念阿彌陀佛。她從此在淨室念誦，同時傳教其妹少明月，亦同念佛。

善導於貞觀十五年訪問道綽於玄中寺。道綽授以《觀無量壽佛經》並淨土教義。他後來到長安，盛唱念佛法門，極受道俗的敬信，成爲道綽以後唐代淨土教史上最傑出的人物。（林子青）

〔參考資料〕《淨土往生傳》卷中；《佛祖統紀》卷二十八；《續高僧傳》卷二十；《淨土論》卷下；《中國淨土教理史》（《世界佛學名著譯叢》51）；《淨土宗史與宗師》（《現代佛教學術叢刊》65）；山本佛骨《道綽教學の研究》；道端良秀《中國淨土教と玄中寺》、《唐代佛教史の研究》、《中國淨土教史の研究》。

道霈（1615～1702）

明末清初曹洞宗僧。字爲霖，號旅泊、非家叟。福建建安人，俗姓丁。十四歲入白雲寺，翌年落髮，誦習諸經。一日，見鄰房僧死，悟無常之理，遂抱超方之志。十八歲，禮寶善寺聞谷廣印，問出離之道，廣印授以念佛畢竟成佛之說，師深信不疑。後又奉命依永覺元賢，次年隨元賢住鼓山，隨侍四年。不久，辭至杭州，遍歷講肆，凡五年，乃得熟諳法華、楞嚴、維摩、圓覺、起信、唯識及華嚴、天台之大旨。

其後，歸閩省親，並於大百丈山結茅居住。父歿後，度母出家，共修淨業五年。順治七年（1650），母喪，乃往鼓山訪元賢。十年，入建寧廣福庵，掩關三年。十四年十月，元賢示寂。翌年，師繼其後住鼓山開堂，歷十餘年。康熙十年（1671），讓席於石潮寧公，而遊歷諸方。後止住東和寶福寺。不久，鼓山缺住持，師又應請於康熙二十三年四月還山。同年完成《華嚴疏論纂要》一二〇卷；二十六年，撰《禪海十珍》一卷；三十四年，著《法華經文句纂要》七卷；四十一年示寂，享年八十八。

師之著作，除上述之外，尚有《秉拂語錄》二卷、《餐香錄》二卷（或八卷）、《還山錄》、《旅泊菴稿》各四卷、《雲山法會錄》一卷（或三卷）、《仁王般若經合疏》、《金剛般若經疏論纂要刊定記略》各三卷、《鼓山錄》六卷、《開元錄》、《靈石錄》、《聖箭堂述古》、《般若心經請益說》、《四十二章經指南》、《佛遺教經指南》、《溈山警策指南》、《八十八佛懺》、《準提懺》、《淨土旨訣》、《淨業常課》、《續淨土生無生論》、《舍利塔號註》、《發願文註》、《筆語》各一卷等書。

◉附一：蔣維喬〈道霈〉（摘錄自《中國佛教史》第十八章）

道霈，字爲霖，建安丁氏子，年十四出家；十八參方，歷諸講肆。後參鼓山賢，看庭前柏樹子，三年無所入。辭別出遊兩浙。復歸鼓山，充維那；一日，與師問答，被呵出，一夜不安；至四鼓，捲簾出門，忽然大徹；自此商榷玄奧，無不脗合。賢年八十，付屬大法；寂後遂繼其席。住鼓山二十餘年，海內瞻依，以爲東南一大法窟。著有《秉拂語錄》、《餐香錄》、《聖箭堂述古》諸書行世。

道霈於經疏，著述甚富。昔智者大師有《仁王般若經疏》，安史之亂，佚失；宋初，四明祖師多方求之，勿獲；數百載至元豐初，有海客自日本攜歸中國；霈以經疏各行，艱於尋對；因取天台舊疏合之，而訂其錯誤，輯《仁王般若經合疏》三卷。又於七十歲時，纂《華嚴疏論要語》一二〇卷。年將八十，復著《法華經文句纂要》七卷。其自敍中，推尊天台大師，自稱私淑比丘；有云：「少年行脚，嘗歷講肆；於台賢性相之旨，得其綱領；後入禪專事參究，而諸教乘束之高閣；又十載罷參後，再取當年所習教法讀之，方知原是自家祖翁田地；自是復加鑽研，首事華嚴，次事法華」云云。可知道霈於教乘則出入台賢兩宗者也。

◉附二：〈道霈簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊）

道霈受元賢啓示，悟祖師西來之意，著重發揮「自悟」、「內悟」的思想。他說：「所謂佛者，非外有相佛，乃當人本有靈覺之性也。」又說：「千經萬論，廣破身心二見，二見既破，佛性自現。身見破，則幻身即是法身；心見破，則幻心即是靈明佛性。」（《雲山法會錄》）道霈也提倡會通禪教，融合儒、釋。他在講到佛法當從信門而入時說：「所謂信者，㈠信佛語，㈡信自心。」「今之不信佛語者，非不信佛語，是不信自心也。」（同上）在評論宋儒的主靜、主敬修養論時說：「即釋氏入道之方，亦豈能外此？」「若果於佛法深生正信，仔細研窮，豁然貫通，則不獨靜敬與佛法合，凡四書、五經中，無一句一字，不

是佛法中第一義諦也。」

〔參考資料〕 《為霖道霈禪師還山錄》卷四〈旅泊幻蹟〉；《五燈全書》卷六十三；《新續高僧傳》卷六十三；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

道機（1628～1700）

日本黃檗宗僧。號鐵牛，別號自牧子，石見（島根縣）人。十一歲隨侍龍峯寺僧提宗，十五歲出家受具。其後，往來於京都之妙心、東禪、法雲等寺，復至長崎，參訪崇福寺之隱元隆琦，此外，亦曾師事木庵性瑫。

師一生所開創之寺院，多達六十餘剎，並嘗輔佐隱元、木庵，致力於黃檗宗教團之興盛，對鐵眼之大藏經出版事業亦甚爲費心。元祿十三年八月示寂，享年七十三，法臘五十九，諡號「大慈普應國師」。有弟子稻葉正則、龍堂元珠等人。著作有《鐵牛禪師語錄》六卷、《七會語錄》十五卷、《自牧摘稿》十五卷。

〔參考資料〕 《鐵牛禪師末後事實》；《近古禪林叢談》。

道融

(一)（372～445）北魏僧。汲郡林慮（河南汲縣）人。十二歲出家，初習外典。三十歲，通達內外經書。後聞鳩摩羅什於長安從事譯經事業，遂投其門，並奉命協助譯經，又講述新譯出之《中論》及《法華經》。羅什曾歎曰：「佛法之興，融也。」時，師子國有一婆羅門，博學聰辯，聞羅什在長安盛弘佛法，內心不服。遂乘駝負書入長安，欲與秦僧辯論。羅什乃命道融應辯，道融辯鋒飛玄，非婆羅門所及。又廣列其所閱讀之書目，較彼婆羅門多出三倍，終使婆羅門心懷愧悔，不知所終。

其後，師移至彭城，講說《法華經》等諸大乘佛典，聽講者千餘人，門下三百人。北魏眞君六年，示寂於彭城，年壽七十四。著有《法華經》、《大品經》、《金光明經》、《十地論》、《維摩經》等書之義疏，今已不傳。又，師講《法華經》之際，每將經文分科爲九轍，故時人稱之爲「九轍法師」。

(二)宋代臨濟宗黃龍派僧。籍貫、生卒年不詳。字古月，塗毒智策之法嗣。因讀《羅湖野錄》，深有所感，遂將其於叢林三十年間之所見所聞，及有關古今禪師、大德之嘉言善行，集錄成書，名曰《叢林盛事》，二卷。其餘事蹟不詳。

〔參考資料〕 (一)《高僧傳》卷六；《法華遊意》；《弘贊法華傳》卷三；《大唐內典錄》卷三；《法苑珠林》卷五十五。(二)《叢林盛事》序。

道諦（梵 mārga-satya，巴 magga-sacca，藏 lam-gi-lden-pa）

四諦之一。又作道聖諦、趣苦滅道聖諦、苦滅道聖諦或苦出要諦。指滅除煩惱、趣向涅槃的修行方法。通常是指八正道而言，然經論之中亦有異說。《中阿含》卷七〈分別聖諦經〉云（大正1・469a）：「云何苦滅道聖諦？謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」《大智度論》卷十九云（大正25・197c）：「三十七品涅槃道，隨衆生願，隨衆生因緣，各得其道。」

關於道諦的意涵，《大毗婆沙論》卷七十七傳述諸部間之異說，據其意，阿毗達磨諸論師以學、無學法爲道諦；譬喻者以奢摩他、毗鉢舍那爲道諦；分別論者謂有學之八支聖道是道，亦是道諦，其餘之有學法及一切無學法是道，然非道諦；妙音及如是說者謂用以對治隨自相續或他相續之五蘊法，或用以對治有情數及無情數之諸蘊，皆是道，亦是道諦。

此中，分別論者唯以有學八聖道爲道諦，此正與前引《中阿含》經意相合，而阿毗達磨諸論師廣以學、無學法爲道諦，則與《法蘊足論》卷六〈聖諦品〉所說相符。其文云（大正26・481c）：

「云何趣苦滅道聖諦？謂若道，若聖行，於過去、未來、現在苦能永斷、能棄捨、能變吐、能盡能離染、能滅能寂靜、能隱沒。此復是何？謂八支聖道。（中略）如是所說八支聖道

及餘無漏行名趣苦滅道。」

對此，《四諦論》卷四云（大正32·398c）：「當知三十七品是八道內攝，復次正見及正念是毗婆舍那分，由此滅無明，故慧解脫爲果。所餘道分屬奢摩他分，由此離欲，故心解脫爲果。是故略說道有二分：(一)毗婆舍那，(二)奢摩他。復次藏論說，正言、業、命三爲戒聚，由有此戒，拔除瞋惡根本。正覺、精進、正定三爲定聚，由此拔除貪欲惡根。正見、正念二爲慧聚，由此拔除無明惡根，以此義故，道有三分。（中略）此聖道若廣說則有三十七分，若中說則有八分，若略說或三分，或二分。」

又，唯識家以道諦爲七眞如中之正行眞如，如《三無性論》卷上云（大正31·872c）：「正行如如者，所謂道諦，亦有三義：(一)知道，謂約分別性，此性無體，但應須知無有可滅，故名知道。(二)除道，約依他性，此性有體，是故應知是煩惱類，所以須滅，故名除道。(三)證得道，約眞實性，此性是二空故，應知除滅故、應得故，名正行如如也。」

此中，「知道」又名遍知道，謂能知「遍計所執」無體；「除道」又名永斷道，能斷「依他起」假法；「證得道」又名作證道，能證二空之理，亦即能證「圓成實性」。此三者即唯識家所立的「三道諦」。

◉附：水野弘元〈道諦〉（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第六章）

道是達到涅槃的修行方法。分爲八部份而成爲神聖的八正道。在說明滅諦時謂：將渴愛滅盡即爲寂滅。因此，將渴愛滅盡的方法，即爲達到「滅」的方法，這方法共有八項，即八正道。

譬如，治療肺病，並不是將侵犯肺部的結核菌去除就好了，除了直接治療肺部以外，還需要營養、適度的運動與充足的睡眠。心不要不安、勞苦，而要懷有希望與安心。如果這樣，食慾將會增加，自然容易恢復健康。然而，即使用藥，如果心不安靜，身體也不易復原，而藥效也不會十分顯著。

醫治心病（苦惱），也和這種情形相同。縱使將苦的原因——渴愛除去，仍是不夠的。心也包含肉體，他們是有機的關係。因此，非全面改善身心不可，否則不會達到涅槃健全的狀態。而八正道之種種修行項目被要求的理由，就在於此。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十八、卷七十九；《大智度論》卷九十四；《顯揚聖教論》卷二；《辯中邊論》卷中；《俱舍論》卷一、卷二十二、卷二十六；《隨相論》；《大乘阿毗達磨雜集論》卷八；《成唯識論》卷八；《大乘義章》卷三（本）。

道濟（1150～1209）

宋代臨濟宗楊岐派僧。臨海（浙江省）人，俗姓李。號濟顛，或稱湖隱、方圓叟。師誕生月餘，適有台州（浙江省）國清寺法空一本來訪，爲師命名爲脩元，取令脩本命元辰之意。曾問道於祇園寺道清、觀音寺道淨。後前往蘇州（江蘇省）虎丘山，禮瞎堂慧遠爲師，嗣其法。嘉定二年五月示寂於淨慈寺，世壽六十（一說七十三）。



道　濟

師性狂放，行脚半天下。神異事蹟頗多，廣傳於民間，人稱濟公。臨終前作偈曰：「六十年來狼藉，東壁打到西壁，如今收拾歸來，依舊水連天碧。」按，《卍續藏》收有《濟顛道濟禪師語錄》一卷，係宋人沈孟柈所述之有關道濟之演義小說，並非尋常之禪師語錄。

◉附一：〈濟顛〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》下集）

濟顛，法號道濟，俗稱濟公，是宋代西湖一帶的神異僧。也是後世戲曲小說所常描述的一位奇特出家人。

濟顛俗姓李，浙江天台縣人。出家於西湖靈隱寺。其爲人「狂而疏，介而潔，著語不刊削，往往超詣。有晉宋名緇逸韻。」由於行爲疏狂，不檢細行；常飲酒食肉，與市井中人遊，因此當時人以之爲顛狂，而稱之爲濟顛。由於他的行爲怪異，因此被靈隱寺僧逐出，而遷住淨慈寺。

有關濟顛的軼事，自宋代以來，流傳甚多。但不論他是如何地不檢細行、如何地詼諧不合法度，如果我們透視他的所行所爲，則會發現他一直維持著濟世助人的準則，以及對生命能自主自在、不爲毀譽所動的風格。

相傳他在淨慈寺遭大火後，曾以神通力拔得甚多山木，以供復建該寺之用。其一生救人、放生、懲惡等神異事蹟，在戲曲小說中，記載甚多，茲不贅述。他曾經如此自述：「面黃如蠟，骨瘦如柴，這般模樣，只好投齋。也有些兒差異，說禪不用安排。」可見他的禪境也是非同凡俗的。

濟顛七十三歲時，端坐而逝。後世相傳，濟顛本是天台山五百羅漢之一，示現顛狂，只不過是度化眾生的一種手段而已。

◉附二：《西湖遊覽志餘》卷十四〈濟顛〉

濟顛者，本名道濟，風狂不飭細行，飲酒食肉，與市井浮沈，人以爲顛也，故稱濟顛。始出家靈隱寺，寺僧厭之，逐居淨慈寺，爲人誦經下火，累有果證，年七十三歲，端坐而逝。人有爲之贊曰：「非俗非僧，非凡非仙，打開荊棘林，透過金剛圈。眉毛廝結，鼻孔撩天，燒了護身符，落紙如雲烟。有時結茅宴坐荒山巔，有時長安市上酒家眠，氣吞九州，囊無一錢。時節到來，奄如蛻蟬。湧出舍利，八萬四千。贊歎不盡，而說偈言。」嗚呼！此其所以爲濟顛者耶？今寺中尚塑其像。

〔參考資料〕《北礀集》卷十；《淨慈寺志》；《五燈會元補遺》；《靈隱寺志》；《補續高僧傳》卷十九。

道膺（853～902）

唐代曹洞宗僧。幽州（河北省）薊門玉田縣人，俗姓王。幼年出家，誦習經法，二十五歲於范陽延壽寺受具足戒，學小乘律儀。既而歎曰：「大丈夫豈可桎梏於律儀！」乃去。後入翠微山問禪要，居三年，又往參洞山良价，契悟宗旨，遂嗣其法。

師初居三峯庵，後住雲居山，接四眾。故有「雲居道膺」之稱。南平王季、鍾傳深欽師之德風，奏請唐昭宗賜紫袈裟及師號。荊南節度使成汭亦常遣齋檀施。師開堂講學三十年，徒眾常達千餘人。天復元年秋示疾，翌年正月三日示寂，享年不詳。諡「弘覺大師」，塔號圓寂。法嗣有雲住、佛日、濟權等人。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十七、卷二十；《五燈會元》卷十三；《禪林僧寶傳》卷六；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

道璿（702～760）

唐代僧。爲日本禪宗第二祖、華嚴宗初祖。許州（河南）人，俗姓衞。幼年出家，入洛陽大福先寺（太原寺），從定賓受具戒，兼研律藏；又師事華嚴寺普寂，稟習禪旨、華嚴。後還大福先寺，教誨四眾。

開元二十一年（733），日僧榮叡、普照入唐，景仰師之令譽，力邀師赴日本傳戒。翌年，師隨天竺僧菩提僊那、林邑僧佛哲等東渡，住大安寺西唐院。時，日本律學未備，師乃講《梵網經》及《四分律行事鈔》，剖析幽微，詞辯無滯，又傳律及華嚴等。晚年退居吉野比蘇寺。日本・天平寶字四年示寂，年五十九。弟子有行表、善俊等人。著作有《梵網經疏》三卷。按，師將禪、律、華嚴傳入日本，對初期奈良佛教頗有影響。

〔參考資料〕《南天婆羅門僧正碑文》；《唐大和上東征傳》；《南都高僧傳》；《元亨釋書》卷十六

；《本朝高僧傳》卷二。

道邃

唐代僧。中國天台宗第七祖（一說謂其同門行滿爲第七祖）。長安人，俗姓王。早歲仕宦，官至監察御史，後捨榮位出家，二十四歲受具足戒，專學戒律。後欲學大乘，乃手書慈恩《法華玄贊》。業半，感靈夢，遽投筆。抵常州妙樂寺，入湛然門下，習天台教觀。受學五年，洞悟幽旨，無所凝滯。其後，講說於江東。貞元十二年（796）登天台山，居國清寺九年，講授法華三大部，指導衆僧。貞元二十年，移住浙江龍興寺。翌年，傳授日僧最澄天台止觀，並授予大乘菩薩戒。後，寂於國清寺，年壽不詳。吳越忠懿王追諡爲「興道尊者」，世稱止觀和尚。

師之門下有守素、廣修、乾淑等人。著述有《大般涅槃經疏私記》十卷、《維摩經疏私記》三卷、《摩訶止觀記中異義》一卷（乾淑集）。

〔參考資料〕《道邃和上行迹》；《宋高僧傳》卷二十九；《釋門正統》卷二；《佛祖統紀》卷八。

道寵

北魏僧。俗姓張，名賓。少有才藝，與李範共投國學大儒雄安生之門。壯年時，已領徒衆一千餘人。一日偶過趙州元氏縣，因覺口渴，入路旁堰角寺索水。沙彌持與，謂曰：「必答水具幾塵，方可飲之。」師罔然無對。沙彌乃以水澆面，師大慚，謂徒屬曰：「非爲以水辱我，直顯佛法難思。吾今投此道，汝等各可還散。」遂出家受具足戒。後入西山，廣探佛藏。時魏宣武帝極爲崇信佛法，永平元年（508）令菩提流支與勒那摩提各譯《十地經論》，至永平四年，始告譯竣。師聞之，乃走訪流支受學《十地經論》，歷經三年，乃開講筵。聲譽聞於鄴下，學徒參集。

師之寂年、享壽均不詳。門弟頗多，堪可傳道者一千餘人。其中，以僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果等最負盛名。因師於道北（鄴都北方）唱導所承之教義，故師之法系稱爲「北道地論派」，以別於慧光法系之「南道地論派」。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷七。

道成寺

位於日本和歌山縣日高郡川邊町。號天音山千手院，通稱日高寺、鐘卷寺。本尊爲千手觀音，屬天台宗（原屬法相宗、眞言宗，江戶中期改屬天台宗）。依寺傳所載，係紀道成於大寶元年（701）奉文武天皇勅命而建，並延請義淵爲開山。延曆十四年（795），別當定秀向四方募款，鑄造梵鐘。此鐘現移至京都妙滿寺。

此寺向來以「安珍清姬」之神話故事而著名。安珍爲一容貌俊美之年輕僧人，清姬爲一單戀安珍之婦人。由於安珍守戒，未能履清姬訂情之約，清姬乃化爲大蛇以追噬。時，安珍躲入道成寺大鐘之內，然終爲蛇所攝，被迫而爲蛇夫。後得寺僧爲寫《法華經》〈壽量品〉始得以上升兜率天。

此故事在日本民間流傳頗廣，雖然所傳內容頗不一致，然皆與道成寺有關，故道成寺亦因此而馳名於世。此寺有安珍塚與蛇塚。此外，有名爲「道成寺緣起」之繪卷，爲日本國寶。

◉附：《元亨釋書》卷十九〈安珍傳〉

釋安珍，居鞍馬寺，與一比丘詣熊野山，至牟婁郡，宿村舍。舍主寡婦也，出兩三婢饋二比丘。珍有姿貌，中夜，主婦潛至珍所通心緒。初二比丘怪慰勞之密，至此始覺。珍曰：「我是緇服，豈閭閻之徒乎？寡居餘情溢於非類，又可恥也。」婦人大恨，傍珍不離。珍不得已，軟諭曰：「我自遠地赴熊野，宿志畜來久，神甚嫌淫穢者，回不可，歸途必來，婦主姑待之。」女喜而歸。

曉更，珍早前路著神祠即便反。經婦家而

不入，急奔過。主婦數歸程，儲供膳，傍門伺路。過期不至。適一僧過，主婦問曰：「二比丘某物色態野及途有相見乎？」對曰：「如婦言，二比丘我親見，而其沙門去此恐二日前也耳！」婦聞大怨瞋，乃入室不出，經宿爲蛇，長二丈餘。出宅赴途，奔馳而過，路人噪亡。相語曰：「如此大蛇，何爲取路？」人人相傳至珍所。珍思女化，急馳入一寺，寺名道成，告衆乞救。衆胥議下大鐘置一堂納珍，鐘裏堅閉堂戶。

已而，大蛇入寺。血目燄口，甚可怖畏，衆僧走散。蛇赴堂戶不闢，便以尾擊，戶聲如鐵石。戶漸碎，蛇入堂，應時四戶皆開，蛇乃蟠圍鐘，舉尾敲鐘。火燄迸散，寺衆集看無爭奈何，移時蛇去。寺衆倒鐘，見中不見珍，又無骨，只灰塵而已。其鐘尚熱不可觸也。

數夕，一耆宿夢二蛇來前。一蛇曰：「我是前日鐘中比丘也，一蛇婦也。我爲淫婦害，已爲其夫。惡趣苦報，不易救脫。而我先身持妙法華，未久遭此惡事，微緣不虛，尙爲拯因，願爲我寫〈壽量品〉，我等二蛇，定出苦道，我等來寺，願垂哀愍。」覺後大憐，乃書〈壽量品〉，又捨衣資，修無遮會薦二蛇。其夜，耆宿又夢一僧一女合掌告曰：「我等因師慈惠，僧生兜率，女生忉利。」語已上天。

〔參考資料〕《大日本國法華經驗記》卷下。

道場寺

東晉與南朝時代，南京（江寧）之名刹。東晉・太寧（323～325）年間，司空謝石所創，故又稱謝司空寺、謝寺。在東晉末年，此寺與廬山同爲南方佛教之中心。晉代譯經僧佛馱跋陀羅自印度抵達中土後，即以本寺爲譯經中心，與法顯共譯《摩訶僧祇律》、《大般泥洹經》等書，此外，又自譯《華嚴經》、《大方等如來藏經》、《僧祇比丘戒本》、《文殊師利發願經》等。其中，《華嚴經》之翻譯，以吳郡內史孟顗、右衞將軍褚叔度爲檀越，有沙門法業、慧嚴等百餘人參與。又，寺中設有華嚴堂，以祈譯經順利，相傳經典譯成之後，因龍王現奇瑞，故改寺名爲興嚴寺。至劉宋・元嘉（424～453）年中，僧複、慧詢、法莊等亦率衆在本寺講經。南朝陳・曇遷亦住本寺。

〔參考資料〕《高僧傳》卷二、卷三；《出三藏記集》卷二、卷三、卷十五。

道詵寺

位於韓國漢城市道峯區。屬於大韓佛教曹溪宗第一教區。山號北漢山。新羅・景文王二年（862），道詵國師所創。李太王七年（1870），勅賜爲國家祈願道場。其後，青潭（1902～1971）以此寺爲據點，提倡「護國懺悔佛教」，復興韓國佛教。青潭歿後，佛教界爲追慕其德，遂於寺內大講堂二樓安置青潭祖師像，並於參道右側建立青潭祖師碑、石像、舍利塔等。寺境內有護國懺悔院，建於1977年，爲韓國境內規模較大之綜合布教中心。

道餘錄

一卷。明・姚廣孝撰。收在《嘉興藏》（新文豐版）第二十冊、《大藏經補編》第二十六冊。姚廣孝即獨菴道衍，江蘇長洲人。十四歲出家，法名道衍。後，輔佐燕王發動靖難之變，乃成爲明成祖即位之主要功臣。

姚氏鑑於北宋二程（程顥、程頤）、南宋朱熹（晦庵）之文稿中，多以一己私意擯斥佛老，遂列舉彼等語錄四十餘條，以佛家立場，逐條反駁。書中附有永樂十年（1412）作者之自序，書稿經明末李贄（卓吾）校閱後，萬曆四十七年（1619）由錢謙益爲之刊行。

◉附：逃虛子（姚廣孝）〈道餘錄序〉

余曩爲僧時，値元季兵亂。年近三十，從愚庵及和尙於徑山習禪學，暇則披閱內外典籍，以資才識。因觀河南二程先生遺書，及新安晦庵朱先生語錄。三先生皆生趙宋，傳聖人千載不傳之學，可謂間世之英傑，爲世之眞儒也。三先生因輔名教，惟以擯斥佛、老爲心。

太史公曰：「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。」道不同，不相爲謀，古今共然，奚足怪乎！三先生既爲斯文宗主，後學之師範，雖曰攘斥佛、老，必當據理至公無私，則人心服焉。三先生因不多探佛書，不知佛之底蘊，一以私意出邪詖之辭，枉抑太過，世之人心亦多不平，況宗其學者哉？二程先生遺書中有二十八條，晦庵朱先生語錄中有二十一條，極爲謬誕，余不揣，乃爲逐條據理一一剖析。豈敢言與三先生辯也，不得已也，亦非佞於佛也。稿成，藏於巾笥有年。今冬十月，余自公退，因檢故紙得此稿，即淨寫成帙，目曰《道餘錄》，置之几案。間士君子有過余覽是錄者，知我罪我，其在茲乎！

道端良秀（1903～　　）

日本佛教學者。北海道人。1928年畢業於大谷大學東洋史學科。歷任大谷大學、光華女子大學、廣島大學、花園大學等校教授。以研究中國佛教史著稱。主要著作有《唐代佛教史の研究》、《中國佛教通史》、《中國淨土教史の研究》、《中國佛教と社會福祉事業》、《中國佛教と儒教倫理孝との交涉》、《中國佛教と儒教の祖先崇拜》等書。後合輯爲《中國佛教史全集》（十一册）。

過堂

中國寺院之生活方式之一。即上齋堂用餐之謂，此有別於印度僧徒之托鉢乞食。又稱上堂、赴堂。在叢林之中，依據常規，用餐時自方丈到沙彌，全體皆到齋堂用餐，此即「過堂飯」。進餐前，須列隊鳴磬念佛以進齋堂，然後安靜進食。食畢，又列隊鳴磬念佛以出齋堂，《備用清規》卷六〈送鉢位〉云（卍續112・101下）：「維那從前門而出，首座、都寺挂鉢過堂。」《六學僧傳》卷六〈惟儼傳〉云（卍續133・537下）：「儼曰：二時過堂，不將咬著一粒米。」

過午不食

又作持午、不非時食。佛教戒律規定出家人在日出之後至中午之間，可進食一次，超過中午之時限即不得進食，此稱過午不食。若過午而食，稱爲「非時食」（即破齋）。關於此戒之制戒緣起，佛典中常有記載，茲舉數例如次：

(1)佛一日在王舍城耆闍崛山，爾時城中人民節會，作衆伎樂，難陀跋難陀（六羣比丘之一）入城觀看，衆人與食，食訖再看，日暮方還，諸比丘皆加嫌責，並往白佛，佛遂制此戒。

(2)迦留陀夷（亦六羣比丘之一）日暮入城乞食，値天陰闇，雷電交作，一孕婦見比丘，疑爲鬼，驚嚇而流產。諸比丘聞知乃嫌責迦留陀夷，並陳述於佛前，故佛制此戒。

(3)《摩訶僧祇律》卷十七載（大正22・359b）：「佛住舍衞城，（中略）爾時比丘日暝食，爲世人所譏：『云何沙門釋子夜食？我等在家人尙不夜食，此輩失沙門法，何道之有？』諸比丘聞已，以是因緣往白世尊。佛告諸比丘：『汝等夜食，正應爲世人所嫌。從今日後，前半日聽食，當取時。』」

(4)何以世尊制定弟子「前半日聽食」？箇中緣由，《毗羅三昧經》曾有解釋，略云：早起諸天食，日中三世諸佛食，日西畜生食，日暮鬼神食。如來欲斷六趣因令入道中，故制令同三世佛食。

此外，《處世經》對於過午不食的好處，也有如下的說明：過午不食有五福：(1)少淫，(2)少睡，(3)得一心，(4)無下風，(5)身得安樂。又，《大毗婆沙論》也以爲：過午不食則少昏睡，無宿食患，心易得定，有如是益故，故令中食。

按，此戒係屬遮戒，因「長貪招譏」故制。在戒律之中，上至比丘、比丘尼二衆，下至式叉摩那、沙彌、沙彌尼三衆，皆有此戒；乃至優婆塞、優婆夷每月六齋日受持的八關齋戒中，亦有此戒。《根本薩婆多部律攝》卷十一云（大正24・586a）：

「若復苾芻非時食者，波逸底迦。言非時者，有二分齊，一謂過午，二明相未出。言食者，謂是時藥可噉嚼物。於非時作非時想疑，若噉咽時，便得墮罪。」

南傳佛教國家迄今仍持過午不食之制。我國漢族僧眾之多數寺院則已開此戒，然將晚餐視爲「藥石」而進食之。

◉附一：續明〈關於不非時食〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑧⑨）

在今日佛教的環境裏，既沒有持午的習慣，而貪食之心，又人人皆有，所以受持此戒，顯得特別困難。也就因此，產生出許多樣式的持午者。有的日中以後，不吃任何食物，這當然是清淨的，也是極少數的。有的腹飢吃飯，不飢則持午；有的初一、十五持午；有的午後不吃飯，吃麵粥；有的吃水果，飲牛乳；有的到佛教國家去，短時持午；有的吃其他補品，如豆漿、參茸之類；有的飲牛乳、果汁；另有一種抱定宗旨，日食兩餐，午餐就是二三點鐘以後，也照舊進食。（這因爲中國寺廟向無過中不食的習慣，一有點事，午餐就得到二、三點鐘去吃，持午的人既不能天天忍飢耐餓，所以只有抱定一日兩餐的宗旨，以求問心無愧）諸如此類的持午者，樣式不一而足，標準全由自己決定。站在末法時代來說，這些都是慚愧者，雖不清淨，然都還能隨力隨分學習受持，所以都值得讚歎。但清淨受持不非時食戒，只有如律奉持的一種，並沒有如上所說的許多樣式。若有病緣，非時漿、七日藥、盡形壽藥不能療治，遵醫囑非進食不可者，律有開緣，但須於屏處服食。佛在世時，有弟子度七歲小兒出家，向暮因腹飢而哭。佛言：年至七歲，不能耐飢，不應度出家。昔廬山慧遠大師病篤，「大德耆年，皆稽顙請飲豉酒，不許。又請飲米汁，不許。又請以蜜和水爲漿，乃命律師令披卷尋文，得飲與否？卷未半而終」。圓寂未幾之慈舟法師，某次患病，延醫診治，待藥送來，闔寺諸師皆已就寢，無人作法說淨，遂終夜忍病而不服藥。古今大德，守戒奉法，其嚴淨若此！故欲清淨受持不非時食，須審知四藥體性，令不混亂。若有因緣須服「非時漿」、「七日藥」、「盡形藥」，應如律作法說淨。今依《毗尼作持錄要》（慈舟法師輯錄，自由書店出版）錄諸藥作法於下：

「受非時漿法（非時藥，即瓜果蔗等之水；或七日藥、盡形壽藥亦得。不得以時藥作非時藥），大德（尼眾云大姊亦可，下同）一心念：我某甲比丘（若是沙彌、式叉等當隨宜而稱，下同），有某病緣故，此某非時漿，爲經非時服故，今於大德前受。（三說。所對者云：）善。（答云：）爾。

受七日藥法（七日藥即油、酥、蜜、石蜜之類。或盡形壽藥亦得。不得以時藥、非時藥作七日藥），大德一心念：我某甲比丘，有某病緣故，此某七日藥，爲共宿七日服故，今於大德邊受。（三說。所對者云：）善。（答云：）爾。

受盡形壽藥法（即醫生開方：膏、丹、丸、散、飲片之類。不得以時藥、非時藥、七日藥作盡形壽藥），大德一心念：我某甲比丘，有某病緣故，此某盡形壽藥，爲共宿長服故，今於大德邊受。（三說。所對者云：）善。（答云：）爾。」

沙彌十戒中有：「不捉持生像金銀寶物」，欲受持此戒者，須知「受財說淨法」，今亦附錄於後：「具壽存念：我某甲比丘，得此不淨物，我當持此不淨財，換取淨財。（三說。所對者云：）善。（答云：）爾。」上約自與。或對淨人說云：「汝知是看是。（說已，淨人取去，轉付僧尼，僧尼作淨人物持之不犯。或淨人爲僧尼換成餘物，與者亦可。）」受持不非時食，於諸藥物，如法食用，方稱清淨。而七日藥不得畜過七日，非時藥不得留至翌日。即使時食，亦應護淨，及離殘宿食、展轉食等過。廣如律部，此不繁述。

◉附二：Holmes Welch著・阿含譯〈近代中國出家衆的飲食〉（摘錄自《近代中國的佛教制度》第四章第三節）

上座部佛教國家，如緬甸、泰國，嚴格禁止午後進食固態食物。中國佛教徒承認此一戒條，並解釋過午不食的理由是基於午後外出的餓鬼看到和尚進食，易起瞋恨心。但在中國寺院，功課從早排到晚上，因此他們認爲一定要吃晚餐，否則僧衆沒有體力參加晚上的活動。大多數中國寺院都進晚餐，雖然如此，仍有和尚恪守戒律，十二點以後不吃任何東西。他們可以自由決定，但據一位資料提供人士說，（這些人）最好還是跟其他人一起到餐廳去，除非他的年紀、地位允許。

金山寺外寮的僧衆——禪堂外所有的人——晚上吃粥，但用餐的地點在自己所屬的單位，而不是餐廳；餐食由庫房的小廚房供應。天寧寺傍晚六點在餐廳吃米飯，這餐飯較不正式，因爲午後的食物視作藥石食用。如同吃午粥時，方丈仍不參加。晚飯前後不誦經，吃完的人可以隨時離開，但說話仍然遭到禁止，維那站在一旁執行這條規訂。

最遵守佛教舊有規定的寺院，或許要屬粵北的南華山。在該寺剃度出家的兩位和尚說：過了中午，南華山每一個人都不再吃固態食物。兩位前任的方丈提供了更詳確的資料。他們說：受戒的和尚午後不吃任何東西，而餐廳也不再爲和尚準備餐食，但像別處寺院一樣，晚上參加禪修的每位長住和尚可以再吃兩碗放參。即使不參加晚修，他仍可以到廚房要點東西，拿回自己房間吃。這稱作「方便食」，因爲不是公開的。其中一位方丈說：「寺規禁止任何人午後進食。」

新戒和尚所以必須戒食，可能是因爲他們才剛受過戒，或即將發誓遵守有關的戒條。因此，我們可以料想在最大的傳戒中心——寶華山，午後不食是最被嚴格執行的。在文字上或口頭上都規定中午十二點以後只准喝「熱開水」。但任何人只要仔細檢查這「熱開水」，即可發現它是稀飯，而這也就是受戒和尚在餐廳所吃的。所有的長住和尚都「燒小鍋」。每個房間、每個座堂都有自己的爐灶，裏面的住衆晚上就用這個爐灶烹煮食物，青菜是他們自己出錢從寺外大街買來的，柴米則由院方供給。

〔參考資料〕《處處經》；《四分律》卷十四；《五分律》卷八；《十誦律》卷十三；《摩訶僧祇律》卷十七；高振農《中國佛教》。

過去現在因果經

四卷（或五卷）。劉宋・求那跋陀羅譯。又稱《過現因果經》、《因果經》。譯出年代約在劉宋・元嘉二十一至三十年間（444～453）。收在《大正藏》第三册。

本經係以佛陀自傳的形式，敍述其過去世及現世的傳記。行文流暢，繁簡得宜，爲諸佛傳中極傑出的一部。內容記述佛陀的過去世爲善慧仙人，曾散華供養普光佛，得其授記，行菩薩道，並述及由兜率天降臨人間，歷經入胎、出胎、出家、降魔、成道、轉法輪等階段，度化五比丘、三迦葉、舍利弗、目犍連、大迦葉等事蹟。卷末佛陀謂「過去種因，經無量劫，終不磨滅。我於往昔，精勤修習一切善業，及發大願心不退轉故，於今者而得成就一切種智。」勸勉比丘們應勤於修道，不得懈怠。

經中最值得注意的有四點：

(1)在善慧本生中表現了大乘思想。

(2)對於踰城至降魔間的描述極爲生動，具文學技巧。

(3)在太子與阿羅邏仙人的問答中，揭示了佛教與數論在教理上的根本不同；又在太子與苦行仙人的問答，及釋尊與優樓頻螺迦葉的問答中，揭示了佛教與婆羅門教在宗教上的根本不同。

(4)在對頻毗娑羅王的說法之中，概說了佛教的根本義趣。

本經前後共有六種譯本，而今三存三闕。(1)《小本起經》二卷（後漢・支曜譯，闕），(2)《太子本起瑞應經》二卷（後漢・康孟祥譯

，闕），(3)《修行本起經》二卷（後漢．竺大力譯，存），(4)《太子瑞應本起經》二卷（吳．支謙譯，存），(5)《過去因果經》四卷（東晉．佛陀跋陀羅譯，闕），(6)即上文所述之本經。此外，日本有繪卷形式之《繪因果經》行世。此等繪卷中，分上下二欄，下欄書寫經文，上欄則繪有配合經文的圖畫。

〔參考資料〕　《歷代三寶紀》卷四、卷七、卷十；《開元釋教錄》卷一、卷二、卷三、卷五；《出三藏記集》卷二、卷三；《續日本繪卷集成》卷三。

運敞（1614～1693）

日本新義眞言宗僧。大阪人。字元春，號泊如，俗姓藤原。十三歲出家，嘗於智積院學眞言密教，又師事元壽，受眞言一宗之祕奧。明曆元年（1655）遊奈良，硏究三論、法相、華嚴等。更訪比睿山等釁僧正，修天台教觀。歷任尾張長久寺、江戶圓福寺住持。寬文元年（1661）奉幕府之命，繼任智積院第七世，大興學風。通曉漢文學，曾於承應二年（1653）講《性靈集》，相傳聽衆約有八千人。元祿六年九月十日示寂。著作頗多，有《大疏第三重啓蒙》、《性靈集便蒙》、《性靈集鈔》、《三教指歸刪補》、《谷響集》等書。漢文詩集有《瑞林集》。

〔參考資料〕　《泊如僧正傳》；《續日本高僧傳》卷四。

運慶（？～1223）

日本鎌倉時期著名的佛像雕刻師。京都人，康慶之子。相傳年僅十餘即從事雕塑佛像。長寬二年（1164），與父親康慶共刻蓮華王院的佛像。文治五年（1189），雕造奧州毛越寺的藥師佛像及十二神將像。其後，又參與爲兵火燒毀之東大寺、興福寺之造佛工作等。

運慶對於寫實的天平時期雕刻，及富有重量感的平安初期雕刻曾經深究，對雕刻賦予新的實在感，而樹立與向來溫柔典雅之平安後期雕刻完全迴異的鎌倉新樣式。其作品富有强力的寫實性。代表性作品有：在康慶指導之下所造立的奈良圓成寺大日如來像（1176），靜岡願成就院的阿彌陀如來像、不動明王及二童子像、毗沙門天像（1186），神奈川淨樂寺的阿彌陀三尊、不動明王、毗沙門天像（1189），與快慶等競作的東大寺南大門金剛力士像（1203，爲國寶），興福寺北圓堂的彌勒如來像、無著與世親之像（1208，國寶）。

〔參考資料〕　《東大寺造立供養記》；《吾妻鏡》卷九；《東寶記》卷一；《東大寺續要錄》。

鄔波婆沙（梵upavāsa，藏smyuṅ-ba）

指在家一日一夜受持八戒者。又作優波婆娑、鄔婆婆沙、優婆娑。意譯近住、善宿。關於鄔波婆沙之語義，《大毗婆沙論》卷一二四列有數說：(1)近阿羅漢住，故稱近住，以受此律儀隨學彼故；(2)此近盡壽戒住，故名近住；(3)此戒近時而住，故名近住；(4)長養在家善根，令近出家善根住故。《成實論》卷八〈八戒齋品〉云（大正32．303c）：「八戒齋名優婆娑。優婆娑，秦言善宿。是人善心離破戒宿，故名善宿。」又《玄應音義》卷二十三謂「優波婆娑」此云近住，指受八戒者，近阿羅漢等善人住。此義與《婆沙》之第一義相同，爲一般所採用的說法。

〔參考資料〕　《顯揚聖教論》卷十三；《俱舍論》卷十四；《四分律疏飾宗義記》卷二（末）；《慧琳音義》卷四十七。

鄔波馱耶（梵upādhyāya，巴upajjhāya、upajjha，藏mkhan-po）

又作鄔波柁耶、郁波第耶、鄔波提耶、拔底耶。意譯近誦、近讀、親教師。與「和尚」同義。據《玄應音義》卷二十三所述，以弟子年小，不離於師，常於師側受經而誦，故稱近誦。

此外，西藏以鄔波馱耶爲藏傳佛教四種階位中，最上層的第四位。登此位者，其權力次於達賴喇嘛、班禪喇嘛，得住持諸大寺。一般

敎徒尊之爲再生者或不死之人。

〔參考資料〕《律二十二明了論》；《菩提資糧論》卷五；《南海寄歸內法傳》卷三；《希麟音義》卷三、卷八、卷九；《慧琳音義》卷十三；《祕藏記》；L. A. Waddel《The Buddhism of Tibet》。

鄔達羅迦（梵Uddālaka Āruṇi）

弘揚印度古《奧義書》思想的代表性哲學家之一。以與其子修威達凱杜（Śvetaketu）的對話聞名。氏之弟子耶基那瓦爾卡（Yājña-valkya）亦爲印度史上著名的哲學家。

氏之哲學主要是承繼商提雅（Śāṇḍilya）的梵我一如說，並透過其子，自普拉瓦哈那（Pravāhaṇa）處接受輪迴說。氏主張個人或世界在現象方面雖有千差萬別，但若從核心成分看來，則萬物都是一樣，都是以梵、阿特曼爲中心本體，因此萬物皆無質的差異，只不過是量的不同而已。

他又主張絕對者是「有」（sat），「有」是唯一者。萬物係由火、水、食物等三種元素所成，物質界的差別相僅係名稱而已，只有火等三元素才是眞實的。人類攝取由三元素構成的食物，以經營種種機能。在種種機能中，氣息最爲重要，它是生命原理，掌管著精神作用。但是，人類的眞實的自己不是氣息，而是阿特曼，是「有」。在熟睡時，人類才與「有」合而爲一。萬物都以「有」爲根底。肉體雖滅，但生命的本體不死。萬物因「有」而存在，死後也都將歸於「有」。不過，若悟得萬有之眞理的「有」，則於死後將與「有」完全合一，證得解脫而不再生。總的說來，他的主張其後衍生出「因中有果論」以及由一生多的「轉變說」。

鄔闍衍那國（梵Ujayana，巴Ujjeni）

位於古印度摩揭陀國西南之古國名。又作優禪耶尼國、溫逝尼國、優善那國、鬱支國。希臘文獻稱此地爲Ozene；在佛陀時代，此地爲印度十六大國之一阿槃提（Avanti）國的首都。即今尼布德哈河（Nerbuddha）北方之摩爾瓦（Malwa）地方。自古以來，該地即以印度教聖地而知名於世，爲七大聖地之一。西元初至四世紀末期間，此地爲天文學及其他印度科學的中心，相當有名。

相傳阿育王爲太子時，曾任此地（當時爲鄔闍衍那國）的副王。西元初至四世紀時，西克夏特拉巴（Kṣatrapa）王朝統轄此地。笈多王朝超日王（Vikramāditya，即旃陀羅笈多二世，375～414在位）的宮廷亦設於此。此外，佛弟子迦旃延、蓮華色比丘尼，以及譯經家眞諦三藏，相傳皆是此國人。七世紀時，玄奘曾至此國。其《大唐西域記》卷十一記此國之狀，云（大正51・937a）：

「周六千餘里，國大都城周三十餘里，土宜風俗同蘇剌佗國，居人殷盛，家室富饒。伽藍數十所，多以圮壞，存者三五，僧徒三百餘人，大小二乘兼功習學。天祠數十，異道雜居。王，婆羅門種也，博覽邪書，不信正法。去城不遠有窣堵波，無憂王作地獄之處。」

〔參考資料〕《五分律》卷四；《島史》第六章；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》；S. Beal《Buddist Records of The Western World》。

鉤召法（梵ākarṣaṇa，藏hgugs-pa）

爲召來人心而修之祕法。爲密敎四種修法之一，或五種修法之一。又作攝召法、請召法、招召法。於五部中，配於羯摩部。《大日經疏》卷二十云（大正39・780a）：「攝召，謂凡所求事欲成及令人喜等也，用迦摩奴火。」

此法原自四種修法中之敬愛法所開出，此法能召來人心，並能鉤召三惡趣之有情，令生於人天之善處；猶如鉤之牽引諸物，故有此名。此外，又有將流轉輪迴於三界六道之無明召入本有菩提之義。若其與敬愛法相合時，稱之爲鉤召敬愛法；即鉤召他人，令他人敬愛自己之意。或攝於增益法中，如《金剛頂瑜伽護摩軌》云（大正18・922c）：「若作鉤召，皆

如增益。」此蓋鉤召自敬愛法出，敬愛法又自增益法出之故。

修此鉤召法時，衣服、飲食、香華等皆用赤色，又供刺木赤花，結半跏坐，爐用金剛形，爐中之印契用金剛鉤。

〔參考資料〕《大日經》卷六〈世出世護摩品〉；《瑜伽瑜祇經》卷上〈愛染王品〉；《火吽供養儀軌》；《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷下；《建立曼荼羅護摩儀軌》。

鉢（梵pātra，巴patta，藏lhuṅ-bzed）

比丘六物之一。又稱鉢多羅、波多羅、鉢和蘭等。意譯應器、應量器。即指比丘所用的食具。有鐵鉢、瓦鉢之別。持鉢行乞稱為「托鉢」。由於比丘持鉢以應受他人的飲食，故鉢亦稱應器。《玄應音義》卷十五謂鉢是「薄」之義，此因治厚物令薄而作此器之故。《四分律》卷九謂鉢之種類云（大正22・622a）：「鉢者有六種，鐵鉢、蘇摩國鉢、烏伽羅國鉢、優伽賒國鉢、黑鉢、赤鉢。大要有二種，鐵鉢、泥鉢。」該書卷五十二謂禁止使用由木、石、金、銀、琉璃、寶、雜寶所作成的鉢，並以此簡別在家和外道。《五分律》卷二十六謂不使用金銀七寶、牙、銅、石、木的鉢，若使用金銀乃至石鉢，則犯突吉羅，若使用木鉢，則犯偷蘭遮，若如外道之使用銅鉢，則犯突吉羅。僅准許使用鐵鉢、瓦鉢、蘇摩鉢。所謂泥鉢、瓦鉢、蘇摩鉢，皆是同類之物，蘇摩鉢是就產地而命名的。

鉢的顏色，應熏為黑色或赤色，即《四分律》所說的黑鉢、赤鉢。《摩訶僧祇律》卷二十九謂瓦鉢當熏成孔雀咽色，毗陵伽鳥色，或是鴿色。鐵鉢則作鉢爐，以阿摩勒核、佉陀羅核、巨摩、竹根熏之。關於容量，《四分律》卷九舉出大、中、小三種。大者三斗，小者一斗半。但是根據唐代的量法，應是一斗至五升之間，此種說法載於《毗尼討要》卷上。

又，比丘不得儲存多鉢，護持鉢當如護持自己眼睛一般，應當常以澡豆洗淨除去垢膩。鉢損壞時，若五綴（五種修補方法）而不漏，則不得求新鉢（經修補後再用的鉢，即稱五綴鉢）。鉢置於地上時，若有轉倒之虞，則當作鉢支以安置之，攜帶時則應收入鉢囊（或稱鉢袋、鉢絡、絡囊）。

鉢在歷史上有不少相關故事流傳。相傳佛成道後，二商主供養麨酪時，四天王各奉一石鉢，佛受之將鉢相疊安置在左手，再以右手按下將四鉢合為一鉢。佛度三迦葉之時，將毒龍放入鉢內。佛入滅後，其鉢曾被慎重安置，受信徒供養禮拜。法顯《佛國記》〈弗樓沙國〉條云（大正51・858b）：

「佛鉢即在此國，昔月氏王大興兵衆，來伐此國欲取佛鉢，既伏此國已，月氏王篤信佛法，欲持鉢去，故大興供養，供養三寶畢，乃校飾大象置鉢其上，象便伏地不能得前。（中略）王知與鉢緣未至，深自愧歎，即於此處起塔及僧伽藍，並留鎮守種種供養。（中略）可容二斗許，雜色而黑多，四際分明，厚可二分，甚光澤。」

同書〈師子國〉條下說，佛鉢原本在毗舍離，今在犍陀衛，經數百年移至西方之月氏國，再經由于闐、屈茨、師子、漢地等國回到中天竺，後至兜率天上，彌勒菩薩見之而深加讚歎，與諸天一同以香華供養七日。其後又重返閻浮提，由海龍王持入龍宮。彌勒菩薩成道之時，鉢分為四，重返原地頞那山上，彌勒成道已，四天王取之奉佛。其情形如先佛一般，即賢劫千佛共用一鉢。

玄奘西遊之時，此國已無佛鉢。《西域記》卷二〈健馱邏國〉條下云（大正51・879c）：「王城內東北有一故基，昔佛鉢之寶台也，如來涅槃之後，鉢流此國，經數百年式遵供養，流轉諸國，在波剌斯。」

〔參考資料〕《盂蘭盆經疏》卷下；《十誦律》卷五十六；《善見律毗婆沙》卷七；《根本薩婆多部律攝》卷十二；《雜阿含》卷二；《賴吒和羅經》；《佛本行集經》卷三十二；《毗尼母經》卷七；《大比丘三千威儀》卷上。

鉢羅耶伽（梵Prayāga）

中印度古國名，位於恒河與閻牟那河的交會點，波羅奈國之西。《大唐西域記》卷五云（大正51·897a）：

「鉢邏耶伽國，周五千餘里。國大都城，據兩河交，周二十餘里。稼穡滋盛，草木扶疏，氣序和暢，風俗善順。好學藝，信外道，伽藍兩所，僧徒寡少，並皆習學小乘法教。天祠數百，異道寔多。」

都城西南之瞻博迦華林中，佛降伏外道處，有阿育王塔一座；而提婆菩薩作《廣百論》，挫破小乘、外道之處，則建有伽藍。城東河畔之大施場，當玄奘旅印時，戒日王於此處喜捨五年之積財，普施三寶及孤獨貧窮者。

西元十六世紀後半，回教王阿克巴（Akbar）曾築城於此，今尚存舊城砦及刻有阿育王法勅的石柱一座。又，《西域記》中曾提及的大樹，今尚可見，係民間信仰之對象。此地至今仍是印度教徒崇拜之處。

〔參考資料〕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷三。

鉢頭摩地獄（梵Padma，巴Paduma，藏Padma）

音譯又作波頭摩、鉢特摩或波頭。意譯紅蓮。八寒地獄之一。據《瑜伽師地論》卷四所說，受生此地獄者，嚴寒逼切，其身變紅赤，皮膚拆裂，故名紅蓮。《立世阿毗曇論》卷一〈地動品〉以鉢頭摩地獄為十寒地獄中的第十，並謂瞿伽離比丘誹謗舍利弗及目犍連，因而墮此地獄。《長阿含經》卷十九〈地獄品〉以此為熱地獄之一，並謂（大正1·125c）：

「其地獄中舉獄皆赤，如鉢頭摩華色，故名鉢頭摩。（中略）鉢頭摩地獄中火燄熱熾盛，罪人去火一百由旬，火已燒炙；去六十由旬，兩耳已聾，無所聞知；去五十由旬，兩目已盲，無所復見。」

〔參考資料〕《大樓炭經》卷二〈泥犁品〉；《起世經》卷四〈地獄品〉；《俱舍論》卷十一；《俱舍光記》卷十一。

鈴木大拙（1870～1966）

日本禪學名家。在二十世紀，將禪宗推介給當代世界而成效卓著的學人。石川縣金澤市人。原名貞太郎，後因學禪，改名大拙，別號也風流居士。1887年入石川第四高等學校，與西田幾多郎為同學。1891年，負笈東京，入東京專門學校（早稻田大學前身）。課餘，則參禪於鎌倉圓覺寺今北洪川門下。其後，與西田幾多郎同入東京帝國大學選科。1893年，隨宗演出席芝加哥萬國宗教會議，並為宗演英譯講稿。會後，因宗演推薦而擔任美國佛教學者保羅·克拉斯的助手。1908年遊歷法、德諸國，後於英國研究歐洲哲學。1909年回國，歷任學習院及東京大學講師、教授。1911年再度赴英，介紹佛教禪學。1921年返國後，任大谷大學教授，創辦英文雜誌《Eastern Buddhist》，又於鎌倉東慶寺設立松岡文庫。此外，更應請而前往美國、倫敦各大學巡迴講演，並至中國、朝鮮、印度等地訪問。先後曾獲文化勳章、朝日文化獎等殊榮。1966年，病逝於東京，享年九十七。

氏學問廣博，語言能力極佳，對佛學、西藏學、東方思想等方面的推展與研究，均有極大成就，在日本之宗教學術界中，享譽之高，罕見有人能及。其著述被編為《鈴木大拙全集》三十二卷行世（另有《選集》二十六卷），暢行於人文學術界。歐美學者之思想亦頗有受其影響者。我國學者胡適嘗與他辯論禪宗史問題，而意見互有出入。此外，其著作之譯為中文者亦有多種，風行一時。

◉附：玉城康四郎著·何燕生譯〈論鈴木大拙〉

㈠思想的世界化

鈴木的思想，之所以在世界範圍內為人所共知，其有力因素是他的英語能力。鈴木十九歲時，任能登（今石川縣）飯田小學校高等科英語教師，以後一直從事與英語有關的工作。

二十三歲時，隨釋宗演出席芝加哥世界宗教大會。此後十一年間，一直住在芝加哥郊外，從事雜誌編輯、道教書籍和《大乘起信論》的英譯工作。三十九歲時，回到一別十四年的日本，任學習院大學講師、東京帝國大學文科大學講師，主講英語。於是，英語便成了他學術生活中不可欠缺的內容。四十一歲時，與美國人比亞特尼斯．倫結婚，從此，英語不僅僅是他的研究範圍了，而且還深入到他的家庭生活之中。除日語外，用英語思考問題和感受事物，對鈴木來說，已成了習慣。基於這一因素，他不僅能用英語向西洋人傳授禪的思想，而且通過英語，他還了解了世界的一般文明。把自己的思想表露出來，便成爲世界的東西；把世界的新鮮事物吸收入自己思想，便成爲世界化。

鈴木最早注視東西文明，始於他對禪的體驗和喚起他對禪的共感。他二十五歲時，依釋宗演而得見性。所謂見性，指禪的體驗，即見自己之本性。被我執所縛的日常意識之殼被破除，體驗到無拘無束之無限世界，此即見性。

他不僅限於對禪之體驗，對古今東西之思想文化，都曾作過參究與體驗。二十七歲時，譯《老子》爲英文，三十八歲時，憧憬瑞典波魯戈之神祕思想，譯其《天界與地獄》爲日文。自此，鈴木思想開始走上世界化，終未閉塞於傳統禪宗教義之一隅。

還有一點不應忽視，即他向華嚴思想的青睞。佛教中，鈴木研究的主要對象，自不待言，即是禪。不過，除此之外，他亦接近佛教的華嚴和淨土。關於淨土，本文後部分將作介紹，他是從與禪的關係，主要關於悟與信的類似性方面進行探討的。與此相對，關於華嚴，他則主要從思想方面作探尋的。1951年，八十一歲的鈴木，在哥倫比亞大學開始講「華嚴」。在這以前，六十四歲至六十六歲之間，曾同泉芳璟一起校點梵文本《華嚴經》〈入法界品〉。《華嚴經》是由三十四章組成的大部頭經典，〈入法界品〉是其中最末一章。這一章敍述了一位名叫善財的少年參訪五十三人，尋求佛教眞理的故事。這五十三人中，包括菩薩（求眞理之人）、出家人、醫生、船大王、婦女等，也有被佛教視爲外道的婆羅門教徒，更令人吃驚的是，其中還有一娼婦。這說明該少年以其單純心靈，爲尋求佛教眞理，不管宗教之別和身份上下，只要能實現尋求眞理的目標，皆可拜之求教。說明佛教不爲自身所束縛，表現了佛教的開放性和世界性。鈴木大拙爲這種無限的菩薩精神感動甚深。

鈴木對《華嚴經》整體思想發生共鳴。其主要思想是：宇宙之中的一切現象，相互之間有著無限的關係，即使是一個現象，比如心理上的微小波動，或一微塵，其中就包含有宇宙整體的影像。爲此，鈴木說：「絕對之一點含三千大千世界，絕對之現在，含永遠之過去和永遠之未來。」（《鈴木大拙選集》第八卷）而且「佛遍一一之微塵中，爲一切衆生，神變不可思議。」（同上）

如此洞察，非我們日常意識分別所能爲。必須依賴鈴木的所謂「靈性的直覺」。所謂「靈性的直覺」，即心靈本能的直覺，如上述之禪的體驗。這裏，尤其重要的是，鈴木基於自己的靈性體驗，其思想在《華嚴經》的宏大世界觀中找到了關係。這是在僅以禪的訓練爲修行的禪僧身上所看不到的現象。表現了作爲靈性直覺的經驗者鈴木的思想基礎之廣深。

但是，在這一事實的反面，禪專門家之間出現了强烈批判鈴木墮入思想的事情。他們的批判是否得當，一時很難判斷。因爲，佛教是超越思想與體驗的對立的。由體驗而生思想，同時，還須依思想而加深體驗。一般認爲，鈴木在這方面是窺準了的。

那麼，基於上述基本態度，鈴木是怎樣看待實際的世界呢？尤其對世界兩大宗教之佛教與基督教是怎樣看待呢？鈴木基於東西思想的根本對立，認爲此兩大宗教也是對立的。在其〈基督教與佛教〉（《鈴木選集》第八卷）之論述中，他對兩大宗教的相違點分成各種項目作了說明，但每一項目涉及的問題都是兩宗教

的表面性問題。如基督與釋迦的出生、事蹟、臨終等。對兩教主的內部世界的宗教生命之變遷等實質問題尚未論及。而且，他在〈基督教與佛教〉一文中，還說兩者的對立是絕對的，永遠的。

如果以華嚴無限相關的思想和不恥下問的善財童子的精神來看待基督與釋迦的問題，也許不會停留於這種觀點。從耶穌的信仰中探求眞實，從拯救人類的基督教中發現眞理，這才是華嚴哲學作爲世界宗教的作用。從西方思想的萬物流轉和佛教的無常觀出發，也許不會得出兩宗教永遠對立的結論。

㈡日本文化、禪、淨土

鈴木大拙旣是一位世界人，同時也是根在日本的日本人。他從心底裏愛好日本文化，深深讚美日本人的精神能力。那麼，他是從哪一方面開始對日本文化發生興趣的呢？如前所述，他感受到在西方的思想中存在著與禪相類同的世界，於是，他把同一目光朝向日本時，他發現他所謂的禪，廣泛而又深刻地滲透於日本人的傳統文化中之思想、藝術、生活等各個方面。關於這一問題，他在《禪與日本文化》中作了闡述。該著原係英文寫成，後來譯成日文，收錄於《鈴木選集》第九卷，問世後，在國際間引起較大反響。鈴木在其著作中，尤其列舉了與禪有深刻關係的美術、武士道、劍道、儒教、茶道、俳句、能等，並通過西行、道灌、良寬等人，闡明了日本人的自然觀。因此，禪在日本文化中有如此深刻關係，使人們爲之震驚。

鈴木把上述思想方法向更深一層演進，提出了日本的靈性的問題。他認爲：「所謂禪乃表現著日本的靈性，並非說禪在日本人生活中有根深蒂固之關係，而是說，日本人的生活的本身即是禪。」（《鈴木選集》第一卷）因爲，靈性是通過心靈的本性而發覺的，所以，所謂日本的靈性，是指日本民族中培育起來的能力通過個人的超越經驗而表現的。這與禪的體驗相貫通。不過，鈴木認爲，這種能力在日本民族中極其豐富。其中靈性的發現最爲純粹者，即是禪與淨土思想。

禪與淨土信仰，原爲同一佛教，但是，歷來的實際情況，兩者相互冷眼，彼此持漠不關心態度。從主張他力信仰的淨土一系來看，禪只依賴個人力量，終究不能成佛。而從禪來看，淨土信仰只求自身以外的「阿彌陀」之寶，不具有主體性自覺。這樣，兩者互以自己立場斷定對方，對對方之眞相從不作深刻探尋。

針對這一事實，鈴木從在表面上看起來似乎對立的禪與淨土的實質活動中發現了日本的靈性，闡明了兩者在日本佛教中爲同一根源。這樣一來，禪宗的人對淨土開始關心，淨土宗的人亦開始不輕視禪宗，兩者之間出現了接近的傾向。鈴木的這一發現與探求，是他的慧眼所識，從實質上使實踐佛教的雙璧——禪與淨土得到了統一。在這個意義上，可以說，鈴木的行爲本身實乃日本的靈性的顯著發展。

鈴木從日本淨土教中看到了靈性的完全發現者親鸞。據鈴木認爲，親鸞的根本思想是絕對他力，專將此身憑依佛的無量大慈悲，讓佛光普照全身。因此，與厭此世之苦、願生彼世淨土之平安朝時期的淨土教，有著本質的不同。「親鸞在其《嘆異鈔》中曾說，『來世生極樂亦行，下地獄也可。』這才是眞正的宗教。」（《鈴木大拙選集》第一卷）我們認爲，此即鈴木所謂的大地性的宗教；自己由大地生而又植根於大地的主體自覺。對事物的感受方式和思維方法具有大地性，而大地本身亦感受一切、思考萬物，這裏閃耀著大悲之光。人類的宗教思想，尤其像親鸞那樣達到如此之佛教境界，需要很長時間的修道。而能用上述形式發掘親鸞的內心世界，實乃鈴木之卓見，有賴於他的强韌之靈性。

這裏簡單敍述一下鈴木的佛教觀。佛教，從時代發展來看，歷經原始佛教、小乘佛教、大乘佛教各時期，其中大乘佛教又分爲各派，彼此之間持有完全不同的教義，極其複雜。歷史上，我們有人曾呼籲佛教統一，事實上已不

可能。對於如此之佛教，鈴木大拙是怎樣統攝的呢？

1946年四月二十三和二十四日兩天，鈴木大拙以「佛教的大意」爲題，曾在皇宮作過講演。當時講演的內容，歸納爲大智和大悲。這是鈴木對既極其複雜而又經典繁多的佛教所作的高度概括，而且這種概括的方法，又與鈴木其人極其相像，亦具有日本人的國民性。因爲，大智以禪爲代表，大悲，日本淨土教已達到了登峯造極的地步。鈴木大拙基於前述之華嚴哲學的無限相關思想，說明大智與大悲在根本上的一體，同時，又從這兩方面去把握佛教的全貌。

㈢禪與無心

這裏，觸及一下代表大智的禪的思想。禪，自不待言，即鈴木大拙的中心思想。《鈴木大拙選集》二十六卷，可以說，都是他的禪思想的表現。其中，關於禪的專門論述，有十五卷之多。對於這些，詳細說來，實不可能。下面只考察他的禪思想的幾個特徵。

第一，從根本上講，禪體驗是他最主要的特徵。悟以經驗而得。我們一般人的分別意識被消除後，才能獲得明徹的超越智慧。鈴木本人二十五歲時得見性，因此，要求「悟」，是他的禪思想的大前提；他始終一貫，從未改變。但是，在這點上，如後所述，也引起了外國人的批判。

那麼，悟（禪）的事實究竟是怎麼回事呢？據鈴木說，禪的事實與禪的哲學有嚴格的區別。世界上許多禪學者却混同了這兩者，因此，有失禪的生命。（參見《鈴木大拙選集》第二十五卷）

第二，因此禪的事實，即指生活的本身，我們每天的經驗。舉手動足，即爲禪的事實。相反，自己意識到是自己在擧手動足，那麼，禪的事實則立刻全非。這只不過是分別的境界。而禪的事實是不知分別的行爲。認爲在感覺的境界之外還有超感覺的境界，或者認爲超越相對我而有絕對我存在，這都是哲學範疇，不能成爲禪的事實。

然而，我們每個人的日常生活常被分別意識所縛，因此，要想突破此分別意識，需要禪的體驗。

第三，那麼，當我們有意識地對禪的事實作思想準備進行控制時，他提出「無心」的態度。鈴木對「無心」寄予異常的熱情，常常處於此「無心」世界中精進努力，從無鬆懈。作爲「無心」的代表性的語言表達，他好用下面一語：

「竹影掃階塵不動，月穿潭底水無痕。」（《鈴木大拙選集》第十卷）

意思是說，竹子的陰影照在石階上，經過風的吹動，似乎是在掃除石階上的塵土，但是竹影掃塵，塵是不會動的。月亮照映潭底，但水上是不留痕跡的。頗富詩意。詩的本身就表現了無心的世界，這樣的無心，才是宗教的極致。這裏，連無心的態度也不存在，我們的一切態度均也消滅，宛如木石一般。從第三者來看，也甚感茫然，無從確認。但是，對當事人本身來說，沒有比這更確切的世界，沒有比這更絕對安全的世界。不是自己的某種態度，所以，是絕對被動性的，如實接受一切事物，是最柔軟之心。如同道元禪師所謂的「柔軟心」。

第四，直截了當地、最爲具體地自覺這種無心，即是人格。說到人格，似乎是哲學上和倫理上的概念。但是，禪宗却不然，即指現在刹那刹那的明顯自我，禪宗稱其曰「人」。鈴木從《臨濟錄》中看到了此歷歷在目的「人」。

比如：「赤肉團上有一無位眞人，常出入汝等諸人之面門。」意思是說，在我們的肉體上有一無位眞人，自由自在地從我們五官出入。我們應明確認識這種「人」。禪宗發展到臨濟才開始强調這種「人」，臨濟眞不簡單。同時，能發現臨濟所謂的「人」，說明了鈴木大拙的卓知卓見。

鈴木還對德川時代的禪僧盤珪的不生禪深

爲憧憬。在此以前，盤珪不爲人所注意，通過鈴木的介紹後，盤珪才被一般人所知曉。鈴木認爲，盤珪闡說的不生佛心，是其特徵，他是最具有日本人性格的禪僧之一。

第五，對於上述的禪的事實，鈴木大拙是用何種形式進行理論化的呢？他認爲，無論在理論上是怎樣正確地把握禪的事實，但是，要而言之，它只不過是從分別的世界所見到的。對於生存在分別世界的我們來說，理論是必要的。無知的知、無分別的分別、無行之行等語言表達，都是帶有知識性的，是一種理論。而鈴木則提出即非的理論。這理論，有別於神祕主義。神祕主義，一般說來，即指通過體驗，使現實的相對自我融合於絕對者（神）之境界的思想。然而，禪却不同，並不認爲先有相對的自己和絕對的神兩者存在，然後成爲一體。禪則主張，相對的自己的本身即是絕對者，絕對者的本身即是相對的自己。鈴木稱相對的現實自己爲「個者」，稱絕對的神爲「超個者」。即認識到「個者」的本身即是「超個者」。個者與超個者的兩者即爲一體，反之，「一」即爲「二」。一者即，二者非，即即非，非即即。此爲鈴木之「即非理論」。

西田幾多郎曾針對鈴木大拙只論禪的趣旨，指責他「應該從理論上多下功夫」。這一忠告對鈴木幫助頗大，使鈴木的理論發展到如此地步。這一理論，與西田後期哲學中之「絕對矛盾的自己」爲同一思想。

㈣大拙的意義和今後的課題

外國人對禪發生興趣，大凡皆與鈴木大拙有著某種形式的關係。以下讓我們來看一看幾位外國人的反應。以《一個哲學者的旅行日記》而成名的海迦林克，周遊全世界後，對東方文明發生興趣，以後，其心境明顯發生變化。這時，他接觸了鈴木大拙的《禪論文集》（英文）三卷，開始埋頭鑽研禪宗。他自已說，受鈴木的影響頗大。

深層心理學通過弗洛伊德、阿多拉等人而得以開拓，不過，這些人的無意識領域，是一種個人式的封閉意識，尚未涉足到宗教的世界。後來，弗洛伊德的後繼者尤克，擺脫了弗洛伊德的個人式的無意識，發展到集合性的整體無意識。尤克的無意識，其實是宗教的世界。他主張，通過這種無意識來統一現在的意識世界。這種觀點，有似於禪的悟性。

尤克曾給鈴木大拙的《禪學入門》作序。他在序文中說：「禪，誕生於廣大的佛教世界，是令人震驚的支那精神園中的一朵鮮花。」表現了他對禪所發生的深刻共鳴。尤克認爲，作爲東方文化的禪，對於與東方文化有著本質不同的西方人來說，很難理解。不過，西方神祕思想與禪有一致的地方，他以德國神祕思想的始祖愛克哈魯多作爲例子。

同樣的深層心理學家佛洛姆，在其與鈴木大拙合著的《禪與精神分析》中，引用了鈴木其它著作中的一些觀點，對禪與精神分析的同異點作了說明。不同點是：禪是超越理論、輕視語言而側重體驗的。相反，精神分析則是基於自然科學的、合理的、實證的、治療精神之病的一種科學。兩者的近似點即是：第一，彼此都側重倫理，最後又都超越倫理，同時認爲，沒有倫理，不能達到目的。第二，兩者都不依賴於神與佛，以獨立存在爲目標。第三，教育方法相似。即禪通過公案避開修行者陷入理屈困境；精神分析則爲了在語言上的說明，使患者從思維向經驗轉移。第四，佛洛姆認爲，兩者在根本上最爲近似的是，彼此都把無意識的領域向意識方向轉化。

以上列舉了幾位對鈴木大拙的禪發生同感的人，而在另一方面，也有持反對意見的。例如：中國著名哲學家胡適，他批判鈴木的禪非理論性，指責其以超越知解爲招牌。胡適認爲，從歷史的觀點考察禪在中國的演進，决非鈴木之所言，極其合理。

美國的愛姆茨從實用主義立場，對禪也寄以很深同情。同時，對鈴木大拙進行了尖銳的批判。據愛姆茨認爲，實用主義是經驗的、合目的的，它否認一切形而上的立場。因此，與

鈴木所謂的「禪即生活」的立場相一致。但是，鈴木又說，禪是無目的的。這與其無純粹主體的經驗而不能理解之說相矛盾。

面對這些反對意見，鈴木大拙依舊主張沒有禪的體驗而論禪，只會陷入分別。其實，這種主張並非鈴木一人的主張，它是臨濟宗的特徵，也是禪一般立場。不過，我們不能停留在「必須要禪的體驗」這一境界上，我們有必要說明爲什麼要這樣的理由和道理。同時，還需反省深層心理學、實用主義關於人性歪曲理論何時適用於哲學方法上——這是今後的課題。

鈴木大拙是生活在現代社會的一位思想家。作爲一個現代人，他是一位少見的堅持到底的人物。他用九十年的生涯專注於把握人的整體性，這不是一般哲學家、思想家所能做到的。他通過自己的局部探究，完成了他的人生任務，走完了他應走的歷程。他不是所謂的學者，但是，他按照自己的意圖，從根本上徹悟了一般學者所不能做到的一切。回顧鈴木（生於1870年）生活的時代，內村鑒三（1861）、岡倉天心（1862）、清澤滿之（1863）、夏目漱石（1867）等人都是同時代的先輩，與西田幾多郎（1870）同年。他們都在不同方面付出了畢生的努力。鈴木的徹底性也未負於這種時代背景。以何種形式使如此之徹底性復生於現代，這有待於我們後人的努力。

〔參考資料〕 秋月龍珉著．邱祖明譯《鈴木大拙的生平與思想》。

鈴木正三（1579～1655）

日本曹洞宗僧（一說臨濟宗僧）。三河（愛知縣）人。鈴木重次之子，號玄玄軒、石平道人。通稱九太夫。初仕於德川家康，參與關原等戰役，功績彪炳。元和六年（1620）辭官，落髮爲僧，參訪愚堂東寔、雲居希膺、物外不遷諸僧，並遍歷諸國，潛修道業。寬永九年（1632），創建石平山恩眞寺。其後，與其弟重成同赴天草，建立東向寺。晚年，出江戶，住四谷重俊院等刹，教化道俗。明曆元年示寂，世壽七十七。師主張專心於日常之職業生活即爲佛法之實踐，倡導在世俗生活中開顯佛法之眞精神。此外，又批判基督宗教，提倡仁王坐禪等等。著有《萬民德用》、《二人比丘尼》、《破吉利支丹》、《麓草分》等書。

〔參考資料〕 《石平道人行業記》；中村元《日本宗教の近代性》第三章。

雍正（1678～1735）

「雍正」爲清世宗胤禛即位後之年號。由於近人之稱清代諸帝，概以年號代替名諱與廟號，故此處之「雍正」，即沿例而指清世宗而言。

雍正在位共十三年。在位期間，整飭吏治，清理財政，內政之治績頗佳。在武功方面，討平青海、征準噶爾、平貴州苗亂，亦頗有足稱者。然生性嚴苛，待人多猜忌而寡恩；又箝制知識份子，屢興文字獄，凡此皆爲後世所詬病。

帝對佛教頗爲熟諳，自號「圓明居士」，對禪宗曾費心參究。且以帝王之尊，臧否禪門大德、干涉佛典之刊刻。後人對其佛教事業及態度之評價，褒貶互見，並不一致。

◉附：蔣維喬〈雍正帝之參禪〉（摘錄自《中國佛教史》第十七章）

雍正帝於禪門，頗有造詣；自言得力於西藏喇嘛章嘉呼土克圖；茲節引《御選語錄》卷十八後序文於下：

「朕少年時，喜閱內典，惟慕有爲佛事，於諸公案，總以解路推求，心輕禪宗，謂如來正教，不應如是；聖祖敕封灌頂普慧廣慈章嘉呼土克圖喇嘛，乃眞再來人，實大善知識也；梵行精純，圓通無礙；藩邸淸閒，時接茶話者十餘載；得其善權方便，因知究竟此事。」

帝之爲此言，蓋初時惟知從佛教經典上研求，而未知心性中向上之事，與一般學人所犯之病相同；及接近國師，而方能省悟也。帝曾於康熙年間，延禪僧迦陵性音，屢爲結制；帝

著力參究，偶有省悟；性音讚爲大悟徹底；帝不自信，叩問章嘉，章嘉則不許之，更勉其進步。故帝於章嘉，極端信仰，稱爲證明之恩師。

帝自號圓明居士，曾輯古來禪師語錄中之提持向上，直指眞宗者，編爲十九卷，名《御選語錄》。而以自己與人問答言句，收錄於第十二卷，頗多奇拔之語。玆錄一二則於下：

「衆生不了，猶如小兒放風箏相似，隨風放去，風定卻復收來；收來放去，實同兒戲，何日是了期，所以古德每拈云：『脚跟下紅絲斷也未？』此語甚親切，譬如風箏線斷，紙鳶落在何處？參。」

「學人初聞道，空境易，空心難；究竟則空心易，空境難；空境而不空心，到處爲礙；空心而不空境，觸途成滯；應知心外復有何物可空；物外復有何心可空；所以云：『我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞；』少有分別心，則非第一義；若不如是，必不能守。」

帝於即位之後，又在內廷與王大臣參究禪理，集此等諸人之語錄，亦爲一編，名曰《御選當今法會》，附於《御選語錄》之十九卷。

帝旣喜研禪理，又極提倡淨土；蓋鑒於禪門空洞之弊，而欲矯正之，示學人以脚踏實地之修行也。其於淨土祖師，特提蓮池大師，以爲模範；《御選語錄》中，採其要語，別爲一卷；帝自製序文有云：

「達摩未到梁土以前，北則什公弟子，講譯經文；南則蓮社諸賢，精修淨土；迨後直指心傳，輝映震旦；宗門每以教典爲尋文解義；淨土爲著相菩提，置而勿論；不知不覺，話成兩橛；朕於肇法師語錄，已詳言宗教之合一矣；至於淨土之旨，又豈有二；……曹溪十一傳而至永明壽禪師，始以淨土提持後學；而長蘆北磵諸人，亦作淨土章句；及明・蓮池大師，專以此爲家法，倡導於浙之雲棲；其所著《雲棲法彙》一書，皆正知正見之說；朕欲表是淨土一門，使學人宴坐水月道場，不致歧而視之，譏謗般若，故擇其言之融會貫通者，刊爲外集，以示後世。」

雍正帝之重要著述有《御選語錄》十九卷及《揀魔辨異錄》八卷；《御選語錄》分正集、外集、前集、後集之四類；其正集中所採語錄爲：僧肇、永嘉覺、寒山、拾得、潙山祐、仰山寂、趙州諗、雲門偃、永明壽、雪竇顯、圜悟勤、玉林琇、茆溪森十三人；而以道教之祖師紫陽眞人張平叔及自己所著圓明居士語錄，加入之；外集則採雲棲蓮池大師語錄；前集、後集則採達摩以下歷代禪師之語錄；末卷更附刻《當今法會》；由此編次之意觀之：正集中以張平叔與諸禪師並列，以示紫陽之由道入釋；於古代佛教中，特冠以羅什門下之僧肇，最後則又附入雲棲，蓋有調和教禪淨三宗之意焉。

至於《揀魔辨異錄》，乃爲天童圓悟禪師之弟子法藏著《五宗原》，標立邪說，有背師旨；悟禪師曾有《闢妄救略說》以駁斥之；而法藏之弟子弘忍，復作《五宗救》一書，以迴護邪說；故帝特作此書，逐條駁正之，並將藏內所有法藏、弘忍之語，及《五宗原》、《五宗救》等書，盡行毀板，其所頒上諭有云：

「法藏之言，肆其臆誕，誑世惑人，此眞魔外知見；如魔嗣弘忍，中其毒者，復有《五宗救》一書，一併流傳，冀魔說之不朽，造魔業於無窮；天下後世，具眼者少，不知其害；即有知而闢之者，有德無位，一人之言，無徵不信；……朕爲天下主，精一執中，以行修齊治平之事；身居局外，並非開堂說法之人；但旣深悉禪宗之旨，洞知魔外之情，灼見現在魔業之大，豫識將來魔患之深，實有不得不言，不忍不言者。」

帝蓋鑒於明末禪門黨同伐異之弊，徒在知見上逞機鋒，而忘卻向上一著，故慨乎言之；觀《御選語錄》後序中：性音勸帝研辨五家宗旨，帝謂五家宗旨，同是曹溪一味，不過權移更換面目接人；可知帝乃不承認有五家之區別，而主張五家一致之說者；其駁弘忍之《五宗救》，特就門戶之見最甚者斥之耳。上諭又云：

「粤稽三教之名，始於晉魏；後世拘泥崇儒之虛名，遂有意詆黜二氏；朕思老子與孔子同時；問禮之意，猶龍之褒，載在史册；非與孔子有異教也；佛生西域，先孔子數十年；倘使釋迦孔子接迹同方，自必交相敬禮；（中略）後世或以日月星比三教，謂某爲日，某爲月，某爲星；朕意不必如此作拘礙之見；但於日月星之本同一光處，喻三教之異用而同體可也；觀紫陽眞人之外集，自可無疑於仙佛一貫之旨；道既一貫，愈可以無疑於三教並行不悖之理；爰附及於此，使天下後世，眞實究竟性理之人，屏去畛域，廣大識見，朕實有厚望焉。」

由上言之，可知帝更主張三教一致之說者；以《史記》孔子問禮於老聃之故事，引證儒道二教之根本相同，並引隋・李士謙以佛比日，以道比月，以儒比五星之說而修正之，此亦宋明以來三教合一論之影響，而帝之主張，更爲鮮明也。

雍和宮

北京現存最大的藏傳佛教寺院。位於北京市東城區。又稱無量宮或雍寺，藏文作「甘丹金恰靈」，意爲吉祥威嚴宮。創建於清・康熙三十三年（1694）。原爲清世宗胤禎即位前的府邸，雍正三年（1725）命名雍和宮。雍正逝世後，其靈柩即安放於此。雍正影像亦置於宮內永佑殿（後改名神御殿）。此後乃成爲清帝供祀祖先的影（畫像）堂。乾隆九年（1744）改爲喇嘛廟，成爲清政府管理藏傳佛教事務的中心。

此寺之建築具有集各族建築藝術爲一體的獨特風格。主要建築有三座精緻牌坊與天王殿、正殿（雍和宮）、永佑殿、法輪殿、萬福閣（萬佛樓）。此外，尚有東西配殿、四學殿（即講經殿、密宗殿、數學殿、藥師殿）。

各殿內供奉有衆多佛像。其中，以金、銀、銅、鐵、錫製作的五百羅漢山、金絲楠木的木雕佛龕，以及二十六公尺（露出地面十八公尺）高的旃檀木雕彌勒像，被譽爲「雍和宮三絕」。法輪殿內的宗喀巴銅像亦頗爲珍貴。又，宮內珍藏許多藏文經典及各種史書。此外，據《蒙藏佛教史》載，雍和宮曾經是以金本巴瓶掣簽確定活佛轉世之處。道光時，十七世章嘉呼圖克圖轉世，即於此掣定。

◉附一：妙舟〈雍和宮〉（摘錄自《蒙藏佛教史》第七篇第三章第二節）

雍和宮，在安定門內北新橋之東北，清世宗潛邸也。前爲昭泰門，中爲雍和門，內爲天王殿，中爲雍和宮，宮後爲永佑殿，殿後爲法輪殿，西爲戒壇，後爲萬福閣，東爲永康閣，西爲延寧閣，最後爲綏成樓。雍和門之前，有銅獅一對，係乾隆年造。東西各有八角碑亭一座，內貯乾隆九年冬十月碑。東亭之碑鐫漢滿合璧文，西亭之碑鐫蒙藏合璧文。

雍和宮之前，有高宗御製喇嘛說碑一座，爲乾隆五十七年孟冬月御筆。用漢滿蒙藏四體合璧文，護以四角碑亭。碑亭之前有銅爐一座，雕鏤精緻，爲乾隆十二年造。雍和宮之東西配殿，東爲溫度孫殿，西爲參呢特殿。永佑殿之東西配殿，東爲額木奇殿，西爲札寧阿殿。法輪殿之東西配殿，東爲東配殿，西爲西配殿。萬福閣之東西配殿，東爲照佛樓，西爲雅木得克樓。宮之西，經雅木得克樓向北，爲武聖殿，前爲菩薩殿。宮之東爲書院，門三間，入門爲平安居。後有堂，堂後爲如意室，室後正中南向爲書院正堂，世宗御書額曰太和齋。

齋之東其南爲畫舫，南向正室曰五福堂。齋之西爲海棠院，北有長房，更後延樓一所。西爲斗壇，壇東爲佛樓，樓前爲平臺。東爲佛堂，大小佛像甚多。最後之殿檀木大佛，係當來下生佛，高五丈六尺，奇偉無比。外樹坊三座，中座曰羣生仁壽，曰寰海尊親；東座曰四衢淨闢，曰慈隆寶葰；西座曰福衍金沙，曰十地圓通。皆高宗御書。

自雍和宮施爲黃教喇嘛寺院，額定喇嘛三百餘人，皆選自蒙古各旗。其掌教之堪布，則皆自西藏達賴喇嘛所遣派。規模宏大，寺中像

設莊嚴，或為內府所頒，或為殊方所獻，百狀千名，奧妙有不可思議者。聖蹟留芳，滿布各殿。寺內有阿嘉呼圖克圖、倉洞闊爾呼圖克圖倉。宮之東牆外東花園，有土觀呼圖克圖倉。東板子門內，有諾門罕倉。門前藏經館，原名北大門，初為那木喀呼圖克圖倉，光緒三十四年，改為喇嘛印務處。東有濟隆呼圖克圖倉，為西藏喇嘛來京駐錫之所，民國十八年，設西藏駐平辦事處。其後有果蟒呼圖克圖倉。

清世宗初肇封於雍邸，迨紹纘大統，正位宸極，爰命舊第曰雍和宮，設官置守。越歲乙卯，龍馭上賓，飭新殿宇，奉梓宮易覆黃瓦，歲時展禮。乾隆九年，歲次甲子冬十月，高宗遵福佑、恩佑二寺之例，選高行梵僧居焉。

◉附二：清高宗弘曆〈雍和宮碑文〉（摘錄自張羽新《清政府與喇嘛教》）

我皇考世宗憲皇帝肇封於雍邸，在京師艮維，與太學左右相望。迨紹纘大統，正位宸極，爰命舊第曰「雍和宮」，設官置守。甍宇堊飾，無增於昔，示弗忘也。越歲乙卯，弗吊昊天，龍馭上賓，攀髯莫逮。維時喪儀具展，禮當奉移。念斯地為皇考藩潛所御，攸躋攸寧，幾三十年。神爽憑依，倘眷顧是，迺即殿宇而飭新之，以奉梓宮。易覆黃瓦，式廓門屏，櫺星綽楔，規製略備。洎山陵禮成，於此敬安神御，歲時展禮，至於今十稔。予小子紹庭陟降之忱，朝夕罔積深。惟龍池肇跡之區，既非我子孫析圭列邸者所當褻處。若曠而置之，日久蕭寞，更不足以宏衍慶澤，垂燕於無疆。向我皇考孝敬昭式我皇祖，凡臨御燕處之適且久者，多尊為佛地：曰「福佑宮」，則冲齡育德之所也；曰「恩佑寺」，則鼎成陟方之次也。永懷成憲，厥有舊章。而稽之往古：修眞，本唐高龍躍之宮；慈慶，乃渭水慶善之宅。宋則祥符錫祠號景靈。咸因在潛之居，實曰神明之隩。後先一揆，今昔同符。是用寫境祇林，莊嚴法治。香幢寶網，夕唄晨鐘，選高行梵僧居住焉，以示蠲明，至潔也；以昭崇奉，至嚴也；以介福釐，至厚也。我皇考向究宗乘，涅槃三昧，成無上正等正覺，施洽萬有，澤流塵劫。帝釋能仁，現眞實相。羣生托命，於是焉在。豈特表範睟容，為章淨域已哉！予小子瞻仰之餘，間一留止，緬憶過庭，怵惕興慕。敬勒石以紀，系以銘曰：於皇皇考，禔福無疆。奕奕朱邸，積慶流長。乘六以御，茲焉發祥。時雍協和，聖謨孔彰。鼎成於湖，神御攸奠。陟降在天，聖靈式眷。愾乎斯聞，僾乎斯見。超宋景靈，邁唐慶善。懿彼靜覺，廣樹艮因。澄圓性海，般若通津。慧燈普照，法寶常新。敷華玉地，轉曜金輪。矧是丹宮，藩封拜賜。載寢載興，凝禧集瑞。人世香台，梵天忉利。擁吉祥雲，開歡喜地。標新福界，冥契慈緣。雁堂集侶，鹿苑棲禪。香華迎雨，珠葉靡烟。雲車風馬，歆顧珠筵。仰惟聖德，昊天罔極。以妙明心，運大願力。孰為權應，孰為眞實。無去無住，歷化千億。慈雲廣蔭，甘霔長濡。入涅槃海，係瑞意珠。恒沙大千，共味醍醐。不可思議，浹髓淪膚。灼灼靈儀，巍巍相如。言瞻言依，徘徊惻愴。十地四天，鴻恩融暢。盡未來際，永資慈貺。

雍布拉崗（藏Yum-bu gla-sgaṅ）

位於西藏乃東縣東南雅隆河東岸的山頂上。藏語意為「母子宮」。相傳建於西元前一世紀，原為西藏古代宮殿建築遺址，唐代後成為佛寺。共分兩部份，前部為一幢多層建築，後部是一座方形高層碉堡望樓，與前部相連，均以石塊砌成，巍峨挺拔，氣勢雄偉。殿堂內原供有吐蕃歷代贊普及文成公主、尺尊公主塑像，以及釋迦牟尼佛等。另有大量歷代文物與典籍。然今殿宇毀損嚴重，塑像及文物多已散佚。

〔參考資料〕 多田等觀《チベット》；A. H. Francke《Antiquities of Indian Tibet》；E. Schäfer《Geheimnis Tibet Munich》；G. Tucci《To Lhasa and Beyond》；A. Ferrari《Mk'yen Brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet》。

電腦佛典

指電腦化之佛教文獻。即將佛教文獻輸入於電腦中，俾供研究者應用。在近代科學史上，自第一部電子計算機問世以來，電子資訊的革命促使應用科學飛躍地成長，而人文科學的研究領域，也逐漸受到影響。因爲利用電腦系統的結構性，人文學者亦可依自己的研究需要，請專家設計出所需的程式，以輔助其個人研究。此外，將資料輸入於磁碟中，除了可隨時補充資料外，更有易於儲存、保存期限較長、複製容易、攜帶方便、不佔空間等優點。而索引類工具書的電腦化，也將會是人文學術界的一大突破。

佛教文獻的電腦化，今已有若干成果。目前即將電腦化的佛教文獻有：泰文大藏經、緬文大藏經、巴利佛教文獻、西藏佛典，及漢文系的《大正藏》、《卍續藏》、《磧砂藏》、《高麗大藏經》等大部頭叢書。而正在推行此種工作的機構則有下列諸處：

(1)日本花園大學國際禪學研究所、禪文化研究所、法寶義林研究所、立正大學、佛教大學、曹洞宗宗學研究所、淨土眞宗教學研究所、京都大學。

(2)中國大陸中國社會科學院、北京廣濟寺中國佛教文化研究所。

(3)台灣中央研究院、佛光山北海道場。

(4)香港中文大學。

(5)泰國摩希德大學、法身基金會。

(6)韓國海印寺、Paeng Nyon佛教文化基金會。

(7)澳洲坎培拉澳洲國立大學。

(8)印度色拉大學。

1993年四月，「國際電子佛典聯合會」在美國加州大學柏克萊分校成立。美國柏克萊大學蘭卡斯特（L. Lancaster）被推選爲會長。該會成立的主旨在於提供佛典電腦化以及有關佛學研究的資訊。各會員團體可迅速獲得當前國際間電子化佛學的研究動態，以避免重複同一主題之研究與作業，並且可以透過資訊的交流，分享佛學研究的成果。

◉附一：川添夏幸〈應用電腦處理佛教文獻〉

（摘錄自《法光》雜誌第四十五期）

(一)前言

佛教研究應用電腦，是最近幾年的事。一般而言，文科系需要大量的資料，作爲學術研究之用，而電腦資料庫的管理技術可以支援文科系的這項需求，因此，自從此項技術正式應用以來，其普及的速度，可說相當快。目前，佛教研究者與電腦的關係，亦如同理科系的領域一樣地密切了。（日本佛教學者）塚本啓祥教授，就是促使電腦與佛典結合的中心人物，其成果廣爲學界所知。而透過在日本印度學佛教學會的發表，掃除了學會既有的電腦恐懼症。（中略）以下僅將我們數年來應用電腦及有關科技的始末與一部成果介紹於後。

(二)梵文《法華經》的資料庫化

爲了進行以佛教混淆梵語所寫的多種《法華經》寫本的比對之文獻學研究，八年前即開始企劃電腦資料庫之建立。所發現的寫本有三十餘種之多，其來源大致可區分爲尼泊爾、西藏、喀什米爾、中亞等三區域。塚本啓祥教授費了多年的心力整理，自1977年以五年的時間出版了《梵文法華經寫本集成》全十二卷。對所有資料進行客觀性的比較檢討，則必須予以電腦資料庫化。目前，完成了一、二卷的羅馬字轉寫與電腦輸入，並且出版；第三卷亦即將完成。

羅馬字的資料（data），經由微電腦的終端機輸入，以國字標準規格的SQL（Structured Query Language）資料庫，儲存在東北大學塚本研究室的小型電腦IBM9370後，可經由電腦網路與世界各地連通。不過，梵文的字碼尙無標準化，我們所用的是自己設定的。希望如UN ICODE（新文字的字碼系統，包含羅馬字、漢字，甚至梵字天成體、藏文等世界主要文字），各種文字字碼的世界標準化能早日實現。梵字羅馬拚音的鍵入，一般字母以

英文鍵盤處理即可，特殊的字則以二至三次的鍵入爲方法（如ṃ鍵入m與·），這種方法簡單易記。至於輸出，則利用電腦的顯示器，及我們獨自設計的特殊數位系統，由這個系統所出版的書籍，其印刷的品質最爲優良，其鮮明度即使是最新的雷射列表機也難與匹敵。

我們也完成第一、第二卷總數二萬詞的索引與逆反索引，其輸出依照梵文字母的順序，並列出此單字所出現的卷數、頁數與寫本。由此，對於各種寫本之間單字的差異，可以一目瞭然。至於逆反索引，我們認爲在文法研究上頗具重大功能。只要一按字鍵，就可在SQL資料庫管理下的全文中，快速地檢索出所需要的字詞。而檢索方法，也針對一般不曉得SQL指令的使用者，特爲設計出全畫面介面，只要操作功能鍵即可輕易使用了。

舉一個簡單的例子，如想知道《梵文法華經寫本集成》第一卷中，最常出現的單字之長度與最長的單字爲何時，經由電腦的檢索，結果發現最常出現的單字爲七個字母，而長度最長的字有四十三個字母。

在實用軟體方面，我們開發了單字檢索系統。只用從終端機鍵入查詢的單字，在畫面上即可顯出該字出現的頁數，以及列出包含該單字之《梵文法華經寫本集成》中的那一行。對於出現多處的資訊，也會列出。經由這個系統，可以獲得客觀的諸寫本間的基本檢討資料。目前也正進行著類似單字之比較，及文節長度分布之比較等研究，據此資料，可作爲推測寫本的系統來源。

㈢佛教寫本記述文字之自動辨識

由於電腦資料庫之建立，使得檢索能夠更爲迅速正確。不過，梵文原典之解讀，僅限於爲數極少的專家而已，這是研究發展上的一大障礙。對於如何加速資料庫之完成，就得利用電腦的長處，即資料之自動輸入爲研究重點。英文乃至於日文，均已開發出自動辨識的系統。不過，這只限於特定的印刷字體，對於手寫的辨識，尚十分有限。更遑論梵文之電腦自動辨識，我們這個研究小組的梵字自動辨識成果，是世界僅見的。

我們以Kern · 南條的印刷字《法華經》校訂本，作爲電腦自動辨識研究之開始。我們應用形狀比對法與結構解析法兩種作爲辨識方法，對結果加以重複比較與檢討，再予以改進。形狀比對法以資訊理論爲基礎，適合系統性研究，對印刷字得以發揮威力。至於結構解析法，接近人類閱讀文字的方法，在原理上適用範圍廣泛，亦可應用到手寫的寫本上。目前的成果，由IBM大型電腦3081來辨識，Kern·南條校訂本的一行長度，所需時間約爲十秒，辨識率達99%。因此，在此期間所積存的印刷天成字體達二百種，超過一萬字以上，可說悉數蒐集一般常用的所有字體種類了。

同時，我們也進行天成體中衆多類似文字的高精度辨識之研究。依此所開發的方法，適用於一般文字的辨識，是一項新創舉，我們期待也能對漢字的自動辨識有所貢獻。

目前，我們正進行木刻版西藏佛教文獻的自動辨識研究。藏文文獻爲比較清晰的資料，據此可作爲手寫文獻研究的開端。不過，由於文字幅度之不一，行數之重疊，如何克服文字之斷句，仍是當前的課題。

㈣梵字演變之研究

應用上述梵字自動辨識之研究所獲致之成果，我們也進行了梵字演變的研究。

不只梵字，文字在歷史上的演變，超乎想像之外的激烈。特別是對年代久遠的文獻，作比較文獻學之研究時，其記述文字之變化，是極爲重要的考慮因素。誤讀一個文字，將會造成全然相反的解釋，因此必須愼重檢討。

我們於收集《梵文法華經寫本集成》中所出現的全部文字種類時，開始了梵字演變之研究。起初，對於幾個類似的文字，來進行比較性的辨識實驗。我們從數種寫本抽出幾個主要的字，作成標準字體。以此字體來比較其他寫本，然後確立辨識不同文字之方法。

建立文字特徵一般所用的方法，在結構解

析的最初階段，細線化最爲適用。我們收集了許多梵字，來進行細線化的工作，其成果就是完成了一部梵文歷史變遷辭典。目前，我們正在整理將收集到的各種梵字，予以細線處理，並計畫將結果整理出版，以供想直接閱讀原典的研究者參考。

(五)以加速器質量分析法來測定佛教史料年代

我們的研究小組，除了電腦之外，也利用各種最新的科技幫助佛教的研究進行。其中，先舉以加速器來測定史料年代之例子。

在測定史料的製成年代方面，利用該史料所含放射性同位元素的比率，可以測知。例如，碳十四的半衰期爲5730年，與不含放射性的碳十二與其含量作比較，能夠以數百年的精確度來推定數千年前史料的製成年代。傳統測試史料年代的方法，是燃燒大量的所測史料，然後測定燃燒所得的碳，用以推測年代。不過，在測知年代之後，史料也隨之喪失一部份。最近，開發出加速器質量分析法（AMS, Accelerator Mass Spectrometry），只要用從前方法的千分之一或萬分之一的材料，即可確定其製成年代。

(六)誦經之音聲辨識

梵語是古印度的文言文，現在已成死語。不過，大多數的佛典是以佛教混淆梵語記述而成的，僧侶的誦經亦繼續著這種語言。

我們的研究小組，針對外國留學生的日語教育，進行了電腦日語會話的自動辨識研究。其成果也用來作爲梵語頌經的試驗。

從塚本啓祥先生處借得《namo tassa bhagavato arhato sammāsambuddhassa》的錄音帶，用以進行音聲解析。錄音帶的誦經，不僅抑揚頓挫，而且伴有法器的聲音，甚難解析。

進行音聲自動辨識，必先完成抽出各種音素的辭典。對於母音，自動辨識的精確度極高。可是，一般而言，子音種類繁多，加上類似音、長短音等等因素，用單純的方法難以自動辨識。以日語爲例，除了母音、子音的因素之外，還要構築附加一般語言知識的系統，始能辨識。對於梵語，在考慮同樣的理由下，必先製成電子辭典，而且也要進行文法解析的自動化。這類課題，實際上，與文獻之自動辨識類似，是不可或缺的，更須慎重檢討，再予以克服。

(七)佛學電子公告欄

應用電腦網路所設置的東北大學佛學電子公告欄，全世界有百餘位佛學研究者參加。平均每天有十處左右的電子會議進行，而以東北大學爲中心，每天則收到上千通的電子函件。三年之間，累積了相當數量的電子會議的記錄，此處已確立了佛教研究者所利用之資料庫地位。

◉附二：塚本啓祥著．郭敏俊節譯〈法華經電腦化之研究〉（摘錄自《法光》雜誌第四十五期）

(一)梵文佛典研究的問題所在

(1)傳統的佛典研究

佛教傳入日本以來，長期間佛教之研究都以漢譯佛典爲依據，並且相信佛典所載的都是佛陀直接的教說，奉之爲絕對的眞理，而不需要去求證。因此，對於佛陀的教說，（在日本）一直就以漢譯佛典與中國所著述的注釋書爲線索，從漢語的語感及語義來理解。及至江戶時代，長達千餘年所寫成的日本佛教典籍，悉數具有這種性格。

然而，自江戶時代富永仲基（1715～1746）著《出定後語》提出「大乘非佛說」之後，批判性的佛典研究於是開始萌芽。明治以降，歐洲的研究方法被引進日本，梵語佛典、藏譯佛典、巴利聖典始爲日本人所認識。在此情況下，同一經典的梵語原典與不同譯本之比較研究，就具備可能性了。

(2)漢譯佛典的原典

印度傳到漢地所譯成的佛典，一般認爲是自梵文翻譯的。不過，當我們檢討漢譯佛典的譯語時，發現類似佛／佛陀，菩薩/菩提薩埵等譯語，同一個原文有數個不同的譯語。起初

，我們認爲前者是後者的略稱，進而，我們發現同一佛典數度被譯的情形也不少，而這些經典的構成、內容、譯語差異頗大。據此，可瞭解佛典的傳譯過程中，語言形態、經典改編以及各種條件變化的概況。

漢譯佛典的開展過程可區分爲古譯（一至四世紀）、舊譯（五至六世紀）、新譯（七至十三世紀）。在各個不同的翻譯之間，其語音的音譯與義譯之譯語均有差異，同時也發現各個譯本各具其特色。這些特色可視爲同一經典隨著時代之變遷所留下的痕跡。

⑶佛典的語言

佛陀並不是用梵語說法的。梵語是紀元前五世紀文典家所確立的一種文獻語言，被印度正統宗教的婆羅門教作爲聖典語言。而站在批判立場的佛教與耆那教等沙門宗教，爲了向一般民衆傳播其教義，則使用各地的俗語（中期印度的亞利安語，即Prakrit語）。佛教興起於摩揭陀，也許佛陀是以摩揭陀語說法的吧！

面積匹敵西歐，由多數人種組成的印度，各地使用不同的語言。隨著佛教之傳播全印度，摩揭陀語也隨之被譯成各地的俗語。

今日，南方上座部的聖典，即以巴利語流傳下來。這或許是摩揭陀語轉換成西印度的俗語，或是受了西印度的影響之後傳入斯里蘭卡的。總之，巴利語的文法相當完備。另一方面，北傳佛教在通過梵語文化圈（今日德里周圍）的傳播過程中，被譯成梵文。當然，這種梵文化是經過數世紀的漫長時間逐漸形成的。因此，愈是初期的佛典，俗語的特徵愈是濃厚，而後世的佛典，則近於古典梵語。這種梵語與俗語混合之佛典特有語言，稱爲「佛教混淆梵語」。

玄奘三藏（七世紀）深感既有的佛典，其譯語相當混亂，因而西行印度學習梵文，蒐集佛典請回漢地。玄奘所確立的翻譯稱爲「新譯」。在此之前所譯成各種譯本，是原典梵語化過程中的經典，於不同時代，在不同的因素下，傳到中國而被譯的。例如「佛」的俗語爲budh(a)，「佛陀」的梵語爲buddha；「菩薩」的俗語爲bod(hi)-sat(ta)，「菩提薩埵」的梵語爲bodhi-sattva。由此可以推定不同的音譯是由於俗語與梵語語音不同的緣故。

⑷梵文寫本

所謂梵文寫本，係以棕櫚葉、白樺樹皮、紙等寫成，容易腐朽。古形的寫本現在不復存在。中亞寫本的上限年代爲五世紀，喀什米爾寫本爲六世紀，尼泊爾、西藏寫本爲十一世紀。由此，保留古形的古譯、舊譯的漢譯佛典（即現存梵文、藏譯尚未確立之前的古代佛典），可以提供回溯現已不存的古代梵文原典的線索。

⑸《法華經》的原典與翻譯

今天在日本廣被誦讀的《法華經》，其經典除了《妙法蓮華經》（406年，鳩摩羅什譯）外，尚有屬於「古譯」的《正法華經》（286年譯）與「舊譯」末期的《添品妙法蓮華經》（601年譯）。這三個譯本，其經典的構成及其改編、文節插入或欠缺、語彙增刪或置換等，均有極爲明顯的差異。

《法華經》有其歷史性，其信仰運動之實踐道，以勸人受持、讀、誦、解說、書寫經典爲「師行五種法」，並宣揚其功德，在亞洲地區廣爲流通。其原典寫本，在現存佛典當中，數量爲最多，其出土地域包含：①中亞（五至八世紀），②喀什米爾（六至七世紀），③尼泊爾、西藏（十一至十九世紀）。到目前爲止，經確認的現存原典寫本（含端本）多達六十種，然而其內容與構成，却相差甚大。這是原典寫本在傳承過程中，受到流傳的時代、地域、書寫者的出身地等等因素的影響，也意味著原典在音韻學、文法學上的變貌，以及語彙之插入、修正與文獻組成之改編等等現象。

⑹《法華經》原典的校訂本與問題點

第一本梵文《法華經》原典的校訂本，由H. Kern與南條文雄整理出版。此校訂本比對了六本尼泊爾系寫本（十一至十二世紀三本，十八至十九世紀三本）及兩本中亞系寫本（七

至八世紀），雖然此校訂本將兩系統寫本間之差異所在予以註記，然尚未臻完善。此外，又因校訂者本身的理解與研判，難免有將混淆俗語的原典修正為古典梵文之傾向。此後，荻原雲來、土田勝彌……等人所整理的校訂本，亦是立於同樣的編集方針。如同上述，把不同時代與西域的各個寫本，視為同一，却忽略了寫本流傳的系統與形態、使用語言，及文字的特殊性等等問題。因此，在推論《法華經》原典的工作上尚殘留著種種的問題。

㈡梵文寫本資料庫化

⑴《法華經》的蒐集與比較研究

為了解決上述的問題點，立正大學法華經文化研究所，自1966年起十年間，向世界上所有保存《法華經》的機構蒐集梵文原典的照片，共計三十種寫本。並且把這些寫本與Kern校訂本作各行之比對，拍成照片結集成書，於1977年出版《梵文法華經寫本集成》。

⑵《法華經》寫本之資料庫化

上述的《梵文法華經寫本集成》只能給專家使用，為了讓一般研究者能夠解讀原典，必先轉寫成羅馬拚音。可是寫本集成的本文長達六四八二頁，若是整理作成索引與出版的話，最少要耗費半世紀以上的時間。因此，我就想到利用電腦來建立資料庫。在東北大學資訊教育中心的協助下，立正大學與東北大學的有關人員，於1986年完成了《梵文法華經寫本集成羅馬字本・索引》。

⑶開發經典編集用的程式

將梵文轉寫成羅馬字以編集經典，並且建構資料庫，兼具印刷清晰、出版等功能，並且以個人用電腦與英文打字的連動為前提，在種種目的的需求之下，我們開發了輸入的軟體程式，並且製作了梵文表記的活字。

⑷索引用程式

電腦編集經典的一項優點，就是能夠正確又迅速取得索引資訊。多達六四八二頁的經典文句；加上全部詞彙的分類，就要有上億的語文容量。因此，東北大學資訊教育中心利用泛用大型的電腦，開發出依梵文字母順序的索引軟體程式，除了具有詞彙索引的功能外，尚可作逆反索引（Reverse Index）。

㈢資料庫化後的研究課題

《法華經》經典電腦資料庫化之後，我們發現了新的研究課題，有待研究解決。主要的問題如下：

⑴語彙檢索系統：如同Index所能顯示的功能，即除了所檢索的語彙所出現的頁數、寫本記號之外，還能夠顯示出包含該語彙的文脈。

⑵文法解析的基礎作業：逆反索引，就是自語彙末尾字母逆向語首排列的反索引。語彙的格變化與動詞變化，會在語尾顯示出來，是為文法解析的基礎。例如maitreya/maitreyu*/maitreye*雖然是同一文脈，這是「彌勒！」之意（男性、單數、呼格），前面所列者為梵文形，*號者為俗語形。

⑶辭典編撰及其基礎作業：（計畫中）

⑷寫本文字的系統別分類：利用電腦的自動解讀與共同作業，對於各寫本的文字之展開過程與特徵，加以探討。這項工作亦待進行。

⑸文化史的考察：寫本中語彙之修正與增刪，顯示出在流傳過程中，文化與思想的交流情形，這點亦值得詳加考察。

〔參考資料〕 日本・花園大學國際禪學研究所《電子達摩》（The Electronic Bodhidharma）。

雷音寺

位於台灣省宜蘭市。初建於清・道光年間（1821～1850）。民國四十一年（1952），信眾李決和、林長清等人以雷音寺為共修地，禮請佛門大德前來說法，然機緣未熟，均未有能常住寺內者。四十二年，星雲住持此寺，籌組宜蘭念佛會、興建講堂，積極展開弘法度眾工作。寺於民國五十五年重建，歷時十年方告竣工。寺中附設有圖書館、幼教大樓與幼稚園。並定期舉辦佛學講座與弘法進修活動。星雲於此寺曾培育不少弘法人員，台灣佛光山之重要幹部慈莊、慈惠、慈容、慈嘉等人皆曾培育於

此。而佛光山星雲日後之龐大佛教事業，亦可謂奠基於此寺。

此寺歷任住持，除星雲之外，另有心平、依清等人。

雷峯塔

又名黃妃塔、西關磚塔。位於浙江杭州西湖南岸夕照山的雷峯上。係吳越王錢弘俶王妃黃氏所建。塔身七級，明・嘉靖年間（1522～1566）倭寇侵犯杭州，疑塔中有伏兵，縱火燒塔，後僅存赭色塔身。民間傳說《白蛇傳》中的白娘子，即被法海和尚鎮壓於此塔下。塔於1924年九月二十五日倒塌，時人在有孔塔磚中發現雕版印刷之經卷，卷首題有：「吳越國王錢弘俶敬造《寶篋印經》八萬四千卷，永充供養。時乙丑歲記。」乙丑歲爲宋・乾德三年（965）。

靖嵩（537～614）

南北朝攝論宗僧。涿郡（河北省）固安人，俗姓張。初於北齊鄴都師事融智，從習《涅槃經》、《十地經論》等書，復學小乘諸經論。後於周武法難，避往南方，依眞諦門下法泰受唯識之教。數年之間，精通《攝論》、《俱舍論》，《佛性》、《中邊》等論四十餘部，皆總其綱要。後移居彭城，致力於講說《攝大乘論》。曾撰《攝論疏》六卷、《雜心疏》五卷，又撰九識、三藏、三聚戒、三生死等玄義。

〔參考資料〕 《續高僧傳》卷十；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

頓悟・漸悟

指關於證悟成佛的二種方法或步驟。頓悟指快速證入覺悟之境，而不須依一定之次第作長期修習。漸悟指須經一定順序之長期修習，始得證悟。五世紀初，鳩摩羅什的弟子道生（355～434），主張頓悟成佛。其後，有關覺悟之頓漸問題，乃常爲佛學界所關懷。

道生認爲，菩薩修行之階位十住中，於前七住無悟道之可能，須至十住時最後一念「金剛道心」，頓將一切妄惑斷盡，由此而得正覺，此即頓悟成佛說。道生又主張一切衆生皆有佛性，見性即可成佛，無須按一定之次第修習。對此頓悟之說，先有慧觀撰《漸悟論》，主張漸次悟入而成佛，此即道生頓悟說之反對者；後，又有曇無成作《明漸論》，闡明漸悟之理。南朝名士謝靈運則著《與諸道人辯宗論》，支持道生之頓悟說；慧睿亦著《喩疑論》，贊同頓悟成佛論。後來，頓悟分成大頓悟義、小頓悟義，又產生頓修與漸修的實踐方法論。

隋唐時期，頓悟、漸悟之爭在佛教界亦層出不窮。禪宗主張頓悟說，其餘各宗多主張漸修。禪宗本身，又有北宗禪著重漸修、南宗禪提倡頓悟之分，此即所謂的「南頓北漸」。

另依法相宗之意趣，頓悟漸悟係指頓悟菩薩與漸悟菩薩的併稱，又稱頓漸二悟、頓漸二機。頓悟菩薩指菩薩定性之人，無始已來其第八識唯有菩薩無漏之種子，爲頓大之性，故不經二乘之行，可直入菩薩道。漸悟菩薩，指不定性之人，無始已來，其第八識中有三乘無漏之種子，必由淺至深，先經二乘之行果，然後迴心入菩薩行。又，漸悟菩薩於迴心後，初果迴心經八萬劫，二果迴心經六萬劫，三果迴心經四萬劫，四果迴心經二萬劫，獨覺迴心經十千劫而入初僧祇之位。其八、六、四、二萬及十千劫之間，稱之爲相似十信，迴心之人稱爲假名菩薩。

◉附：印順〈頓漸與偏圓〉（摘錄自《中觀今論》第十一章第一節）

論到證悟，有偏眞與圓中之分。在學習的過程中，論根機，有鈍根與利根；論悟證，有頓悟與漸悟。頓漸與偏圓，是有關聯性的，今且綜合的說明。

向來中國佛教界所稱頌的證悟有二：(1)道生的頓悟，(2)禪宗的頓悟。道生與禪宗的頓悟

是不同的：道生以爲證悟到的眞理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。衆生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，唯有佛才是大覺者。禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然大悟的，即參學事畢，也有以爲從此應圓修萬行。這兩種頓悟論，相差極遠。道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說，禪宗是約衆生初學的直悟本來說。

依大乘佛法的共義，應該是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。衆生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時的漸修。唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是邪空。」若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空偏眞。這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地。此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。空無相性，不了即不了，一了則一切了，故此也稱爲頓悟的——中國稱之爲小頓悟。此頓悟空性，重在離一切相的平等法性之體驗，而巨細無礙的緣起事，功德無邊的悲智事，此時都沒有圓滿。更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。這與悟前的事修不同，悟前修可稱爲緣修，悟後修可稱爲性修，即與般若——稱法性慧相應而修。如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。這是大乘佛法修行取悟的通規：因事修而起頓悟，依眞悟而起廣行，頓悟在實踐過程的中心。至於道生的直修到成佛而頓悟，是末後的；禪宗的不重事修而先求悟，是最前的，都不是大乘佛法的正規。

從凡入聖，即先從事修而後入眞悟，所悟的理是什麼？這可安立爲悟圓中與悟偏眞的兩種。西藏傳有二宗：(1)極無戲論，(2)現空如幻，天台宗也說有偏眞與圓中兩類。唯識家說眞見道證眞如而不見緣起，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道爲成佛。中國的三論宗，不承認大乘有偏眞悟，悟即是圓中的，二諦並觀的。考龍樹《大智度論》，是有偏眞與圓中二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟眞性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟衆生的廣大行。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

天台宗引《智度論》說：「三智一心中得」，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。考《智度論》卷二十七原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」。「道智是行相」，以道智得一切智一切種智，所以《智論》的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩薩位中，即道智、道種智；佛果一心中得，是一切智、一切種智。三智一心中得，或二智一心中得，姑且不談，總之是圓證的。一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：(1)一心，還是有次第的，如一刹那中有先生後滅；依此，可解說爲先般若智證眞，後方便智達有。(2)一念心中得，雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用。這是說：悟理時，不能說但得般若或但得方便。雖圓滿證得，然慧的作用，可以有先側重此而後側重彼的不同。如一時得到多少東西，但可以前後使用，不必在同一時用。此有類於薩婆多部的或得而現前，或得而不現前。(3)一念中得，即可一念心中用。三論宗以爲「發心畢竟二不別」的，從最初發心到最後

證悟，是相應的，同一的；佛果既一心中得，菩薩也應該是圓觀中道的。經中有處說：根本智證眞如，後得方便智起化用，這是無差別中作差別說，約偏重說，是約頓得漸用說。

所以初修觀行，緣起性空是要圓觀的；悟證時也必是圓悟的。三論宗否認大乘學者有見偏眞的；但證偏眞，是小聖的眇目曲見。西藏傳有二宗——證偏空與圓中，但宗喀巴繼承月稱論師的傳統，不承認有見道頓證圓中的，與唯識家說的根本智見眞如略同。但以爲緣起性空的無礙觀，是初修行者不可缺少的正見；觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的。這即有而空，空不礙有的中道觀，是從初修到實證間的加行觀。如實悟證時，必須破除衆生的妄執實有性，所以必是離一切戲論的。我覺得：中觀的修行者，不必自誇爲圓證，或以爲惟自宗能離一切戲論。

總之，行者的悟證，首先要得空有無礙的正見。這是三論、天台以及藏傳中觀者所公認的。此時，若功德不足，方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；若功德深廣，方便慧善巧，即能頓悟圓中。二者同依空有無礙的正見，同得性空寂滅的法性，在修行的路徑與目標，可說是同一的，不過因衆生根性利鈍不同，有但證偏眞與圓中的差別。月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。然藏傳的寶鎧《律生疏》，也分明承認有頓漸二機的。但漸無頓，與龍樹《智度論》〈釋往生品〉顯然的不合。

依龍樹意，衆生根性有利鈍，有發心後久久修行始得無生忍的，有發心即得無生法忍，廣化衆生的，甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》，龍樹菩薩不過引用經義而已。但此所說的利鈍二根，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別。未廣集福智資糧的，或悲心不充，即須長時修習始得無生法忍。有因過去廣修衆行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，即悟無生法忍，甚至有證得圓極的佛果。龍樹以爲釋迦佛是鈍根菩薩，七地得無生忍；由此可見鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性。利根是極難得的，是極少數的。故月稱約一般說，但承認見道的極無戲論，也就是約大乘正常道說的。反之，天台、賢首家，發揮圓觀圓證，不但非一般行者所能，而且也不能不說圓漸的修習。禪宗的祖師禪，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的；但結果也還是安立三關，次第悟入。故見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的。玄學家每輕視直證畢竟空寂，大談理事無礙，體用不二，何曾知道實踐的事實如何，不過徒憑幻想的或增上慢的錯覺，和人爭勝而已！

〔參考資料〕《神會語錄》卷三；《中華傳心地禪門師資承襲圖》；《大乘玄論》卷四；《大般涅槃經集解》；《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》63）；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章；楊惠南〈頓悟論的理論基礎〉（《諦觀》雜誌第十四、十五期）。

頓漸二教

教判名，爲頓教、漸教二者之合稱。謂釋尊之教法，有頓教、漸教兩種類別。又稱漸頓二教。關於此二教之內容，古來有不同的說法，有人以大乘教法爲頓教，而以自小乘之淺近法門漸次及於大乘者，是漸教；有以頓速證悟之法門爲頓教，由漸次修行之功而證悟者，是漸教。

此等教判之典據係《楞伽經》，在該經（宋譯本卷一、北魏譯本卷二、唐譯本卷三）中，佛對於大慧菩薩所問「云何淨除一切衆生自心現流，爲頓爲漸耶？」所作的回答，謂如菴羅果之漸熟非頓、如陶家作諸器漸而非頓、如大地漸生萬物非頓生、如人學音樂、書畫等種種技術漸成非頓，以喻「漸教」之義；又以如明鏡頓現一切無相色相、如日月輪頓照顯示一切色像、如藏識頓分別自心之現及身之安立受用，如法佛依所作佛之光明而照耀，以喻「頓

教」之義。

自南北朝以迄唐代之間，依上述經義以作成頓漸二教之判教說者，頗不乏人。茲略述如次：

(1)**劉虬之二教**：《大乘義章》卷一云（大正44・465a）：

「晉武都山隱士劉虬說言：如來一代所說無出頓漸。華嚴等經是其頓教，餘名爲漸。漸中有其五時七階。」

此謂直說大乘深妙教義者，是頓教，自小乘次第赴大乘者是漸教。漸教之中可分人天教、有相教、無相教、同歸教、常住教等五時；其第二時中又有三乘之別，因此乃成爲七階。五時之中，前四時之教是不了義，及至說《涅槃經》時，才是究竟了義之說。

(2)**誕法師之二教**：誕法師係隋・曇延之門人慧誕。其所立與劉虬之說大同。《華嚴五教章》卷上釋之云（大正45・480b）：

「以先習小乘，後趣大乘，大由小起，故名爲漸，亦大小俱陳故，即涅槃等教是也；如直往菩薩等，大不由小，故名爲頓，亦以無小故，即華嚴是也。」

依《華嚴五教章通路記》所述，這是以機之趣入、佛之化儀等二義分別頓漸。亦即佛針對自小乘入大乘之根機，而行小乘大乘俱陳之化儀；針對直往之菩薩，則開示大乘之化儀；此雖二義，但非別事。

此外，《華嚴經探玄記》卷一謂眞諦三藏曾立此說，同書及《華嚴五教章》卷上謂淨影慧遠亦承襲此義。然慧遠於其所著《大乘義章》卷一則破斥劉虬等人之二教說，其文云（大正44・465b）：

「佛教無出頓漸二門，是言不盡。如佛所說四阿含經五部戒律，當知非是頓漸所攝；所以而然，彼說被小不得言頓，說通始終，終時所說，不爲入大，不得言漸。又設餘時所爲，衆生聞小取證，竟不入大，云何言漸？是故頓漸攝教不盡。」

(3)**南北諸師之說**：據《法華玄義》卷十之上所述，南地北地諸師，通立頓、漸、不定三種教相。該書云（大正33・801a）：

「華嚴爲化菩薩，如日照高山，名爲頓教；三藏爲化小乘，先教半字，故名有相教，十二年後，爲大乘人說五時般若乃至常住，名無相教，此等俱爲漸教也。」

(4)**光統所說**：光統律師於漸頓二教之上加圓教，而成三教。據《華嚴五教章》卷上所說，其頓漸之意義與前述有別，亦即於法門次第前後而說者，是漸教；一時具足一切法門而說者，是頓教。

(5)**智顗之說**：即化儀四教中之前二教。所謂頓教是不藉種種誘引方便，直以自證之法門，化益衆生。此指華嚴時所說。漸教是爲不堪直聞佛之自證者，設種種方便，誘引進入佛知見。此指阿含、方等、般若等三時之所說。

(6)**法藏之說**：在其判教體系之中，小、始、終、頓、圓五教中之第四教即是頓教；而漸教則包含大乘始教與終教，即五教中之第二與第三。《華嚴五教章》卷上云（大正45・481b）：

「或分爲二，所謂頓漸，以始終二教所有解行，並在言說。階位次第，因果相承，從微至著，通名爲漸。（中略）頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。」

此謂「漸」是以教顯理，至果有階次；「頓」則不然，即絕言之處，理性頓顯，解行頓成，而無階位，一念不生之所，即是佛。前者相當法相、三論、起信、寶性等論所說，後者是維摩之默、不二法門。

(7)**善導之說**：善導以《觀無量壽經》、《彌陀經》等淨土法門爲頓教。《般舟讚》云（大正47・448b）：

「或說人天二乘法，或說菩薩涅槃因，或頓或漸明空有，人法二障遣雙除，根性利者皆蒙益，鈍根無智難開悟，瓔珞經中說漸教，萬劫修功證不退，觀經、彌陀經等說，即是頓教菩提藏，一日七日專稱佛，命斷須臾生安樂。」

此以《瓔珞經》所說之五十二階位爲漸教

；依一日七日之念佛，須臾生安樂之淨土教義，稱爲頓教。

〔參考資料〕 《法華玄論》卷三；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《維摩經玄疏》卷一；《解深密經疏》卷一；《法華玄義釋籤》卷一；《大方廣佛華嚴經疏》卷一；《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七；唐君毅《中國哲學原論》（〈原教篇〉、〈原道篇〉）。

頓悟入道要門論

一卷。唐・大珠慧海撰。係大珠慧海禪師的語錄，主要在闡述頓悟入道的要旨。收在《卍續藏》第一一〇册、《禪宗全書》第三十九册。明・洪武七年（1374），妙叶在本書之後，加上《諸方門人參問語錄》一卷，而成上、下二卷，並於文後加上《初祖達磨大師安心法門》爲附錄，題名《頓悟要門》刊行流通。然《安心法門》與慧海並無直接的關係。《參問語錄》亦非慧海所撰，乃係不知名者自《景德傳燈錄》中，選出與慧海有關的記錄，再加以組織而成。故僅《頓悟入道要門論》爲慧海的直接撰述。民國六年（1917），長沙刻經處印行的《大珠慧海禪師語錄》之上卷即爲本論，下卷爲《參問語錄》。《卍續藏》現行的版本亦分配爲上、下兩卷，而別立標題。

依上述可知，本書與後世的語錄大不相同，乃慧海親自執筆的論書。就禪的文獻形式而言，本書屬古型的著作。相傳慧海在江西馬祖道一（709～788）門下，經六年修行而大悟。本書即依其本身體驗而簡述之頓悟入道要旨。全書筆法平易，首以「問：欲修何法即得解脫？答：惟有頓悟一門即得解脫。」進而解釋「頓悟」，謂「頓」即頓除妄念，「悟」即悟無所得。次謂爲臻此境，須以心爲根本，故修根本爲大事，而修根本之法在於禪定。其次，再廣述頓悟要門之宗旨。又，本書所引用的經典，以《維摩經》爲最多，其次爲《金剛經》。此外，《涅槃經》、《華嚴經》、《法華經》、《起信論》亦曾廣被引用。

頓悟大乘正理決

又作《頓悟大乘正理訣》。略稱《正理決》。一卷，王錫編。爲八世紀末，盛行於西藏拉薩的頓門派與漸門派的宗論記錄。其中，頓門派屬於中國佛教，漸門派屬於印度佛教。書中記載：中國禪師摩訶衍，應西藏贊普王之詔赴拉薩，代表頓門派與印度僧蓮華戒（Kamalaśīla）等漸門派論辯，結果頓門派駁倒漸門派云云。但是，根據西藏方面的史料記載，當時獲勝的是漸門派。此書現有敦煌本S.2672、P.4646。香港學者饒宗頤有此書之校記及研究，收在《選堂集林》書中。台灣流通之影印本收在《大藏經補編》第三十五册、《現代佛學大系》第五十三册。

〔參考資料〕 P. Demiéville著・耿昇譯《吐蕃僧諍記》；上山大峻《敦煌佛教の研究》。

預修十王生七經

一卷。唐・藏川述。詳稱《閻羅王授記四衆逆修生七往生淨土經》，略稱《十王經》。收在《卍續藏》第一五〇册。爲唐末以來流傳於我國的僞經。本書內容敍說閻羅王受記成佛及十王七齋預修功德等事。最初敍述佛臨涅槃時，爲閻羅天子授成佛之記，以及對阿難說明天子住於冥途的因緣。其次敍說受持此經及預修十王七齋的功德，以及地藏、龍樹等菩薩讚歎此法，天子等發願擁護持經者，秦廣王、五道轉輪王等十王檢查亡人生前罪福之相，令四藥叉王守護此經之事。末尾敍述勸說修齋。又，文中逐段載有七言四句三十三行的偈讚。

此書在諸經錄中，皆未見著錄。該書卷首云（卍續150・777上）：「謹啓諷閻羅王預修生七往生淨土經，誓勸有緣以五會啓經入讚念阿彌陀佛。成都府大聖慈寺沙門藏川述。」本經中雖然唯有偈讚部份標明是藏川所作，然依研判，經文部份可能亦係其所撰。關於藏川之事蹟不詳，僅知其自稱「成都府大聖慈寺沙門」。

依後周・義楚《釋氏六帖》卷十六、宋・

宗鑑《釋門正統》卷四等處之引載本經，可知此經在唐末以後即已流行於中國。本經古來被加上十王等圖畫而流傳於世，如朝鮮潭陽龍泉寺刊本及日本《大正藏》圖像部所收高野山寶珠院藏本等即是。

〔參考資料〕 杜斗城《敦煌本佛說十王經校錄研究》。

頌古

頌讚古則之意。即禪家就古人提撕的公案，以偈頌揭示其意旨，以令後學識得歸趣。如《碧巖錄》第一則頌評（大正48・141a）：「頌古只是繞路說禪，拈古大綱、據款結案而已。」同書序（南宋・建炎二年，普照）云（大正48・139a）：「老人愍以垂慈，剔抉淵源，剖析底理。」

關於頌古的起源，《禪林寶訓》卷三云（大正48・1033c）：

「萬菴曰（中略）其頌始自汾陽，暨雪竇宏其音、顯其旨，汪洋乎不可涯。後之作者馳騁雪竇而為之。」

由此可知頌古是源自宋・天禧年間（1017～1021）的汾陽善昭，其頌古現今收錄於《汾陽善昭禪師語錄》卷中。

頌古原是為了使人在諷詠吟誦時，能領會古則的妙旨，原屬一種禪文學，但因後人往往好新，求奇求變，乃反使簡勁風格陷於浮華冗漫。《禪林寶訓》卷四云（大正48・1036b）：

「心聞曰，教外別傳之道至簡至要，初無他說。前輩行之不疑，守之不易。天禧間，雪竇以辯博之才美意變弄，求新琢巧，繼汾陽為頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圓悟又出己意離之，為碧巖集。（中略）於是新進後生珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者。痛哉！學者之心術壞矣。紹興初，佛日（中略）即碎其板，闢其說。」

此意在痛斥頌古之弊，並對大慧宗杲提議將《碧巖錄》的刻板付諸一炬頗表讚許。雖然如此，頌古之風在宋代以後仍然盛行於禪門之中，並未稍衰。

頌古之風始於宋代，在宋代禪門之中，有六大頌古最為有名。此即：

(1)**汾陽頌古**：係汾陽善昭於真宗咸平元年至乾興元年之間（998～1022）所作的百則頌古。

(2)**雪竇頌古**：係雪竇重顯於真宗天禧年間（1017～1021）所作的百則頌古。

(3)**丹霞頌古**：係丹霞子淳於徽宗崇寧年間（1102～1106）所作的百則頌古。

(4)**宏智頌古**：係宏智正覺於南宋高宗紹興年間（1131～1162）所作的百則頌古。

(5)**無門頌古**：無門慧開於理宗紹定年間（1228～1233）所作的六十四則頌古。

(6)**虛堂頌古**：虛堂智愚於度宗咸淳年間（1265～1274）所作的百則頌古。

〔參考資料〕 魏道儒《宋代禪宗史論》。

欽光（1718～1804）

日本真言宗「正法律派」之祖。大阪人，俗姓上月。字慈雲，號百不知童子、葛城山人。幼從法樂寺貞紀剃度出家，修習密教、悉曇諸學。十八歲上京都，師事伊藤長胤，研習經史詩文。翌年遊奈良，專究顯密二教。後來，又隨信濃大梅法璞參禪。延享元年（1744），住河內長榮寺，創唱正法律，復興戒律。中年，隱居生駒山雙龍庵，十年間從事梵語的研究。其後，移居河內葛城山高貴寺，並以該寺為正法律總本山。晚年，研究神道，以密教理論為基礎，倡導雲傳神道。文化元年，示寂於京都阿彌陀寺，世壽八十七。著有《方服圖儀廣本》十卷、《十善法語》十二卷、《南海寄歸內法傳解纜鈔》八卷等書。另編有《梵學津梁》一千卷。堪稱為日本近代佛教學的先驅。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第七章（摘錄）

欽光出身於真言宗，他另外成立一個法系，自立門戶。欽光字慈雲，俗姓上月氏，是攝

津大阪人。他隨從河內法乘寺的貞紀出家，走訪伊藤長胤求學經史。後來飲光歷遊南部研究顯、密之學，投奔槇尾山慈忍化教的故居河內的野中寺，從秀巖受沙彌戒和具足戒，鑽研越來越深，他又離開此地去拜訪臨濟宗的大梅，參究打坐。延享（1744～1747）初年，飲光住長榮寺，排斥授受戒律的「通受」法而採用「別受」法，向親證等人傳授具足戒，稱之爲「正法律」，並明確規定裁製袈裟之法等，大力倡導戒律。他以後幽居於生駒山，道行益堅，德化播及四方。飲光於寬政十年（1798）遷往河內的高貴寺，築壇結界而居。幕府即以此寺作爲正法律的本山。飲光於文化元年（1804）十二月以八十七歲而寂。從他問道受戒的道俗有一萬餘人。親證、覺法、覺賓等人是他的著名高徒。

〔參考資料〕《慈雲尊者略傳》；《續日本高僧傳》卷一。

飲光部（梵Kāśyapīya，巴Kassapiya，藏Ḥod-sruṅ-ba）

印度小乘二十部之一，五部律之一。梵語音譯迦葉遺部、迦葉比部、迦葉毗部、柯尸悲與部。又稱善歲部、飲光弟子部。關於其部主，《異部宗輪論述記》謂上古有仙人，身有金光，凡餘光至其側則不復現，故以飲蔽餘光而名爲飲光。此部之祖爲彼仙人之後裔，因名飲光，又因性賢有德，故嘉之而稱善歲。《舍利弗問經》則說此部及法藏部之祖名爲「目犍羅優波提舍」。

據《異部宗輪論》所述，佛滅三百年之末，從說一切有部分出飲光部。然而，《文殊師利問經》卷下謂此飲光部係從法護部（法藏部）分出，西藏所傳則謂係自分別說部（Vibhājya-vādin）分出。另外，《異部宗輪論》以善歲爲此部之異名，《舍利弗問經》則以之爲別部，謂此部從上座部分出，善歲部從說一切有部分出。善歲之梵語爲Suvarṣaka，有「善雨」之義。西藏所傳亦以之爲部名，認爲此部以降法雨而譯作「善雨部」（Char-bzaṅ ḥbebs-pa），又稱正法雨部（Saddharma-varṣaka）。但南方所傳單舉「迦葉遺」之稱，未出「善歲」之名。

此部之教義大致近似有部及法藏部，但亦有與說假部相同之處。《異部宗輪論》舉此部之本宗同義，云（大正49·17a）：

「謂若法已斷、已遍知則無，未斷、未遍知則有。若業果已熟則無，未熟則有。有諸行以過去爲因，無諸行以未來爲因。一切行皆剎那滅，諸有學法有異熟果。」

此中，所謂「已斷煩惱、已遍知則無其法，未斷、未遍則有其法」，係約已斷未斷而論煩惱體之有無，與說一切有部之「法體恆有論」不同。又，所說諸行以過去爲因而不以未來爲因，與說一切有部所主張現在以未來爲能作因等不同。此外，《解脫戒經》曾謂此部傳律，然其廣律並未傳入中國。

〔參考資料〕《大方等大集經》卷二十二；《佛藏經》卷中；《大比丘三千威儀》卷下；《大毗婆沙論》卷五十一；《慧琳音義》卷七十；多羅那他《印度佛教史》第四十二章；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十八章；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》。

飲酒戒（梵madya-pāna-virati，巴surā-meraya-majja-pamāda-ṭṭhānā veramaṇī，藏myos-par ḥgyur-baḥi btuṅ-ba spoṅ-ba）

指禁制飲酒。爲五戒之一、梵網四十八輕戒之一。蓋飲酒爲迷亂起罪之根源，故於大小二乘、道俗七衆之行法中，皆制之爲戒。

依《四分律》卷十六所記，佛在支陀國時，娑伽陀往拘睒彌主家，受飲食，且飲黑酒，既飽滿，於歸途倒地而吐。佛即知之，遂制比丘飲酒，說犯之者爲波逸提，並說飲酒有十過。此十過即：顏色惡、少力、眼視不明、現瞋恚相、壞田業資生法、增致疾病、益鬥訟、無名稱而惡名流布、智慧減少、身壞命終墮三惡道。

《長阿含經》卷十一〈阿㝹夷經〉謂飲酒

有六失：失財、生病、鬥訟、惡名流布、恚怒暴生、智慧日減。

又，《大智度論》卷十三內，廣舉飲酒之三十五失如下：(1)現世之財物虛竭。(2)衆病之門。(3)鬥爭之本。(4)裸露無恥。(5)有醜名惡聲，人所不敬。(6)覆沒智慧。(7)應所得物不能得，已所得物將散失。(8)須隱匿之事盡向人說。(9)種種事業廢不成辦。(10)醉爲愁本，此因醉中多失誤，故醒後慚愧憂悔。(11)身力轉少。(12)身色壞。(13)不知敬父。(14)不知敬母。(15)不敬沙門。(16)不敬婆羅門。(17)不敬伯叔及尊長。(18)不尊敬佛。(19)不敬法。(20)不敬僧。(21)朋黨惡人。(22)疏遠賢善。(23)作破戒人。(24)無慚無愧。(25)不守六情。(26)縱色放逸。(27)他人憎惡，不喜見之。(28)爲親屬及諸知識所共擯棄。(29)行不善法。(30)棄捨善法。(31)明人智士所不信用。(32)遠離涅槃。(33)種狂癡因緣。(34)身壞命終墮惡道泥梨中。(35)若得爲人，所生之處常當狂騃。

此外，《大方便佛報恩經》卷六謂飲酒能招犯其他諸罪，文云（大正3・158a）：

「以飲酒是放逸之本，能犯四戒。如迦葉佛時，有優婆塞，以飲酒故邪淫他婦，盜殺他雞。他人問言：何以故爾？答言：不作。以酒亂故一時能破四戒，有以飲酒故能作四逆，唯不能破僧耳，雖非宿業有狂亂報，以飲酒故迷惑倒亂，猶若狂人，又酒亂故廢失正業、坐禪、誦經、佐助衆事。」

◉附：續明〈不飮酒戒〉（摘錄自《戒學述要》下篇）

酒能致醉，令人神志昏迷，故一切酒不得故飲。若有重病非酒莫療者，白衆或白師後方許飲服。自旣不飲，亦不得教人飲。製酒、酤酒，尤非所應。此近事五戒，前四是性罪，不飲酒屬遮罪。世尊何故於遮罪中唯立不飲酒以爲學處？此亦有多說：

(1)「離飲諸酒易可防護，非餘遮罪。謂酪清漿、沙糖水等足能止渴，何用酒爲？」

(2)「離飲酒戒能總防護諸餘律儀，如塹垣城能總防護。」

(3)「若不防護離飲酒戒，則總毀犯諸餘律儀，餘則不爾。曾聞有一鄔波索迦……如是五戒，皆因酒犯，故遮罪中獨制飲酒。」

(4)「酒令失念，增無慚愧，其過深重，故偏制立。如律中說，制地國中有一毒龍性極暴惡，爲稼穡害，其所居池水陸空飛無敢近者，時有尊者名曰善來，以巧方便令其調伏，因此名稱流布八方，於是信心競興供養。漸次遊化至室羅筏，値彼城中請僧設會，有近事女家不豐饒，獨請善來，奉上飲食，食多鹽味，須臾增渴，爲渴所逼，現相求飲。時近事女作是思惟，尊者所食極爲肥膩，若飲冷水，或當致疾，遂設方便授以淸酒，彼不審察，便取飲之。讚慰收衣趣勝林寺，將至醉悶顚眩便倒，衣鉢錫杖狼籍在地，露體而臥，無所覺知。佛將阿難經行遇見，知而故問：此臥者誰？何爲此間醉酒而臥？阿難白佛：此是善來。佛告阿難：可集僧衆。僧衆集已，佛在衆中敷如常座，結跏趺坐。爾時世尊告苾芻衆：汝等聞見苾芻善來曾以巧便伏毒龍不？諸苾芻衆隨已見聞各白佛言：我曾聞見。佛言：汝等於意云何，善來今能伏蝦蟆不？苾芻皆曰：不也，世尊！爾時如來種種方便呵毀酒過，告諸苾芻：汝等若稱佛爲師者，自今已往，下至茅端所沾酒渧亦不得飲。故遮罪中獨制飲酒。」

(5)「飲酒能令智慧衰退，如說長者智慧衰退，是第六失，故遮罪中獨制飲酒。」

(6)「聖者經生必不飲酒，雖嬰孩位，養母以指强渧口中，不自在故，而無有失。纔有識別，設遇强緣，爲護身命，亦終不飲，故遮罪中獨立飲酒。」（文見《婆沙》卷一二三）。

《俱舍》僅云：「遮中唯離酒，爲護餘律儀。」《成實論》云：「飲酒是實罪耶？答曰非也。所以者何？飲酒不爲惱衆生故，但是罪因，若人飲酒則開不善門，是故若教人飲酒則得罪分，以能障定等諸善法故。如植衆果必爲牆障，如是四法是實罪，離爲實福。爲守護故，結此酒戒。」

〔參考資料〕 《分別善惡所起經》；《俱舍論》卷十四；《阿毗達磨順正理論》卷三十七、卷三十八；《俱舍論光記》卷十四；《大乘義章》卷七；《法苑珠林》卷九十三；《梵網菩薩戒本疏》卷三；《大明三藏法數》卷四十三。

鳩槃荼（梵 Kumbhāṇḍa，巴 Kumbhaṇḍa，藏 Grul-bum）

增長天二部鬼類之一。或作吉槃荼、拘辨荼、弓槃荼、究槃荼、恭槃荼、鳩滿拏等。由於該詞被認爲是「冬瓜」的梵名鳩摩拏（Kuṣmāṇḍa）的轉訛語，因此此鬼又被稱爲「冬瓜鬼」。此外，又作厭眉鬼或甕形。又有一說，謂「鳩槃陀」是陰囊，以此鬼衆之陰囊狀如冬瓜，行時擎置肩上，坐時便據之。由斯弊狀，特異諸類，故從之爲名。《圓覺經》則以其爲大力鬼王之名。《圓覺經略疏》卷下之二云（大正39・576b）：「食人精血，其疾如風，變化稍多，住於林野，管諸鬼衆，故號爲王。」

〔參考資料〕 《慧苑音義》卷上；《大方等大集經》卷五十二；《玄應音義》卷四、卷二十一。

鳩摩利羅（梵 Kumārila）

印度教彌曼差派學者。生卒年不詳，西元650至700年左右人。嘗著《Slokavārttika》、《Tantravārttika》、《Ṭupṭīkā》三書，評釋《彌曼差經》現存最古的註疏《Bhāṣya》。他從祭儀主義的立場完成彌曼差派的聖典解釋學，另一方面，他從正統婆羅門主義的立場，致力排擊那些不承認《吠陀》權威的思想，特別是佛教。爲對抗陳那以降的佛教論理學，他曾鑽研「直接知」與推理的定義，並借用佛教論理學而將「直接知」分類爲無分別知與有分別知，並稱無分別的直接知爲「直觀」（ālocana）。一般認爲，此等觀點，對尼夜耶學派有很大的影響。

鳩摩利羅的鑽研及採用佛教論理學，使彌曼差學派的學說自此以後具備了哲學與論理學的體系。其所倡說，與同派中年代稍晚的普拉巴伽羅（Prabhākara，700年左右）對立。後來，彌曼差學派遂分裂成二派，即以鳩摩利羅爲祖的巴達（Bhātta）派（或稱達達提他，Tautātita），與以普拉巴伽羅爲祖的古魯（Guru）派。

〔參考資料〕 黃心川《印度哲學史》第十三章。

鳩摩羅什（343～413）

東晉時我國北方的重要譯經師、僧教育家。一譯童壽。龜茲人。他的先代本出婆羅門族，在印度世襲高位。他的父親鳩摩羅炎，棄相位出家，東渡葱嶺，遠投龜茲，被龜茲王迎爲國師，後被逼和王妹耆婆結婚，生鳩摩羅什和弗沙提婆兄弟二人。羅什於七歲隨他的母親一同出家。即開始從佛圖舌彌誦習阿毗曇，能通大義。九歲時隨母親渡辛頭河，前往罽賓，師事當地著名大德、罽賓王從弟盤頭達多，從受《雜藏》、《中》、《長》兩部阿含。達多常常稱讚他聰明，罽賓國王聞知，邀他入宮，和外道論師辯難。十二歲時他隨母親回龜茲，中途在沙勒停住一年。他在那裏自習有部的要典《發智論》，以及「六足」諸論，又誦《增一阿含》。沙勒國王聽從當地三藏沙門喜見的建議，爲了勛勵國內僧衆，兼以對龜茲王表示友好，特舉行大會，請羅什升座說《轉法輪經》，年輕的羅什從此聲譽益著。

先是罽賓三藏佛陀耶舍來止沙勒，其人學究大小乘，兼通五明諸論和世間方術，善於談論，爲沙勒太子達摩弗多所敬重，留在宮內供養。羅什後到，曾從之受學，他受了耶舍的影響，也於說法之暇，誦習《韋陀舍多論》，研究梵文撰述體制，又博覽《四韋陀》和五明諸論，乃至陰陽曆算，莫不窮究。他又在此遇到莎車大乘名僧須利耶蘇摩，從之參學，聽受《阿耨達經》，悟蘊、界、處諸法皆空無相，從此他的學問一變，專務方等，廣求大乘義要，受誦《中》、《百》及《十二門》諸論。隨後，他復隨母北行，經過龜茲北境的溫宿時，又以論議挫敗當地一有名道士，更提高了他的聲

譽，龜茲王親自來迎他歸國。

他回到龜茲以後，應王女阿竭耶末帝比丘尼之請，弘宣方等諸經，闡明諸法皆空、假名無實的深義，聽衆都受了感動，附近諸國也一同宗仰。二十歲時他在龜茲王宮受戒，從罽賓律師卑摩羅叉習《十誦律》。不久，他的母親再往印度，臨行特勉勵他到中國弘傳方等深教，他毅然引爲己任，表示當忍受諸苦來弘法。他留住龜茲約二十多年，廣習大乘經論。

苻秦·建元十五年（379），中土僧人僧純、曇充等遊學龜茲歸來，稱述龜茲佛教盛況，說到彼處王新寺有青年沙門鳩摩羅什，才智過人，明大乘學，時高僧釋道安在長安，極力獎勵譯經事業，聽到羅什在西域有這樣高的聲譽，就一再勸苻堅迎他來華。建元十八年，苻堅遣呂光等出兵西域，他囑呂光在攻下龜茲時，從速送羅什入關。二十年，呂光攻陷了龜茲，得了羅什，但因呂光原不奉佛，莫測羅什智量，又見他未達高年，便以常人對待，並强迫他和龜茲王女結了婚，還時常使他乘牛和劣馬來戲弄他。次年，苻堅被殺，呂光割據涼州，自立爲涼王；羅什相隨至涼州，遂被留在那裏，後來姚萇繼苻堅稱帝於長安，慕羅什高名，他曾虛心邀請，而呂光父子忌他智計多能，不放他東行。羅什被留凡十七年，隱晦深解，無法弘傳。到了姚興嗣位，於弘始三年（401）出兵西攻涼州，涼主呂隆兵敗投降，羅什才被迎入關，這時他已經五十八歲了。

姚興對羅什十分敬重，待以國師之禮。宗室顯貴如姚旻、姚嵩、姚顯、姚泓等，都信奉佛法，盡力維護，公卿以下莫不歸心。而長安當地名僧羣集，法化頗盛。弘始四年，羅什應姚興之請，住逍遙園西明閣，開始譯經。他先譯出《阿彌陀》等經，接著就著手創譯《大智度論》和《百論》。次年，姚興以舊譯諸經文多乖失經旨，勸請重譯《大品般若》，並選宿舊義學沙門慧恭、僧䂮、僧遷、僧睿等五百餘人參加譯場，詳義著文。六年，他校定了《大品》譯文，兼在中寺爲罽賓律師弗若多羅度語，譯出《十誦律》的大半，並重治《百論》譯文。以後繼出《佛藏》、《菩薩藏》等經。從弘始八年起，他遷住大寺，續出《法華》、《維摩》、《華手》及《小品般若》等經，《中》、《十二門》等論，最後又應請譯出《成實論》。他在譯經之暇，還常在逍遙園澄玄堂及草堂寺講說衆經。

羅什爲人神情開朗，秉性坦率，平時虛己善誘，專以大乘教人，而善於辨析義理，應機領會，獨具神解。當時北天竺禪師佛馱跋陀羅來華，到長安來尋他，每有疑義，必共諮決。他又具有文學天才，嘗爲《維摩經》譯文作注，出言成章，不待刪改；所作贈法和慧遠偈文，都辭理婉約，韻味深長。在來華的外國譯師中他是最能精通中土語文的人。他雖屆高年，仍從事傳譯，未嘗停歇。弘始十五年四月，他因微疾，驟卒於長安大寺（關於羅什卒年，舊有各種說法，今參照今人所考，假定在這一年），時年七十。他臨終遺言，所出經論三百餘卷，惟《十誦》一部未及刪訂，自信諸譯所傳非謬，可供後世流通。

羅什雖於苻秦末年入華曾被留住涼州很久，但他在其地長期接觸中土語文，深有領會，爲他以後的譯經事業奠定了有利的條件。他前後所出，據《出三藏記集》卷二所載，共三十五部、二九四卷，比較可信，但略有遺漏（約四、五部）。後來《開元錄》著錄七十四部、三八四卷（內缺本二十二部、八十二卷），則由沿襲《歷代三寶紀》之誤，混入許多失譯和僞托經論，須加辨別。

羅什翻譯事業，在當時是空前的。他的成就，不僅在所譯經論的內容上第一次有系統地介紹了根據般若經類而成立的大乘性空緣起之學，而且在翻譯文體上也一變過去樸拙的古風，開始運用達意的譯法，使中土誦習者易於接受理解，而爲義學方面開闢了廣闊的園地。羅什對翻譯事業有高度的責任感，特別是傳譯富有文學趣味的大乘佛典如《法華》、《維摩》、《大智度》等經論，使他感到翻譯上兼顧信

與達的困難。因此，他的譯籍在力求不失原意之外，更注意保存原本的語趣。他既博覽印度古典，對梵文極有根柢，又因留華日久，對漢文也有相當的素養。同時他對於文學還具有高度的欣賞力和表達力。由於具備了這些條件，故能創造出一種讀起來使人覺得具有外來語與華語調和之美的文體。他的譯文以「曲從方言，極不乖本」（見慧觀〈法華宗要序〉）爲原則，再考慮到中土誦習者的要求，在傳譯上或增或削，務求達意。因此，他譯《法華經》時，常爲表達言外的含意而有增文；譯《智度論》時，又以秦人好簡，裁而略之；譯《中論》則將其中繁重乖缺處分別加以刪補；譯《百論》則反覆陶練，務存論旨；這都因他並嫺華梵，故能斟酌損益，游刃有餘。他在譯文上有所增削時，極其愼重，如他譯《維摩經》時，常一言三複，精求原意；譯《大品般若》則與諸宿學對校舊譯，詳其義旨，並以釋論校經，必求文合然後付寫，可見他在傳譯上慘淡經營的苦心。因此他所譯經論，特爲中土佛徒所樂誦，且對於後來的佛教文學發生了一定的影響，大乘根本教理的移植和弘傳，應歸功於這位大家。


鳩摩羅什

羅什在翻譯上的成就，也和長安先期的譯業基礎，以及當時參加譯場的許多得力助手分不開。長安當苻秦時代，由於高僧釋道安在此獎勵譯事，創立了譯場的規模，已漸成爲譯經的重鎮。到了羅什入關，姚秦奉佛更盛於前，譯經事業基本上繼承了道安所創的舊規，而由朝廷全力支持，加以擴充，遂爲國立譯場的開端。曾經參加前期譯事的名德如法和、僧䂮、僧叡、曇影、僧導等，此時都參加羅什主持的新譯場，而成爲得力的助手。同時還有原在長安的慧精、法領、道標、道恒、僧肇，以及來自廬山的道生、慧叡、慧觀，來自北方的道融、慧嚴、僧業、慧詢、曇無成，來自江左的僧弼、曇幹，和來自其他各處的慧恭、寶度、道恢、道悰、僧遷、道流、道憑、曇晷等名僧，都參加譯場，諮受深義。就中僧肇、僧叡、道生、道融、曇影、道恒、慧觀、慧嚴諸人尤其著名，他們既精教理，兼善文辭，執筆承旨，各展所長，故能相得益彰。此外，西域僧人在翻譯上和羅什合作的，有罽賓三藏佛陀耶舍、律師弗若多羅和卑摩羅叉，相傳羅什譯《十住經》時，以於理未善，遲疑未著筆，既而耶舍至，共相諮決，辭理方定。羅什助譯《十誦律》時，以無本可據，先須誦出律文，故以戒行著稱的弗若多羅爲度語，譯至三分之二而多羅卒，譯事只好中止。其後他的戒師卑摩羅叉來華，才共補譯完成。從這些上面，看出羅什對於譯事是如何的謹愼不苟。

從羅什的譯籍上，可以看出他所弘揚的，主要是根據般若經類而建立的龍樹一系的大乘學說。般若各經卷帙浩繁，號稱大部，其中《大品般若》（相當於唐譯《大般若經》的第二分），是比較早出的根本典籍，在中國早就一翻再翻了（即是《放光》、《光讚》）。學者的異解、爭論，也都集中在這上面。但此經的奧蘊，得著龍樹的釋論即《大智度論》闡揚以後，方明白了然。這對當時佛教學界的需要而言，也非由龍樹釋論以通經不可，所以羅什於入長安的次年（402），便極其鄭重地集五百餘人來譯《大智度論》。不久，又兼譯《大品般若》，即以釋論校正經文，又從經本楷定論義。這樣，他所出《大品》，在經文分段以及安立品目上，都顯出一經宗旨，而迥異於舊譯。如他判全經爲前後兩分，各於其末置〈囑累品〉，表示雖同說般若，而前分後分內容各有重點（依《智論》解釋，即前分主要說根本道，而後分主要說方便道，以此二道爲大乘學的宗要）。又如在經文中依釋論安立〈金剛品

〉以表示菩薩發心之精義；又安立〈會宗品〉，以見大乘學即是般若學。他又依釋論在經初安立〈三假（法、名、受）品〉爲發凡，於經末標〈如幻品〉（此品說涅槃就假名而言，和色香味等法同爲如幻）爲歸結，以見全經乃用假名一義作骨幹，以對治小乘視佛說一切法爲實在的妄執。如此譯本品目始終條理，一絲不亂，尤可見羅什有得於龍樹般若學的眞傳，決非泛泛，而對當時學者糾正了誤解，指示坦途，給義學上以深遠的影響。跟著，羅什在這一成就的基礎上，譯了龍樹所撰宗經論的代表作《中論》。此書發揮般若實相之義，反覆論證以假名成性空及不壞假名而說實相之義。羅什即於七十二家釋論中，特選擇善得論義的青目釋，更配合譯出入中觀論門的《十二門論》和提婆破外執的《百論》而爲助揚。他又重譯《維摩》、《法華》兩經，一則詳菩薩解脫法門。一則明一乘佛果的究竟，都是和般若經意互相發明的。而從支（謙）、竺（法護）以來即有舊譯，研尋稱盛，亦未得正解，由於他的重翻，也給義學以極大的啓發。此外，他於戒律出《十誦律》及《比丘戒本》，於禪學出《首楞嚴三昧經》及《禪經》等。於小乘論譯出比較接近般若的《成實論》，更於比喩文學譯出馬鳴《大莊嚴論經》；最後，他還譯出馬鳴、龍樹、提婆諸傳，以助學人理解這些大師的生平，提供了有關印度佛教史的重要資料。據《出三藏記集》所載傳文，說羅什歿後，有外國沙門來言，羅什多所諳誦，在中土譯出的還不及十分之一。由此可見羅什的博學，在傳譯上是適應當時需要而經過一番選擇的。

羅什少時，熟習有部經論。傳說他初聽須利耶蘇摩爲講《阿耨達經》蘊處界皆空無相時，以他一向執有眼根，未即接受（推測他的毗曇學必近於當時所謂「根見家」的一系）。後知理有所歸，乃棄小向大。他曾說如作大乘毗曇非迦旃延子可比，對有部毗曇的不滿，溢於言表。故他弘揚大乘以後，必對有部毗曇有所破斥。現以他的著述殘缺，不得詳知。只在他答廬山慧遠問大乘深義中，提到說有爲法四相是迦旃延弟子意，非佛所說；佛法中無微塵之名，爲破外道及佛弟子邪論故說，無決定相，但有假名；三十四心、九無礙道、九解脫道皆非佛說等項，略見其對於毗曇的批判而已。

羅什來華後專力翻譯，著作不多。相傳有《實相論》二卷爲他有系統的著述，現已佚。他曾注《維摩》，亦無本，又有答廬山慧遠及王稚遠問的文章多篇，現存後人所集他答慧遠《問大乘中深義十八科》三卷，稱爲「大乘大義章」。此外，《廣弘明集》收載他答姚興通三世論書一篇。其他口義散見於關中諸疏。至於答王稚遠問二十四項，現僅存略目，載於《出三藏記集》所輯收的陸澄《法論目錄》中。現就他答慧遠問所涉及的諸點看，如辨法身色、力、命、業相等如化，辨斷煩惱殘習差品，辨大種造色及生法無定相，辨如、法性、眞際等義，多根據《大智度論》所說給以解釋，亦可見他著述規模的一斑。

羅什門人號稱三千。蓋當時義學沙門雲集長安，多趨於他的門下。又羅什譯經，常隨即敷講，參加譯場的諸助手便成了聽受義理的弟子。其中最著名的爲僧肇、僧叡、道融、曇影等，後世有四傑、八俊、十哲之稱。（游俠）

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第五講（摘錄）

在羅什來華以前，中國佛學家對於大小乘的區別一般是不很清楚的，特別是對大乘的性質和主要內容，更缺乏知識。羅什來華後，在姚秦時代譯出了許多經論，又介紹了印度當時盛行的龍樹系的大乘學說，才改變了這種情況。從而推動了後來中國佛學的發展。羅什的翻譯和講習都限在關中地區，所以後來在講到他的學說傳承時常稱之爲關河所傳。（中略）

羅什於西元401年入長安，到409年病死，時間並不算長，但完成的工作卻不少。這一方面由於姚興對佛學的興趣很濃，受到他的大力贊助；另一方面當時關中集中了不少內地學者

，都被組織到他的翻譯工作中來，由數百人擴大到三千人（不一定都直接參譯），著名的人物就有十幾個；因此翻譯工作做得很快，質量也相當好。就譯本的數量講，雖有很多異說，但經《開元錄》刊定，共有七十四部、三八四卷。當時存在的爲五十二部、三〇二卷（此中有因分卷不同而增加卷數的），這一數字，據我們刊定，還有問題；現存只有三十九部、三一三卷。這與僧祐、慧皎最初的記錄（三十多部）比較接近。從翻譯的質量言，不論技巧和內容的正確程度方面，都是中國翻譯史上前所未有的，可以說開闢了中國譯經史上的一個新紀元。

僧祐在《出三藏記集》的第一卷（此卷是講傳譯緣起的），對羅什的翻譯作了很高的評價，他說：「逮乎羅什法師，俊神金照，秦僧融肇，慧機水鏡，故能表發揮翰，克明經奧，大乘微言，於斯炳煥。」他把羅什的翻譯稱爲新譯，其前的翻譯，統名舊譯，並將新舊譯不同之點，特別是在事數名相方面的，都列舉了出來，寫成《前後出經異記》。但此段文字經後人抄寫中改動過，有許多錯誤，應以僧叡〈大品經序〉爲準。例如，「陰入持」是舊譯，玄奘時才譯爲「蘊處界」，羅什時只譯爲「衆處性」，而《異記》現行本中都弄顚倒了（實際在羅什譯本中也未能完全更正）。僧祐的評價，並非過譽，羅什的翻譯確實是十分愼重的，從他門下對譯本所作的序文中也可以看出一些。（中略）

另外，僧肇在〈百論序〉中，對羅什翻譯所作的分析，也可以看作是對什譯的總評，他說：「……考校正本，陶練復疏（論文譯過兩遍），務存論旨，使質而不野，簡而必詣，宗致劃爾（淸楚），無間然矣。」僧肇所指出什譯的特點，是針對舊譯的得失說的，如支謙偏於「麗」，羅什則正之以「質」；竺法護失之枝節，羅什則糾之以「簡」。這就是取其所長，補其所短了。羅什的翻譯之所以取得這樣成就，還在於他對待翻譯的嚴肅認眞。例如，關於一些名相的翻譯，就曾經費過不少斟酌。僧叡在〈大品經序〉中記載：「胡音失者，正之以天竺，秦言謬者，定之以字義，不可變者，即而書之是以異名斌然，胡音殆半，斯實匠者之公謹，筆受之重愼也。」——西域本音譯不正確的，用天竺語加以訂正；漢譯有錯誤的，另找恰當的語言加以釐定。有許多術語不能用意譯的，則大半採取音譯。這些說法，也是針對舊譯說的，像支謙，就少用音譯而多用意譯，很多地方譯得就不恰當。而羅什則多採用音譯來作糾正，從這些可以看出他對翻譯是相當愼重的。

羅什翻譯質量的優越，還可以從其內容方面來看，他現存的譯籍中，多半屬於大乘的經（二十一種），其中又多半（十三種）是重譯的。當時所以要重譯，是爲了適應姚興等人的請求。重譯經中，主要的且可以作爲代表的，是大、小品般若。這兩部書，從中國有翻譯開始就陸續地翻譯了，而且還經過幾次的重譯。自支謙首譯以來，歷經二百餘年，兩書成了一般研究者的主要著作。但是人們對於般若的思想，始終不得徹底理解。後來發現這是與譯文不十分正確有關，所以羅什一到關中，姚興就請他重譯《大品般若》。此經重譯過程，僧叡〈大品經序〉裏有所反映。首先對舊譯用原文作了訂正，以後又據《大智度論》再次改訂，由於舊譯不正確引起的疑難之處，都一一得到解決。這一重譯還突出地體現了龍樹對經所作解釋的精神。例如，他對經文品目的整理，並對品目名稱的確定，就是以龍樹釋論精神作依據的。（中略）

《大品》改譯得很成功，又是適應當時需要才改譯的，理應發生較大的實際影響，可是事實並不然。這是由於當時有更多的大乘經典得到流傳，先是有《法華》，繼之有《涅槃》；又由於羅什隨後又譯出《中論》、《百論》等，於是人們對於般若的興趣就不很大了。不過《大品》重譯，對保存這部經典的原始面貌這一點上，還有它的價值。此經到玄奘時，內

容與意義都走了樣，玄奘所以立名《善現品》，原因也在這裏。

羅什重譯的《法華》、《維摩》、《思益》和《首楞嚴》，在改訂方面也都各有特色，這從有關的各序文中可以看出。（中略）

除經而外，羅什還譯了一些論著，都和他所傳的學說有關。

首先，最突出的是龍樹一系的大乘學說。其代表作品爲龍樹的《大智度論》、《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》。這些譯本除在文字上力求正確外，還對其卷帙斟酌選擇，不是原封不動地譯過來的。例如《智論》，原來的份量很大，羅什只將它對《大品》經文初品的解釋全部譯出，其餘就只略譯。因爲經文初品主要闡述名相事數，恰是二百多年以來中國佛學家一直搞不清楚的問題。羅什詳譯了這一部分，將所有事數原原本本地加以解釋，這就適用了學者研究的要求，再不用走「格義」、「合本」等彎路了。至於其餘闡明義理部分，簡化一些也無妨，因此刪節得不少：「三份去一」。又如《中論》的翻譯，也有這種情形。此論是與註釋一起譯出的。當時傳說西方註釋《中論》的有七十家之多，羅什選取了青目一家。（中略）另外，《百論》的翻譯也有改訂，不是全譯的。（中略）

其次，羅什還譯出一些與小乘譬喩師有關的論著，這也是他翻譯上的一個特點。例如馬鳴的《大莊嚴經論》就是譬喩師的重要論著，近代發現了此經的梵文殘本，卷末題鳩摩羅羅陀（童受）所作。到底是馬鳴還是童受作的，法人萊維等對此有過爭論，沒有結果。不管是童受還是馬鳴作的，但此書可以肯定是譬喩師的著作。另外，還譯了童受弟子師子鎧（訶黎跋摩）的《成實論》。又介紹了馬鳴、童受兩家的禪法。特別是馬鳴，被認爲與龍樹並駕齊驅的人物，他不但譯了龍樹、提婆的傳記，而且還譯了《馬鳴傳》。（中略）

正由於羅什及其門下把馬鳴和龍樹並列爲挽回佛學頹風的人物，後人也就誇大了他們兩家的關係。像僞書《付法藏因緣傳》認爲馬鳴傳毗羅，毗羅傳龍樹，馬鳴竟成了龍樹的師祖，這種說法純屬杜撰，卻爲後人所深信不疑。事實上，毗羅就是聖勇，原係馬鳴的一個筆名，並非另有其人。這樣傳說下去，甚至《起信論》也僞托爲馬鳴的著作了。（中略）

又據《高僧傳》〈鳩摩羅什傳〉記載，羅什先學小乘，後來得到莎車王子傳授《中論》、《百論》才改宗大乘。這兩部論是龍樹、提婆的主要著作，可見他對大乘的理解即從龍樹、提婆之學開始的。他在關中，單就翻譯龍樹、提婆的著作而言，除上述二論外，還譯有解釋般若的《大智度論》和《中論》的提要之作《十二門論》。這四部論，構成了一個完整的體系，各論之間有著內在的聯繫。羅什就是照這樣翻譯，這樣講授，他的門下也都是照這樣記載的。（中略）

總的看來，羅什所傳的龍樹學就是四論之學。（中略）貫徹於四論中的主要思想，乃是實相的學說。所謂實相，相當於後來一般組織大乘學說爲境、行、果中的「境」。境是行果之所依，是行果的理論基礎。龍樹宗對境的論述，即是中道實相。實相是佛家的宇宙眞理觀。用中道來解釋實相，也就是以二諦相即來解釋實相，從眞諦來看是空，從俗諦來看是有。換言之，這種中道實相論是旣看到空，也看到非空；同時又不著兩邊，於是便成爲非有（空）非非有（非空）。羅什對姚興解釋佛學時，曾明白地說，佛學「以實相命宗」。他自己也寫過《實相論》二卷。所以後人稱羅什之學爲「實相宗」。《實相論》已經不存，只從後人的著述中看到所引的一些片斷。此外，羅什對《維摩經》所作的解釋以及答慧遠和王稚遠等人的問難中，都談到了實相問題。依據這些著作，大致可以明白他對實相的看法。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十四；《梁高僧傳》卷二；《晉書》卷九十五〈藝術傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；藤堂恭俊《中國佛教史》。

鳩摩羅天（梵Kumāra，藏Gshon-nu）

又作鳩摩羅伽天、鳩摩囉伽天、拘摩羅天、俱摩羅天、矩摩羅天，意譯童子天。護世二十天之一，即初禪天的梵王；因其容顏如童子而得名。《大智度論》卷二記載此天擎雞、持鈴、捉赤幡、騎孔雀。《大日經疏》卷十六云（大正39·744b）：「俱摩羅作鑠底印，大自在之子。」

又，《大日經疏》卷五認爲塞建那天就是童子天，《攝大儀軌》卷二云（大正18·78c）：「塞建翻童子，三首，乘孔雀。」依據此說，古來密家將塞建那與俱摩羅視爲同一，而將其列於金胎兩部曼荼羅中。其中，胎藏界曼荼羅將此天列於外金剛部院西方辯才天之傍，形像作黃色六面（即二重各三面），童顏，右手執三股戟，左手持其柄。又於金剛界曼荼羅成身會等，形像作青綠色，左手作拳，右手採鈴，坐荷葉。

〔參考資料〕 《大日經疏》卷十；《蘇悉地羯羅經略疏》卷三；《中觀論疏》卷一（末）。

鳩摩羅多（梵Kumāralāta、Kumāralabdha，藏Gshon-nu-len）

印度部派佛教經量部思想家。被推爲付法藏第十八祖（禪宗第十九祖）。又作拘摩羅邏多、究摩羅羅陀、鳩摩羅邏多、鳩摩邏多、鳩摩羅馱、鳩摩羅陀、矩摩邏多、究摩羅陀、鳩摩羅大。意譯童受、童首、童壽、童子、豪童。依《付法藏因緣傳》卷六所載，師生於呾叉始羅國，幼而穎悟，有美名童子之稱。後出家學道，受僧伽耶舍付法，才學超世。初於呾叉始羅國述作諸論，後至揭盤陀國從事教化。平生遊心典籍，棲神玄旨，日誦三萬二千言，兼書三萬二千字，故學冠羣彥，名高當世。後付法於闍夜多，遂而捨命。

關於其所屬學派，歷來有諸異說。《大唐西域記》卷十二〈揭盤陀國〉條下云（大正51·942a）：

「尊者呾叉始羅國人也。（中略）其所製論凡數十部，並盛宣行，莫不翫習，即經部本師也。當此之時，東有馬鳴，南有提婆，西有龍猛，北有童受，號爲四日照世。故此國王聞尊者盛德，興兵動衆伐呾叉始羅國，脅而得之，建此伽藍，式昭瞻仰。」

同書卷三〈呾叉始羅國〉條下載，都城北十二、三里捨頭窣堵波側僧伽藍，爲經部拘摩羅邏多論師製諸論之遺蹟。又，《多羅那他佛教史》第十五章亦載，龍樹時，西方有經部阿闍梨大德童受。此外，《成唯識論述記》卷二（本）、卷四（本）及《俱舍論光記》卷二、《俱舍論疏》卷二等亦有類似說法，謂鳩摩羅多爲經量部本師。然《出三藏記集》卷十一〈訶梨跋摩傳〉及《三論玄義》所引僧叡〈成實論序〉等，則謂師乃罽賓之小乘學者，屬薩婆多部，係《成實論》作者訶梨跋摩之師。

有關師之生卒年，衆說紛紜，莫衷一是。依訶梨跋摩之年代，及四日論師出現之傳說，與《付法藏因緣傳》等說，其生存年代應在龍樹與世親之間，即約於西元三世紀之末。又，《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉，將究摩羅羅陀列於馬鳴之下。同書卷十二〈薩婆多部記〉則載：舊記所傳，前馬鳴而後鳩摩羅馱，但齊公寺所傳，鳩摩羅大菩薩，爲二十五師，離馬鳴（第九）極遠。二記所載相距甚大，然皆列於優波羶大（Upaśanta）及法勝（Dharmaśreṣṭhī，達磨尸利）之前。依此而論，鳩摩羅陀應列於馬鳴之後，法勝之前，約爲西元二、三世紀之間。此外，《成唯識論述記》卷二謂師生於佛滅後百餘年之際；《異部宗輪論》以師爲經部本師，而經部於佛陀入滅四百年始行分派，故謂師當生於此四百年中。

師著書頗多，或云數十部，或作五百論。至於其書目名稱，《中觀論疏》卷一（本）謂師嘗造《日出論》，《成唯識論述記》卷四（本）謂師著有《結鬘論》，《俱舍論光記》卷二載，師造《喻鬘論》、《癡鬘論》、《顯了論》等。其中，《癡鬘論》有漢譯本，即《百喻經》，然此係僧伽斯那（Saṁghasena）之

作品。又，近年，在新疆庫車克孜爾（Kizil）發現有馬鳴《大莊嚴經論》之梵文斷簡，題爲鳩摩羅羅陀作，書名《Kalpanālamkṛtikāyām》（譬喻莊嚴）或《Dṛṣṭāntapaṅktyām》（譬喻鬘）。因此，乃有學者推論馬鳴《大莊嚴經論》即鳩摩羅陀所著之《喻鬘論》。此一研究頗受學界注意。此外，依印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》所說，呾叉始羅（Takṣaśilā）即今Taxila，在古代，文學、醫學等均極爲發達，亦爲譬喻師活躍區，師生於斯，長於斯，故其學風受該地薰陶頗深。

◉**附：印順〈鳩摩羅多〉**（摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十一章第二節）

後代的學者，一致推鳩摩羅多（Kumārarāta）爲經部的本師。但鳩摩羅多的作品，竟沒有傳譯過來（或可有《大莊嚴經論》一部）。所以鳩摩羅多的思想，及怎樣使說一切有部的譬喻師，成爲不屬說一切有部的經部譬喻師，難以明了。只能從後代的經部師宗，想像一二而已。除鳩摩羅什（Kumārajiva）所譯的禪偈外，有關法義的，檢得四則：

(1)「若心欲起時，爲他所障礙，當知是有對，相違是無對」。

(2)「若爪指舌端，無別增上用，動觸嘗肴膳，作用不應差」。

(3)「諸趣悉變化，唯除淨居天，隨業種種轉，無處不受生」。

(4)「佛有漏無漏法，皆是佛體。……又饒益他方得名佛，饒益他者多是俗智。又諸佛用大悲爲體，此是有漏法，有情相轉故」。

這四則，都明說爲鳩摩羅多所說。第一、有對與無對的分別，不像說一切有部的有對礙（十色處），有拘礙（心心所及根，對於自所取所緣的境界），而解說爲有障礙。如心爲他所礙而不得生起，就名有對；相反的就是無對。第二、經師引此以成立「內處」，「我於彼有增上用故」。頌文成立身根所攝的爪、指、舌，有不同的增上用，所以是內處所攝。第三、除了淨居天而外，菩薩是能隨業（願）往生，隨意化身而往各趣。這與大衆部，案達羅學派等相同，與大乘的意趣相近。第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大衆部，以爲佛的色身功德，一切是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。

依《俱舍論（光）記》還有幾頌，傳說也是鳩摩羅多說的，如說：

(1)「愚夫如手掌，不覺行苦睫；智者如眼睛，緣極生厭怖」。

(2)「能爲苦因故，能集衆苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦」。

(3)「觀爲見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎啣子。執眞我爲有，則爲見牙傷；撥俗我爲無，便壞善業子」。

前二則，是承認有樂受的。《俱舍釋論》作「餘部師說」。《俱舍論法義》，也以爲這是相對名樂，實無樂受的「有部異師」，因而懷疑普光的傳說。後二頌，抉擇有我與無我。肯定的說：一切法無眞我，而承認世俗假我的價值。不立眞我，與犢子部、說轉部不同。而對世俗假我的肯定，比說一切有部的假我說，更有積極的意義。從這一點來說，與龍樹（Nāgārjuna）的見地相近。

此外，世親（Vasubandhu）的《大乘成業論》，引有「日出論者」一則，如《論》說（大正31·782b）：

「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有爲法性念念滅故。然別有法，心差別爲因，依手足等起，此法能作手足等物異方生因。是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝。」

說一切有部以爲：有爲法是刹那滅的，沒有眞實的動，身表是以形色爲體的。正量部以爲：色身並不是刹那滅的；非刹那滅，所以有從此到彼的動。身體所有的動，就是身表。日出論者以爲：色法的確是刹那滅的，從此到彼的動，不能成立。但身表就是「行動」，就是

在前刹那滅，後刹那生中，以心差別爲因，引起行動。行動不是從此到彼的動，是使手足等異方生起的原因。日出論者的見地，與說一切有部譬喻師，三業唯是一思、表業無實體說不同。別立身表色，是折衷於說一切有部及正量部的。《成實論》以身口的造作性爲身口業，與日出論者所說相近。

從僅有的資料來說，鳩摩羅多有大乘的傾向，與馬鳴（Aśvaghoṣo）相同（中國也稱鳩摩羅馱爲菩薩）。我們知道，《大毗婆沙論》所引的譬喻師，不止一系，思想也大有出入。晚期的經部師，也有不同的系統。經部譬喻師，並非一切以鳩摩羅陀所說爲準繩，應從說一切有部譬喻師，而轉化爲經部譬喻師的根本特質上去著想。說一切有部譬喻師，開始與說一切有部分離，承認過未無而現在有，而取獨立的，反說一切有部的姿態。在這演變過程中，以譬喻文學著名的鳩摩羅多，就是這一時代的大師。受到一般譬喻師的讚仰，經部從此而獨立發展起來。

〔參考資料〕《俱舍論》卷二；《阿毗達磨順正理論》卷三十八；《大慈恩寺三藏法師傳》卷二、卷五；印順《唯識學探源》下編第二章；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十九章。

鳩摩羅什法師大義

三卷。東晉・慧遠問，姚秦・羅什答。又作《大乘大義章》、《大乘義章》、《法門大義》、《問大乘中深義十八科》，收在《大正藏》第四十五冊。係鳩摩羅什就大乘經中之深義，對廬山慧遠所提問題之回答。內容包含十八問答，即：⑴問答眞法身，⑵重問答法身，⑶問答法身像類，⑷問答法身壽量，⑸問答修三十二相，⑹問答受決（以上上卷），⑺問答法身感應，⑻問答法身佛盡本習，⑼問答造色法，⑽問答羅漢受決，⑾問答念佛三昧，⑿問答四相，⒀問答如法性眞際（以上中卷），⒁問答實法有，⒂問答分破空，⒃問答後識追憶前識，⒄問答遍學，⒅問答住壽（下卷）。

依《歷代三寶紀》卷七慧遠條下載（大正49・72a）：「問大乘中深義十八科合三卷，並羅什答。」可知本書在隋代以前即纂輯完成。

1930年，此書在中國大陸有流通本，以《遠什大乘要義問答》之題名行世。

〔參考資料〕《大唐內典錄》卷三；〈慧遠與鳩摩羅什大乘大義章之論如、法性、眞際〉（《諦觀》⑪期）。

鼓山

福建佛教勝地之一。位於福州東部，閩江北岸。海拔九六九公尺。據傳山上有巨石如鼓，每當風雨大作之際，即簸蕩有聲，故名。全山勝景以湧泉寺爲中心，分東西南北四路，共計一六〇餘景。寺東有靈源洞、喝水岩、國師岩、忘歸石、聽水齋等二十餘景。寺南有回龍閣、放生池、羅漢台、香爐峯等五十餘景。寺西有著名的十八景（俗稱十八洞），即達摩面壁、南極升天、仙猿守峽、古鶴巢雲、伏虎馱經、神龍聽法、慈航架壑、八仙岩洞及千佛梵宮等；寺北有絕頂峯、白雲峯、石鼓、白雲洞、海音洞等四十餘景。此外，山中有歷代名人摩崖題刻約有四百段，多集中於靈源洞深處，著名者有蔡襄、朱熹等人刻石，上起北宋，下迄清代以至當代，前後延續近千年，內容豐富，篆、隸、行、草、楷俱全，堪稱福州碑林。

〔參考資料〕《鼓山志》（《中國佛寺志》第一輯）。

鼓山系

指明代曹洞宗僧永覺元賢（1578～1657）派下的法系。明末清初之際，元賢住福州（福建省）鼓山湧泉寺，大揚曹洞禪風；力倡眞參實悟，深誡知解雜毒，主張學道者應博參遠訪，反對當時閉關之風，力斥在家二衆濫受三衣。其禪學一反當時流行學偈頌、學答話及上堂、小參等徒具形式之風，遂自標爲鼓山禪。此外，又主張調和禪淨與儒釋思想，力圖調和

禪宗內部及臨濟、曹洞兩派間之對峙，且提倡師法百丈修持與勞動並行之精神。

元賢示寂後，爲霖道霈承繼其法，其後依次傳承者爲惟靜道安、恆濤大心、圓玉興五、象先法印、淡然法文、堂敏法濟、徧照興隆等，而形成鼓山系。至清末，與博山系、焦山系等皆屬曹洞宗支派。

〔參考資料〕《鼓山志》(《中國佛寺志》第一輯)；《鼓山永覺和尚廣錄》(《禪宗全書》㊽冊)。

十四劃

僞經

指並非譯自梵本或西域原本，而是在中國、朝鮮、日本、西藏等地模倣經論而撰成之佛經。有時將疑僞之論典或其他以佛典面貌出現的典籍，也泛以「僞經」二字稱之。相對於翻譯經典之稱為眞經，此類經論即稱為僞經，也稱疑經或疑僞經、僞疑經。一說謂凡非佛所說者，名為僞經，而眞僞一時難辨，尚需考證者，稱為疑經。其內容大多夾雜有當地傳統的民間信仰，或其他宗教的思想等成分，對佛教之弘傳於當地，有一定程度的影響力。

印度早有僞經之說，如小乘教徒認為大乘經典為後世僞作、非佛說，又如謂阿含經典乃後人添加改造者、《法華經》〈提婆品〉係提婆達多一派所作。日本之僞經有《佛說無量壽佛名號利益大事因緣經》、《十王經》等。龍樹之《釋摩訶衍論》，古來被認為是新羅國月忠所撰。西藏僞經，則以前弘期寧瑪派諸怛特羅較為有名。

中國漢地在東晉以前即出現僞經。對僞經首先提出問題的經錄編輯者，對僞經的態度是輕視的。他們認為僞經是「飾虛構之說，亂經典之眞善者。」一般而言，僞經隨著時代而續增，隋唐時代是中國漢地佛教的完成期，同時也是僞經的全盛期。依智昇《開元釋教錄》所記，唐代僞經有四百部一千餘卷；而入藏之眞正經典有一〇七六部、五〇四八卷，兩者相較，不難看出當時僞經被大量製作及流行的情形。

由於經錄之編輯者皆不承認僞經有入藏的必要，因此除少數例外，僞經在寺院經藏中幾無跡可尋。因此，僞經之流傳唯靠民間傳抄。到宋代木版大藏經刊行後，民間傳抄、流布之僞經逐漸散佚。如此一來，除斷簡殘篇偶可觸及之外，僞經乃成為僅留名在經錄之中的佛典而已。所幸敦煌文獻中，含藏不少僞經，為僞經之研究開創了新契機。

敦煌本僞經的調查由日人矢吹慶輝著手從事，《大正藏》第八十五册〈疑似部〉、《鳴沙餘韻》與《三階教之研究》的刊行，即其研究成果。〈疑似部〉蒐錄的僞經有五十六部，大多依照斯坦因本。吉勒斯（L. Giles）後來為斯坦因本編製「目類」（Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. London, 1957），列入Apocryphal sūtra的計二六七部，列入Unidentified fragments of Apocryphal sūtra的有十四部。此外，牧田諦亮〈疑經研究〉（京大人文科學研究所，昭和五十一年）中，收錄《大正藏》第八十五册所未收的僞經原典計三十部之多，為近年研究僞經學者中之成果最著者。

◉附：小野玄妙著・依觀譯〈疑僞經概說〉（摘譯自《佛教經典總論》第二部第五章）

在中國傳譯的經典中，內容正確的固無問題，然內容不正確的，有些會令人懷疑是否眞為「佛典」，有些則是後人故意模仿「佛典」而製作的「僞妄經」。由於這種經典幾乎在佛教傳入中國不久之後即已流傳，具有相當久的歷史。因此，有關此等「疑經」、「僞經」之調查研究，乃極為棘手。

大體而言，「佛教」即指「佛之所說」。如果將佛陀所說之集錄當作「眞經」，則不是佛所說的，就可說是「非眞經」了。如果「眞經」與「非眞經」的不同，僅以此即能區別開來，問題就簡單多了。然而事實並非如此。

向來佛家認為大小乘經律皆為佛所說，係釋尊入滅時由佛弟子加以結集編纂，而貯藏於某地之山洞中。其後，經過數百年，陸續傳入中國並被譯成中文云云。如果此說屬實，則「眞經」、「非眞經」之區別，亦非難事。

然而歷史事實完全與此相反，記錄佛說之「梵本」，事實上完全不存在。實則佛陀所說法的流傳只是經由衆人之口耳相傳而已。換句

話說，傳說中曾被貯藏於山洞中的梵本，其實一本也沒有。將口耳相傳之佛說用筆墨記載，已經是相當後期的事了。而且，也不是同時就出現所有經典，而是一部接一部，與日俱增的。經典成立後，即被攜入中國翻譯。亦即中國一地的經典傳譯歷史眞相是：並無所謂記錄佛說而曾被貯藏的梵本，而是經典甫一成立，隨即陸陸續續傳至中國。

雖然經典卷首有「聞如是」，卷末有「信受奉行」之形式，但這也只是在形式上假托此經為佛所說而已。事實上，它完全是一篇創作。由於一再地改訂刪補，因而有重譯本出現，此外，也有原先只是篇幅甚小的經典，到後來却編輯成大經的例子。這在人類史上並非不可能之事。總之，事實上並沒有既成的、記載佛說的梵本，而是後代逐漸完成的。以此歷史事實為基礎，來對「疑經」、「惑經」作研究，則能作出與向來佛家所說完全不同角度的觀察。

持平而論，從史實看來，將佛陀所說完全筆錄下來的典籍，一部也沒有。佛陀本身並無著作，吾人只能透過後世佛教徒之述作，才能知道佛陀之教說。後世佛教徒的述作，其實就是其個人的著作。這樣的著作，由於是由歷代佛教徒在不同的地方所完成，因此其內容也各有不同。而大乘小乘之差異，也是由於彼等所持看法有別，故有相異之著作問世。

然而，若是如此，則「眞經」、「非眞經」又該如何界定？其判定的標準又是如何？在同樣是祖述釋尊教法的佛教徒之間，對小乘佛教而言，大乘經典並非佛所說，然而大乘佛教則力辯其為佛說。如此，即產生「眞經」、「非眞經」之爭論。但是這種爭論，一直是沒有結論的。因為並沒有當初佛陀說法之記錄的「標準眞經」存在於世。

所謂的「眞經」、「非眞經」，原則上不能由首尾有否「聞如是」等字句來作決定。所有的經典，既然都是成於後世佛教徒之手，因此只要是敍述佛教教說的，無妨都可視為佛教「眞典」。但是，這也只是說它是佛教的著作，並非即以為這是出生於西元前五、六世紀的釋尊本人的教說。因為自始就沒有那樣的著作存在。

這些容易被懷疑為是否係佛教眞經的典籍，早在東晉・道安以前就已流傳於世。書中所說的，都與佛教的標準學說相違。筆者認為：自後漢三國以後，與佛教相關的大陸文化傳入中國。同一時期，摩尼教、拜火教、婆羅門教、基督教等其他宗教的教典，也被當作外國文學之一而被傳譯進來。這些典籍大概也有些被混入到佛教經典中吧！在道安之前即已流行於世的《寶如來三昧經》、《善王皇帝經》等，應該就有這種情形。若某一經典是譯自外國語文，且其內容可疑，可能就是與外教相混的了。近世在敦煌發現、譯於唐代的基督、摩尼教等漢譯聖典，也都可以歸入這一類。

此外，在這些「疑經」之中，同樣是與佛教有關的著作，因製作者製作的年代、地點的不同，因此偶而會有所變化，這是必然的。而認為佛典原係藏在印度之某地，而後始陸續出土、攜入中國、譯出等等，則純係笑話。佛教經典的製作地未必僅限於印度一地。其中當然含有從中亞到西域之間各地學者的著作。這些著作有可能結合了外來思想，也有可能提倡新說。在大乘經典之中，原就存在著內容與根本佛教不同的問題，而《梵網》、《仁王》、《本業瓔珞》等經在大乘經典中，亦被投以懷疑的眼光。這些經典，必是某些人的創作，然而其作者究竟是印度人、西域人或中國人，卻無從得知，這也是說它是「疑經」之緣由。

關於這些問題，將另作詳論，在此且略過不談。大體而言，認為佛教經典全係出自印度，這是錯誤的觀念。猶如前文所述，傳來的經典並非係原先貯藏的，而是新的著作。佛教流行之地，非僅限於印度。中亞、西域等地皆有，並無時、地、人的限制。尤其在西域，係各種外國思想交流之地，因此必然會有變形的著作出現。此種變形的著作也可視之為「疑經」

之一。道安曾別列「涼土異經」、「關中異經」二者，而分立目錄，或許即基於某種考量吧！

又，所謂「僞經」，是指並非外國傳入，而是中國的佛教學者模仿聖典所製作的典籍，並假裝是由西域胡本或印度的梵筴而傳入的。這類經典，也是相當早以前，即已混在傳譯的經典中一起流傳。它們也是由歷代的、各地的無名氏完成的。經中所包含的謬誤，雖極容易辨認，但諸如智顗、善導等隋唐佛學大家，亦不在意地援用，因此坊間自是盛行不已。在隋・仁壽二年（602）勘定大藏經時，雖已將此等「疑經」、「僞經」，連同「抄經」都擯除於藏外，而不予抄寫。但由於彼等已猶如民間信仰，根深蒂固，因此雖知其爲僞妄，但是現行之《大藏經》仍收有若干。前所舉之《仁王》、《梵網》等姑且不論，即如《佛名經》、《占察經》、《釋摩訶衍論》等書也都屬此類。

收錄在現行的《大藏經》中的經典，雖被編入正錄，但事實屬於「疑經」、「僞經」的，約有數十部。這些以中文書寫的經典，乍看之下似與其他佛經無異，但若仔細地勘察其內容，自可發現其中含有種種雜物，有玉有石，眞假混雜。

關於佛經眞僞之辨認，若嚴格劃分，則如上述。但是若將有關佛教的佛教徒的著作，依地域而作區分，則印度人的著作、中國人的著作、日本人的著作，究竟其價値差異有多少？往昔曾經由於是印度、西域的著作，或由於是譯自於胡語、梵語，因此被視爲眞經；由於不是譯自梵筴，就被編入「疑僞經」中。這樣的觀念與處理方式不無道理，但現今在純正的歷史批判觀點之下，只能說二者有外國作品之翻譯、與中國內地著作之不同。其價値應是無分高下的。

被稱爲「疑惑經」、「僞妄經」的經典，在佛教中並非主流。但是，對於那些混入外來思想，或吸收民間信仰而作出的聖典，若冷靜地站在局外者的立場，以學術的觀點來作研究，它們將是極爲有用的資料。一般似乎認爲假托佛教之名而製作僞經，是一件極爲可惡之事，但是，事實上大小乘經典也並非全然是佛陀教法之筆錄。雖有「聞如是」列於經典之中，然彼等既非吾等所親聞，亦非當時佛陀金口所說之錄音。總之它們也都是托爲佛說的著作。若說有所不同，則是印度、西域人撰述的，是透過譯人而譯成的；而中國人的著作，則是一開始就以中文書寫而成。

僞書的製作，未必僅限於佛典。它們都是因應需要而出現的。例如道、佛二教爭議最盛時，即有關於此問題的僞經出現；而地藏信仰盛行時，即出現敷演地藏菩薩利生功德的僞經。從這些僞經的製作中，很能看出其製作時代思想界之實際動態。在《開元釋教錄》卷十八中，記載：三階教僧師利於唐・景龍三年（709），僞造《瑜伽法鏡經》二卷，並於該經序文謂：此經乃菩提流志與寶思惟等同在崇福寺所譯出，梵本在菩提流志手中云云。《開元錄》的撰者智昇曾特地親往菩提流志住所，諮詢此事。菩提流志曰：「吾固無此梵筴，亦不曾譯此經。」

總而言之，歷代曾出現不少僞經，這是事實。而且，不僅有經典的僞造，甚至於還有《朱士行漢錄》等僞撰目錄乃至新著新編的種種僞書。

僞經的製作，不僅在中國爲數甚多，即使朝鮮、日本亦可見及。這些僞經雖被禁止入藏以及流傳，但是由於民間的私相傳抄，迄今仍存有若干部。（中略）

在《出三藏記集》等經錄中，所列的疑僞經數量並無太大的差別，總數約爲四八九部（中略）。

疑僞經雖非佛說之眞正記錄，但亦無須對它過度嫌惡。其中優良的作品也不少。只要能認淸楚其非印度、西域人所撰，亦非譯自梵筴，而是中國（或西域等地）人的著作，就不成問題。

疑僞經的研究，雖極爲困難，然正由於難度高，所以也就更爲有趣。諸如較早期的《仁王》、《梵網》、《本業瓔珞》、《起信》、《占察》，較晚期的《圓覺》、《大佛頂首楞嚴》等經論一方面被視爲「疑經」，一方面又備受尊崇。至於菩提流支的《金剛仙論》、龍樹的《釋摩訶衍論》雖也被視爲「僞論」，但有時候其所扮演的角色，還比其他「眞論」更爲重要。這些典籍有些是經錄所不載的。例如《金剛仙論》與《釋摩訶衍論》等書，在唐代之前的經錄中，一次也不曾出現。

〔參考資料〕 望月信亨《佛教經典成立史論》；宇井伯壽《西域佛典の研究——敦煌逸書簡譯——》、《淨土教の起原及發達》；矢吹慶輝編著《鳴沙餘韻解說》。

僧伽（梵saṃgha，巴saṅgha，藏dge-ḥdun）❶

三寶之一。音譯又作僧佉，或略稱爲僧。意譯爲衆、和合衆。梵漢語合稱爲僧衆、和合僧、僧團。古代印度，無論是政治上的共和制團體，或職業性的組織團體，或宗教性的團體，皆稱爲saṃgha或gaṇa，因此，佛教也加以沿用。如來成道後，首至鹿野苑，度阿若憍陳如等五比丘；此爲佛教僧伽之濫觴。一般而言，三人以上始稱爲僧伽（saṃgha），三人或二人則稱別衆（gaṇa）。

依原始經典所釋，出家剃髮，從佛學道，具有戒、定、慧、解脫、解脫知見等性德，而住於四向四果的聖弟子，即是僧伽。彼等在世間應受供養、恭敬、布施、禮敬，是無上福田。而律藏及傳統佛教界，則以爲僧伽是指受過比丘戒、比丘尼戒的出家男女團體而言。《大智度論》卷三云（大正25・80a）：「僧伽，秦言衆；多比丘一處和合，是名僧伽。譬如大樹叢聚，是名爲林，一一樹不名爲林，除一一樹亦無林。如是一一比丘不名爲僧，除一一比丘亦無僧，諸比丘和合故僧名生。」

另依《大乘法苑義林章》卷六（本）所載，僧伽有理和、事和、辨事等三種。(1)就理和之義言，一人即可稱爲僧伽；(2)就事和之義言，所和之體約三人始稱爲僧伽；(3)就辨事之義言，則四人、五人，乃至二十人以上，方可稱爲僧伽。又，四人僧伽除自恣、受大戒、出罪之外，可作其餘一切如法羯磨；五人僧伽除受大戒、出罪外，得作其餘一切如法羯磨；二十人僧伽以上得作一切羯磨。在中國，則單獨一位出家人也稱爲僧或僧侶，而與「沙門」同義。

在佛陀住世時代，僧伽之成員即良莠不齊。依《十誦律》卷三十〈瞻波法〉所載，僧有五種：(1)無慚愧僧：破戒比丘。(2)羯羊僧：鈍根無智慧比丘。(3)別衆僧：一界內處處別作羯磨的比丘。(4)清淨僧：能持戒及較優秀的凡夫比丘。(5)眞實僧：指學、無學人。有關僧伽之種類，在經律論諸典中，除上述各種說法外，尙有其他異說。

此外，依《大乘本生心地觀經》卷二、《大智度論》卷三十四所載，彌勒、文殊等菩薩也可稱爲菩薩僧，以別於此上所述之聲聞僧或凡夫僧。《五分律》卷十六中，更將佛列在僧伽之中，如（大正22・110b）：「佛言：但以施僧，我在僧中。」然而，《成實論》〈辯三寶品〉則主張佛並非爲聲聞衆，且佛法僧三寶之間乃有差別，故不將佛列於僧伽中。

僧伽原爲比丘、比丘尼之通稱，但在中國及日本，則稱比丘爲僧，比丘尼爲尼。迨至後世，則不只限於比丘、比丘尼，尙有沙彌、沙彌尼等亦稱僧或尼。比丘等稱爲大僧，沙彌等則稱爲小僧。

◉附一：水野弘元〈僧伽〉（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第二章）

「僧伽」一辭的起源

所謂僧伽也譯爲僧衆。是「集團」的意思。又稱爲和合衆。在佛教以前，這個詞彙也用來形容印度一般社會上商工團體及政治團體。此外，也用來形容當時的宗教團體，也就是教團。或許就是因爲這個原因，所以佛教也

採用這個名稱來稱呼佛教教團。所謂僧伽的佛教團體，到底所包含的內容範圍是什麼？依據傳統立場來講，包含了比丘僧伽（比丘衆）與比丘尼僧伽（比丘尼衆）。也就是指受過比丘戒、比丘尼戒的出家男女團體而言。

四衆與七衆

本來佛教徒的團體可分爲出家與在家兩大部份，在家衆有優婆塞與優婆夷；出家衆有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、正學女等。出家與在家合稱爲「七衆」。而優婆塞、優婆夷、比丘、比丘尼則合稱爲「四衆」。

優婆塞（upāsaka，信士、信男）：是男性的在家信徒。他們皈依佛法僧三寶，並誓守在家五戒。在家五戒是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。過著這種家庭生活的男子就稱爲優婆塞。

優婆夷（upāsikā，信女）：是女性的在家信徒。和男性信徒一樣，是皈依三寶、守在家五戒的人。

除了皈依三寶，遵守在家五戒之外，在家信徒還須守八齋戒。就是每月有六天（一日、八日、十四日、十五日、二十三日、三十日）或者四天（除去六天中之十四與三十兩天）做爲齋日。在齋日中全天都要嚴守近乎出家人那種禁欲生活的八齋戒。所謂八齋戒就是除去下述沙彌十戒的第十戒（不受金銀戒），並合併七、八兩戒爲一戒所成的八條戒律。但實際上是包含了九戒。後代對於這八齋戒也有不同的說法。

比丘（bhikṣu、bhikkhu，苾芻、除饉）：是受過具足戒（二五〇戒）的出家男子。須年滿二十歲才可受具足戒。

比丘尼（bhikṣuṇī、bhikkhunī，苾芻尼、除饉女）：是受過具足戒（三四八戒）的出家女子。年滿二十歲才可受具足戒，但是已婚女性在二十歲以前，若已經過「正學女」這個階段的話，也可受具足戒。

沙彌（śrāmaṇera、sāmaṇera，勤策）：就是候補沙門的意思，是指已經出家但尚未受比丘具足戒的男子。因爲必須滿二十歲才能受具足戒，所以其身分就僅止於沙彌而已。沙彌必須遵守以下十戒：(1)不殺生戒，(2)不偷盜戒，(3)不淫戒（禁止男女間的性關係），(4)不妄語戒，(5)不飲酒戒，(6)不非時食戒（禁止在中午以後進食），(7)不塗飾香鬘戒（禁止裝飾打扮），(8)不歌舞觀聽戒（禁止觀賞歌舞音樂），(9)不用高廣大床戒（禁止使用奢侈舒適的臥床），(10)不受金銀戒（禁止接受金銀等錢財）。

沙彌尼（śrāmaṇerī、sāmaṇeri，勤策女）：已出家但尚未受比丘尼具足戒的女子。與沙彌一樣，未滿二十歲的出家女子就稱爲沙彌尼，也必須遵守十戒。

正學女（śikṣamānā、sikkhamānā，式叉摩那）：已出家但尚未受比丘尼具足戒的已婚婦人。由於不知道這位已婚婦人是否懷有身孕，因此須先以兩年的時間爲「正學女」。若已懷孕，則生產育兒至少須時兩年。兩年之後，幼兒離開母親，這位母親便可正式受戒出家。爲了方便正學女生產育兒，所以戒律不像沙彌尼、比丘尼般嚴謹，比較寬鬆，但也必須遵守以下的六法戒：(1)不淫戒，(2)不偷盜戒，(3)不殺生戒，(4)不妄語戒，(5)不飲酒戒，(6)不非時食戒。

僧伽的範圍

從原始佛教以來到部派佛教爲止，在這個傳統的立場下，所謂僧伽，是指在佛教全體七衆與四衆之中之比丘與比丘尼的出家團體而言。尤其比丘僧伽，更是僧伽的主體；比丘尼僧伽則是比丘僧伽的附屬團體。因此像出家的沙彌、沙彌尼、正學女，以及在家的優婆塞、優婆夷等信衆，都不包括在僧伽範圍裏。

比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷合稱爲四衆，此處，「衆」的原語是pariṣad、parisā，並不是saṅgha。saṅgha這個字只用來形容比丘與比丘尼僧團而已。

〔近代日本佛教的僧伽〕 在今天的日本佛教中，僧伽（saṅgha）一語，指的是包含出

家與在家之佛教信徒的團體。像這種用法，從釋尊時代開始，到部派佛教時代，以及今天的南方佛教，還有日本明治以前中國與日本的佛教，都不曾使用過。

為什麼今天日本的佛教僧團中包含出家與在家兩種佛教信徒呢？其原因有二：(1)從理想的僧伽情況來看，出家在家是不應有區別的。將在家信徒納入僧伽範圍是很恰當的。(2)將佛教的僧伽看作是相當於基督教的教會，把它當成是信徒的團體。因此在佛教中教會也可以稱為僧伽（明治初年開始使用）。日本僧團之所以會有前述的現象，大概就是由於這兩個原因吧！

在日本因為僧伽包括了出家與在家兩種人，所以像南方佛教那種純粹的出家團體（僧伽），在日本是不存在了。今天日本的出家人也多半都過著家庭生活，因此沒有必要去分別出家或在家，將全體佛教徒（不論出家在家）合稱為僧伽，這種方式也許比較適當吧！

本來大乘佛教的理想是沒有出家在家之別的。其目的是能一面過著世俗生活，同時也能站在佛教聖諦第一義的立場。所有的治生產業都是布施行，這就是宏法。我們並不知道歷史上印度大乘佛教中，是否存在有出家在家不予分別的時代。然而從大乘的理想來看，分教團為出家在家的二重組織是沒有必要吧？可是事實上，如果沒有那種專門的出家信徒的話，也會產生許多不便，因此大乘佛教後來也有了出家在家的區別。在中國與日本的大乘佛教就是繼承這樣的傳統。

僧伽的定義

在原始經典中，說明僧伽（三寶之一的僧寶）的固定定義如下：「佛的弟子僧伽，具備妙行、具備質直行、具備如理行、具備正行。也就是四雙八輩。這個佛弟子僧伽在世間應被供養、被恭敬、被布施、被合掌禮拜，是無上福田。」

這定義可見於巴利阿含經，在漢譯阿含經中也幾乎完全相同。但漢譯阿含經增加了一些僧伽應具備的戒、定、慧、解脫、解脫智見等德。

在上述定義中，所謂四雙八輩是指聲聞的聖者。

根據以上的定義，我們可以知道僧伽原本是指佛弟子的聖者團體。尚未開悟的凡夫並沒有包含在內。而且根據這個定義也可以知道：僧伽並不只限於出家者，在家聖者（在家也有可能是「有學」的聖者）也可包含在其中。但實際上在家人即使開悟成為聖者，也不須過僧伽的團體生活，因此這裏就單指出家的聖者而言。總之，根據前面的定義，僧伽就是四雙八輩的聖者，應該接受人們的供養、恭敬、布施、合掌禮拜，是無上福田。也就是說僧寶是可供信徒絕對皈依信奉的對象。

可是律藏中，或傳統的、一般所說的僧伽，是指受過具足戒的出家團體而言。依照團體人數的多寡，可分為四人僧伽、五人僧伽、十人僧伽、二十人僧伽、過二十人僧伽等種。在大都市有二十人以上的僧伽，小都市有十人僧伽，偏僻地方則有五人、四人的僧伽。三人以下則決不能稱為僧伽，三人或兩人稱為別眾（gaṇa），而與僧伽有別。理想的僧團成員最好是開悟的聖者，而實際上，受過具足戒的人都成為聖者，這在釋尊時代就已不可能，更遑論包含有凡夫僧的現代。那為什麼還希望僧伽成員是聖者呢？關於這點，如果我們考察一下僧伽的意義與機能就可以明白了。

僧伽的意義與機能

如同前面所舉的定義，僧伽是值得世人尊敬供養的無上福田。僧伽的目的是在世人的信仰與實踐之下，去指導教化世人、救濟世人。也就是說，僧伽這個團體的任務就是代替佛陀去指導救渡世人。

所謂僧伽的意義與機能，我認為有以下三種：(1)僧伽是佛教的專家，(2)僧伽是信仰的指導者，(3)僧伽是正法的承續者。

對於這三點，分別詳述如後：

(1)佛教的專家：僧伽必須具備正確的佛教信

仰，能正確的理解佛教的世界觀、人生觀等教理學說，由正確的實踐修行，而得到深切的、體驗的開悟。在原始經典中，認爲僧伽是具備妙行、質直行、如理行、正行等四雙八輩的聖者，這裏所指的就是佛教的專家。

⑵**民衆信仰的指導者**：僧伽必須是上述所說的佛教專家，同時也是民衆信仰的指導者。必須具有救渡苦難的教化能力與手段方法，且具有教化意願，而專心致力於救渡衆生。在前項定義中之所以說僧伽應該接受世間的供養、恭敬、合掌禮拜，是無上福田，就是這個緣故。另外像阿羅漢具有三明六通等神通奇蹟的靈異能力，這些都可作爲教化的手段，因此阿羅漢也應該算是符合這一個項目。

⑶**正法的承續者**：使「正法久住」是僧伽的重要任務之一。這就是說，要正確的傳持正法，勿使斷絕。直到後世永遠傳承持續下去。因此所謂「僧伽」這樣的團體，就是正法的承續者。

僧伽本來的使命，其來源是這樣的：釋尊在鹿野苑初轉法輪，教化了五比丘。最初受教的是耶舍（Yaśas、Yasa），後來是他的四個朋友。繼之又有五十位鹿野苑青年，受釋尊教導而證得阿羅漢果。六十人的弟子僧伽於焉成立。佛陀就命令這些弟子們各自到四處去遊行教化衆人。當時佛的教訓是這樣的：

「比丘啊！我已經脫離人天的一切（煩惱與業苦）繫縛。比丘啊！你們也脫離了人天的一切繫縛。比丘啊！爲了世人的利益、爲了世人的安樂、爲了憐憫世間、爲了人天的利益福祉與安樂，你們遊行去吧。你們各自前往，不要結伴同行。比丘啊！初善、中善、後善、具備義（內容）和文（形式），就這樣的去說法吧。將完全圓滿、清淨的梵行（佛道修行）說明出來吧！」

釋尊這段話說明了兩件事：第一、比丘已證得阿羅漢果位，解脫了一切煩惱業苦的束縛。第二、爲了世人的利益與安樂，要遊行各處並宣說殊勝的教法，並指導實踐修行的方法。這說出了僧伽之意義與機能的前二項，與經典中僧伽的定義是一致的。

此外，爲了使佛法正確地傳續於後世，那麼具有前兩項條件的後繼者就必須不斷出現。在佛教歷史中，佛教興盛時代，僧伽的三項機能必是充實完整；佛教衰弱滅亡的時代地域，這些機能必定也就消失瓦解。

〔制戒十利〕　在律藏所說的「制戒十利」中，可看出對於僧伽三機能的一些暗示。這是佛陀爲了要正確經營僧伽而設立的十種戒律規定。制定這些戒律規定有十種利益，稱爲「制戒十利」。依巴利律藏所說的十利是：⑴爲了僧伽的良好，⑵爲了僧伽的安樂，⑶爲了抑止無恥無慚的人們，⑷爲了善良比丘的樂住，⑸爲了防護現世諸漏（煩惱），⑹爲了防範，祛除未來諸漏，⑺爲了使未信的衆生生信，⑻爲了使已信的衆生堅信，⑼爲了正法的存續，⑽爲了戒律的攝受。其中⑴至⑹是爲了培養佛教專家而設，也就是僧伽機能的第一項。⑺至⑻是爲了信仰的指導教化而設，也就是僧伽機能的第二項。⑼至⑽是爲了「法與律」教法的存續而設，也就是僧伽機能的第三項。

〔四種沙門〕　釋尊入滅的前一天，最後一餐是接受鐵匠周那（Cunda，純陀）的供養。飯後，周那請教佛陀世間共有幾種沙門（比丘）？佛陀說世間共有四種沙門，分別是：⑴勝道沙門，⑵說道沙門，⑶活道沙門，⑷汚道沙門。

⑴**勝道沙門**：是指具有非常卓越的道行，而證得阿羅漢果最高悟境的沙門，這個人的存在是世人的燈塔，是要救渡世人的。

⑵**說道沙門**：是指正確了知佛教的學說理論，在信仰與學解方面都已確立了的有學聖者，也就是能適當地宣說道法的沙門。

⑶**活道沙門**：是指那些依循道法而生活、善守戒律、努力學業修道，但尚未得開悟的凡夫沙門。

⑷**汚道沙門**：是指雖然出家受戒，却沒有正確的信仰與學解、不守戒律、怠惰修道的出家

人，是玷辱正道的沙門。

第一、二種沙門可使佛教繁榮興盛。第三種沙門最多只可使佛教維持現狀。第四種沙門如果爲數一多，就會導致佛教的衰敗滅亡。理想的僧伽是第一、二種沙門的集合，僧伽中若有了第四種汚道沙門，那麼僧伽機能就會被攪亂了。

總之，僧伽並不僅是信徒的集團，在信仰與修行的同時，也必須向民衆弘法，因而才成爲民衆信賴尊敬以及皈依的對象。依據南方佛教的習慣，在僧團裏出家受戒的年輕人，可以接受一切在家信徒，甚至包括國王大臣的皈依禮拜，這是因爲僧伽包含有僧寶的緣故。

◉附二：〈三種僧〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

㈠指犯戒雜僧、愚癡僧、清淨僧。《大般涅槃經》卷三〈金剛身品〉云（大正12・624b）：

「衆有三種，一者犯戒雜僧，二者愚癡僧，三者清淨僧。破戒雜僧則易可壞，持戒淨僧利養因緣所不能壞。云何破戒雜僧？若有比丘雖持禁戒，爲利養故，與破戒者坐起行來，共相親附，同其事業，是名破戒亦名雜僧。云何愚癡僧？若有比丘在阿蘭若處，諸根不利，闇鈍瞪瞢，少欲乞食，於說戒日及自恣時，教諸弟子清淨懺悔，見非弟子多犯禁戒，不能教令清淨懺悔，而便與共說戒自恣，是名愚癡僧。云何名清淨僧？有比丘僧百千億魔所不能壞，是菩薩衆本性清淨，能調如上二部之衆，悉令安住清淨衆中，是名護法無上大師善持律者。」

《大智度論》卷三又將第一種分爲有羞僧、無羞僧二種，而成四種僧。

㈡指菩薩僧、聲聞僧及凡夫僧。《大乘本生心地觀經》卷二云（大正3・299c）：

「世出世間有三種僧：㈠菩薩僧，㈡聲聞僧，㈢凡夫僧。文殊師利及彌勒等是菩薩僧；如舍利弗、目犍連等是聲聞僧；若有成就別解脫戒眞善凡夫，乃至具足一切正見，能廣爲他演說開示衆聖道法，利樂衆生，名凡夫僧。雖未能得無漏戒定及慧解脫，而供養者獲無量福，如是三種名眞福田僧。」

◉附三：〈四種僧〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

㈠有羞僧、無羞僧、啞羊僧及實僧等四種。語出《大智度論》卷三。

㈡勝義僧（第一義僧）、世俗僧（淨僧）、啞羊僧及無慚愧僧等四種。語出《大乘大集地藏十輪經》卷五與《法苑義林章》卷六（本）等。此說類似《大智度論》所謂的四種僧，但稍有不同。

㈢菩薩僧、聲聞僧、凡夫僧、一類凡夫僧等四種。語出《大乘本生心地觀經》卷二。(1)菩薩僧者如文殊、彌勒等大士；(2)聲聞僧者如舍利弗、目犍連等聖者；(3)凡夫僧即前述之有羞僧或世俗僧，指有智的凡夫僧，成就別解脫戒，具足一切正見，能爲有情開示演說聖道法門。由於供養此三種僧者可獲無量福，所以此三種僧又稱三種眞福田僧。(4)一類凡夫僧是戒品雖然不全，但能恭敬三寶不生邪見，深信因果，讚詠一乘微妙法而隨犯隨悔除業障的凡僧。此類僧人正見不壞，勝過其餘一切衆生，因此，也稱福田僧。供養此僧所得福德與供養前三僧所得福德相等。此四種僧總稱爲四類聖凡僧寶或世間良福田。

㈣勝道沙門、說道沙門、活道沙門、壞道沙門。語出《瑜伽師地論》卷二十九、《大毗婆沙論》卷六十六等。其譯名與解釋互有不同，茲列其譯名對照表如下：

《瑜伽》二十九	《俱舍》十五	《涅槃》三十四	《長阿含》三	梵名
勝道沙門	勝道沙門	畢竟到道	行道殊勝	margajinaḥ
說道沙門	示道沙門	示道	善說道義	margadeśikaḥ
活道沙門	命道沙門	受道	依道生活	margajıvı
壞道沙門	汚道沙門	汚道	爲道作穢	margaduṣı

㈤預流、一來、不還、無學等四聖者。又稱四沙門，合其因位、果位也稱四向四果。四果，又稱四果聖者或四沙門果。語出《大毗婆沙論》卷六十六。

(六)指形服沙門、威儀欺誑沙門、貪求多聞沙門、實行沙門等四種。語出《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉。

(七)即名字比丘、自言比丘、爲乞比丘、破煩惱比丘四種。語出《十誦律》卷一等。

◉附四：〈五種僧〉(編譯組)

依道業深淺不同而分的五種僧侶。《阿毗達磨藏顯宗論》卷二十云(大正29・870a)：「僧伽差別略有五種：(一)無恥僧，(二)瘂羊僧，(三)朋黨僧，(四)世俗僧，(五)勝義僧。」此依經論之不同，而名義亦略有差異，如《十誦律》卷三十〈瞻波法〉列舉無慚愧僧、羯羊僧、別衆僧、清淨僧、眞實僧等五種，復云(大正23・220a)：

「無慚愧僧者，破戒諸比丘是名無慚愧僧。羯羊僧者，若比丘凡夫鈍根無智慧，如諸羯羊聚在一處無所知，是諸比丘不知布薩，不知布薩羯磨，不知說戒，不知法會，是名羯羊僧。別衆僧者，若諸比丘一界內處處別作諸羯磨。清淨僧者，凡夫持戒人及凡夫勝者，是名清淨僧。眞實僧者，學無學人，是名眞實僧。」

〔參考資料〕 宇井伯壽《佛教思想研究》、《根本佛教における僧伽の意義》；菅沼晃(等)編《佛教文化事典》〈僧伽と寺院〉；佐佐木教悟《戒律と僧伽》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》；平川彰《原始佛教の研究》；宮本正尊編《大乘佛教の成立史的研究》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》；É. Lamott法文原著・Sara Webb-Boin英譯《History of Indian Buddhism》chapter one。

僧伽(628～710)

唐代來自西域之神異僧。何國(Kushānika，音譯屈霜儞迦)人，一說碎葉(Suy-āb)人。俗姓何。唐・龍朔(661～663)初年至漢地，先住楚州龍興寺，後遍遊諸方，先後曾駐錫嘉禾靈光寺，且曾重興晉陵國祥寺，並於山陽矯正盜賊等，德行頗多。後於泗州(安徽)建臨淮寺，景仰者接踵而來。景龍二年(708)，詔入別殿，深受中宗禮遇，乃移居長安薦福寺。後祈雨得驗，蒙賜額「普光王寺」於臨淮寺。景龍四年，寂於薦福寺，享年八十三。中宗深爲哀悼，勅送其遺骸還普光王寺，弟子惠儼、木叉等爲建塔院，州牧杜公等樹頌德之碑，李邕撰「大唐泗州臨淮縣普光王寺碑」(收於《全唐文》卷二六三)，敍其傳歷。

師一生靈驗事蹟頗多。相傳師寂後，中宗原勅塔於薦福寺，俄然大風頓起，臭氣遍滿長安，帝乃依近臣之奏，擬改葬於普光王寺，而臭氣始止，奇香郁烈。世人且有以師爲觀音之化身者。師先後曾被賜以證聖大師、普照明覺大師、泗州大聖、大聖僧伽和尚、僧伽大師等號。唐代以來，泗州以外之地，亦廣建僧伽大師堂。至北宋時代，天下精廬必立僧伽畫相；凡遇兵難、賊亂、水難等，均向僧伽大師禱祝，以求攘除，或祈雨、求子等。

◉附：〈僧伽大師〉(摘錄自《太平廣記》卷九十六)

僧伽大師，西域人也。俗姓何氏，唐・龍朔初來遊北土，隸名於楚州龍興寺。後於泗州臨淮縣信義坊乞地施標，將建伽藍，於其標下，掘得古香積寺銘記，並金像一軀，上有普照王佛字，遂建寺焉。唐・景龍二年，中宗皇帝遣使迎師，入內道場，尊爲國師。尋，出居薦福寺，常獨處一室。而其頂有一穴，恒以絮塞之，夜則去絮，香從頂穴中出，煙氣滿房，非常芬馥。及曉，香還入頂穴中，又以絮塞之。師常濯足，人取其水飲之，痼疾皆愈。一日，中宗於內殿語師曰：「京畿無雨，已是數月，願師慈悲，解朕憂迫。」師乃將瓶水泛灑，俄頃陰雲驟起，甘雨大降。中宗大喜，詔賜所修寺額，以臨淮寺爲名。師請以普照王字爲名，蓋欲依金像上字也。中宗以照字是天后廟諱，乃改爲普光王寺，仍御筆親書其額以賜焉。至景龍四年三月二日，於長安薦福寺端坐而終。中宗即令於薦福寺起塔，漆身供養，俄而大風欻起，臭氣徧滿於長安。中宗問曰：「是何祥

也？」近臣奏曰：「僧伽大師化緣在臨淮，恐是欲歸彼處，故現此變也。」中宗默然心許，其臭頓息，頃刻之間，奇香郁烈。即以其年五月，送至臨淮，起塔供養，即今塔是也。後中宗問萬迴師曰：「僧伽大師何人耶？」萬迴曰：「是觀音化身也。如《法華經》〈普門品〉云：『應以比丘、比丘尼等身得度者，即皆見之而為說法。』此即是也。」先是師初至長安，萬迴禮謁甚恭。師拍其首曰：「小子何故久留，可以行矣。」及師遷化後，不數月，萬迴亦卒。師平生化現事蹟甚多，具在本傳，此聊記其始終矣。

〔參考資料〕 《釋氏六帖》卷五；《宋高僧傳》卷十八；《景德傳燈錄》卷二十七；《佛祖統紀》卷四十、卷四十一、卷四十四～卷四十六；《釋氏稽古略》卷三、卷四；牧田諦亮《中國近世佛教史研究》第一章。

僧兵

指日本在中世時代，寺院所蓄養的軍隊。又稱法師武者。按，出家人參與軍事是違背戒律的，《梵網經》卷下四十八輕戒之第十戒、第十一戒、第三十二戒中，皆明令佛子不得執刀杖行爭鬥之事。日本在平安時代以前也制令，禁止人民布施武器予僧尼。但是平安時代以後，諸大寺多擁有寺領，同時其權勢也逐漸興盛，寺院為求自衛，乃漸蓄備兵力，加以當時社會混亂，僧尼之出家制度也紊亂無章，私度之弊層出不窮。無賴之徒，薙髮入寺服俗務雜役者日衆，因而形成僧兵集團。

僧兵之構成，包括稱為衆徒（大衆）的下級僧、稱為堂衆的俗人與自莊園召集的兵士等三種。擁有僧兵的大寺院之間，常因經濟上的利益衝突而發生鬥爭，並為貫徹自己的要求，常擡著象徵宗教權威的神輿、神木等物，向朝廷「強訴」。其中力量特別強大的，有延曆寺（其僧兵稱為山法師）、興福寺（奈良法師）、園城寺（寺法師）。朝廷常被迫接受彼等之要求，後來雖有武士欲謀加以鎮壓，終因僧兵武力強大而不能得逞。整個日本中世時代，僧兵即以強固的軍事勢力而存在著。直到近代初期，由於織田信長、豐臣秀吉、德川家康等人以武力鎮壓，削減大寺寺領、沒收僧兵之兵器，乃使僧兵勢力漸告根絕。

此外，朝鮮佛教亦有僧人為兵之事例，然皆在國家須抵禦外侮時，僧人乃由政府徵召以組成軍隊。故其性質與日本佛教大寺之擁兵自重者，顯然不同。

◉附：村上專精著・楊曾文譯〈山、寺二門及南北佛教的傾軋〉（摘錄自《日本佛教史綱》第二期第二十一章）

（日本）朝廷崇信佛教的結果，最終造成了僧侶的跋扈、惡僧的蠻橫。平安朝末年的佛教，已釀成了阿修羅的慘狀。這雖然給鎌倉時代（1192～1333）佛教的新生打下了基礎，但談到其墮落的情況，仍使人感到悲痛。當時的佛教，總不出南北這兩支。在南京（奈良）佛教中，雖以東大寺佔首位，但興福寺依仗法相宗和春日明神的威勢極其專橫跋扈。在北京（平安），朝野上下雖然都忠實皈依真言宗諸寺，但號稱「鬼門鎮護」、依仗「山王七社」神威而蹂躪帝都的，却是叡山的延曆寺。園城寺自與山門分立以來山寺二門一直磨擦。多武峯自從增賀先德住進以後就專屬叡山無動寺。清水寺與祇園感神院本來是隸屬於興福寺的，但從慈慧僧正以來，祇園感神院也成為了叡山的別院。因此，南寺僧衆（興福寺衆）屢次攻打多武峯，山門僧衆又常攻打清水寺。

僧兵的起源雖然不詳，但可以說這是由武士之流皈依佛門以後產生的，在白河天皇（1072～1085）以後，僧兵的危害已極為嚴重。只要稍有點事端，山門之徒就奉戴山王三社、七社，或祇園、京極、北野的神輿逼迫朝廷；南寺僧衆也常常奉持春日神木進入勸學院，向朝廷申訴。從堀河天皇嘉保二年（1095）到高倉天皇安元三年（1177）的八十年間，山王神輿進京共達九次之多；而春日神木的進京，從

堀河天皇寬治七年（1093）到高倉天皇承安三年（1173）的八十年間也有八次。此外因一些細小的事情，僧衆闖入京師，向朝廷或大臣强訴，或是僧侶互相爭鬥、寺院互相攻擊，或是神人相爭，其數更多。從堀河天皇（1086～1106）末年起，數十年間，幾乎年年都有，嚴重的甚至一年數次。因其奉戴神輿、神木進京，朝廷不得不滿足其要求，以致萬乘之尊的天子也發出「三不如意」的嘆息，宣稱「山家道理」是「以非爲理」的話流傳於世。因爲這個緣故，當時的公卿武人，只要稍稍得罪僧侶神人，大多逃不脫流刑的法網。當僧衆闖入京師時，他們雖奉敕防望，但事過以後，凡是殺傷神人僧侶者，也不能免受重刑。

長曆三年（1039），三井寺的明尊僧正受命爲天台宗座主。山門僧衆三千人到攝政藤原賴通的府第大肆喧擾訴告，不可制止。賴通讓平直方守望之。山門的教團因同意明尊爲座主，結果被衆僧徒捉走。天皇下敕把惡僧投獄，讓教圓爲座主。自此，山、寺二門的裂痕愈益擴大，寺門的沙彌不登叡山的戒壇，寺門奏請朝廷在園城寺另設戒壇。山門上奏朝廷予以拒絕。此後戒壇的事情，成爲互相敵視的重要原因。從余慶任天台座主到二條天皇應保二年（1162）覺忠被命爲座主爲止，智證的門徒擔任座主的共有八次，但很多是只當了二三天，最長也不過六天就辭職。白河天皇永保元年（1081），山、寺的僧徒相互發生爭執，六月，山門的僧衆乘虛闖入園城寺，放火燒寺塔僧房，被毀者達七分之一之多。九月，山門僧衆再次放火把殘餘的堂宇燒盡。這是佛教傳入以來前所未有的慘事，此時距智證寂滅後只有一九一年。到二條天皇長寬元年（1163）爲止，園城寺遭受山門放火的大難前後達四次。

永久元年（1113），因興福寺僧凌辱了山門的祇園感應院的神人，山門僧徒便奉戴神輿闖入京師，搗毀淸水寺殿堂，並且請求朝廷把實覺僧都處以流刑。朝廷不敢有所主張，羣臣也多畏縮不言。實覺雖然無罪，但朝廷却不得已接受了山門的請求，而拒絕了興福寺的請願，處實覺以流刑，並約定不給山門僧徒判罪。這樣，山門的僧衆才回山。興福寺的僧衆聽說此事大怒，打算入京奏請二條天皇。山門僧徒也想前來與南部興福寺僧衆交鋒相鬥。朝野上下一時騷然。白河法皇最後派遣檢非違使到宇治和西坂本，才逐漸制止南北僧衆進京。此後在永萬元年（1165）二條天皇去世時，興福寺與延曆寺的僧衆又發生惡戰，明月率山門僧人數千下山攻打淸水寺，淸水寺的僧人只有千餘人，寡不敵衆，逃散到四方。山門僧徒把淸水寺的堂塔房舍全部燒毀。於是，南部興福寺僧衆準備入京把屬於山門延曆寺的下寺末社放火燒掉。朝野上下爲之驚駭不已。朝廷遣使者前往宣諭乃止。

安元三年（1177），加賀的目代（地方官）藤原師經，因故與白山的僧衆發生衝突。白山僧衆奉戴神輿登叡山訴告。山門徒衆乃奉著山王諸社的神輿入京，奏請誅殺師經，流放其父加賀守師高。朝廷派遣檢非違使予以阻擋，同時把師高、師經處以流罪。因爲天台座主明雲嗾使山衆騷擾朝廷，天皇拒絕了衆人的請求，把明云判處減死一等，流放到伊豆。山門僧衆聽說之後大驚，埋伏大路上把明雲劫走。朝廷對此也不能制止。治承二年（1178），叡山上發生了學僧與堂衆的衝突，堂衆很多人離開了坂本，招誘當地歹徒，據守在早尾坡。因學僧進攻不利，朝廷頒布院宣派畿內的軍隊三千餘騎去討伐堂衆，結果官兵大敗，學僧大多下山逃散。除了西塔禪衆以外，叡山全山沉寂，禪磬之聲無聞，山門的堂塔到此時已大部分荒廢。

南北佛教以及山、寺的爭鬥和僧兵跋扈的事實，雖不止一兩件，但上面所述的是其中最有名的。此外，興福寺與金峯山的爭戰也是持續不斷的。從白河天皇到後世鎌倉時代約一百餘年之間，這類事情沒有停止過。此時，佛教已完全失去光明。

僧旻（467～527）

南朝梁代僧。與法雲、智藏共被譽爲「梁三大法師」。吳郡富春（浙江富陽縣）人，俗姓孫。七歲出家。初住虎丘山西寺，從僧回受五經；後隨僧回住建業白馬寺。年十六，僧回圓寂，乃移居莊嚴寺，師事曇景。

師安貧好學，時與法雲、禪崗、法開稟學於僧柔、慧次、僧達、寶亮四公座前。曾列席聽僧宗講《涅槃經》。柔、次二公應請於普弘寺講《成實論》，師於末席論議，詞旨清新，聽者傾屬，亦深受柔、次讚歎。年二十六，始於興福寺講《成實論》，聽衆千餘。

齊末，師爲避兵亂，遁於徐州。未久，受請至吳，大張講席。梁・天監五年（506）歸建業，與法寵、法雲、汝南周捨等，奉勅於華林園講論法義。翌年，撰註《般若經》。時京邑五大法師共奉勅於五寺開堂說法，師最受優遇。又受勅於慧輪殿講《勝鬘經》，帝親臨其座。復與僧智、僧晃、劉勰等三十人，受勅於上定林寺撰《衆經要抄》八十八卷。後又於莊嚴寺、簡靜寺講《十地經》等。普通五年（524），奉勅移住開善寺，中途痼疾加劇，遂止住莊嚴寺。大通元年（527）二月一日示寂，年六十一。帝深哀惜，勅葬鍾山開善寺之墓所。

師曾重興道安以後久廢之「講前誦經」之制，並修繕莊嚴寺及虎丘山西寺，且常行布施與放生。其著作有《論疏雜集》、《四聲指歸》、《詩譜決疑》等百餘卷。其中以《成實論義疏》十卷較爲有名。又，〈二諦義〉、〈法身義〉二篇，收於《廣弘明集》卷二十一。

〔參考資料〕《高僧傳》卷八〈慧次傳〉、〈慧集傳〉；《續高僧傳》卷五；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

僧物（梵saṅghika）

又名僧伽物、僧祇物。即屬於僧團的一切物資。可分爲四方僧物、現前僧物二類。

四方僧物係僧伽所共用，爲屬於教團的共有物，現前之僧不得私自處分。又稱招提僧物、十方僧物或常住僧物。例如寺舍、廚庫、田園、米飯、衣服、湯藥等。《五分律》卷二十五云（大正22・168c）：

「佛以是事集比丘僧，告諸比丘，四方僧有五種物，不可護不可賣不可分。何謂五？㈠住處地，㈡房舍，㈢須用物，㈣果樹，㈤華果。一切沙門釋子比丘皆有其分，若護若賣若分，皆犯偸羅遮罪。」

現前僧物指現前僧能受用者，即由施主施與現前僧衆之衣食等生活物資，或已亡比丘之遺物。《摩訶僧祇律》卷二十八云（大正22・454b）：

「復有四種物隨語應屬現前僧，何等四？我施衣、衣直、物、物直，是名四種物屬現前僧。復有十種得應屬現前僧，何等十？時藥、夜分藥、七日藥、盡壽藥、死比丘物、施住處、大會、非時衣、雜物、請食。」

此外，《四分律行事鈔》卷中又謂常住僧物有常住常住物、十方常住物二種；現前僧物有現前常住物、十方現前物二種。《釋氏要覽》卷下〈常住〉條云（大正54・302c）：

「鈔云僧物有四種：一者常住常住，謂衆僧舍宇、什物、樹木、田園、僕畜、米麥等物，以體局當處不通餘界，但得受用，不通分賣故，重言常住也。二者十方常住，謂如一寺中供僧成熟飲食等，以體通十方唯局本處。善見律云：不打鐘食犯盜罪。三者現前常住，此有二種：㈠物現前，㈡人現前。但此物唯施此處現前僧故。四者十方現前常住，謂亡僧輕物施，體通十方，唯局本處現前僧得分故。」

〔參考資料〕《五分律》卷五、卷九、卷二十五；《四分律》卷十八、卷四十一、卷五十；《根本薩婆多部律攝》卷七、卷八；《摩訶僧祇律》卷十四、卷十八、卷二十八、卷三十一、卷三十五；《十誦律》卷八、卷十、卷二十八；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二、卷三、卷五；《有部毗奈耶》卷二十、卷二十四。

僧科

朝鮮高麗時代至李朝初期所實施的僧侶考試制度。分爲宗選與大選。宗選由寺刹主持，大選由國家主持。宗選合格始得參加大選。大選分爲禪宗大選與教宗大選，前者在禪宗總本寺廣明寺，後者在教宗總本寺王輪寺。每三年舉行一次大選。

禪宗大選考試的科目是：《傳燈錄》與《拈頌集》。階位有：大選、大德、大師、重大師、三重大師、禪師、大禪師。教宗大選考試的科目爲：《華嚴經》與《十地經》，階位有：大選、大德、大師、重大師、三重大師、首座、僧統。王師或國師即由禪宗最高階位的禪師、大禪師或由教宗最高階位的首座、僧統中選任。

此一制度，李朝也加以沿用，但其禪宗之階位爲：中德、禪師、大禪師、都大禪師（或判宗禪師），教宗階位爲：中德、大德、大師、都大師（或判教宗師）。

僧祐（445～518）

齊梁時代的律學大師，也是古代傑出的佛教文史學家。原籍彭城下邳（今徐州專區邳縣），生於江南建業（今南京），俗姓俞。幼小時隨父母入建初寺（當時在建業城內）禮拜，歡喜踴躍，就不肯回家。父母依從他的願望，允許他在寺內出家，奉僧範爲師。到了十四歲時，又投定林上寺（在鍾山）法達（曇摩密多的弟子）門下。法達「戒德精嚴，爲法門棟梁」；同時法獻也在定林寺弘化，「律行精純，德爲物範」；僧祐都從而服膺奉事，執操堅明。受具以後，又受業於法穎；法穎是當時的律學名匠，僧祐隨侍盡心鑽研二十餘年，終於精通律部，有名於當世。法穎逝世（齊·建元四年，482）後，永明年中（483～493）竟陵王蕭子良每請他開講律學；由於他披釋精詳，辯解入微，因此聽眾常七、八百人。又奉齊武帝敕，往三吳（今湖州、蘇州、紹興地區）去試簡僧眾，並講《十誦律》，說受戒法。所得的信施，都用來修治建初、定林諸寺，並在兩寺造立經藏。從此以後，在他後半生數十年中，經常爲學眾廣開律席，「春秋講說，七十餘遍」，他一生的主要事業，也就在於傳弘律學。

僧祐所傳弘的律學，即是中土流傳最早的薩婆多部《十誦律》。這是由於當時四部廣律《十誦》、《五分》、《四分》、《僧祇》雖都已在中國譯出，而由北印度罽賓傳來的薩婆多部《十誦律》在中國最爲流行。法穎律師就是盛弘此律的巨匠，僧祐長期從他就學，故亦弘演此律。他在所撰〈薩婆多部記序〉中說（大正55·89a）：「逾知命，仰前覺之弘慈，奉先師之遺德，猥以庸淺，承業《十誦》，諷味講說，三紀於茲。」可見其律學師承的嚴謹。

僧祐關於律學的撰述，有《薩婆多部記》五卷和《十誦義記》十卷，前者屬於歷史方面，即他所傳弘的律學師承傳記；後者屬於義理方面，即他所傳弘的律學義解記述。這兩部律學著作都是他中年以後——即四十幾歲到五十歲之間的作品，是古來薩婆多部《十誦律》學方面的重要著述。可惜這兩部書都早已亡佚不傳，只《出三藏記集》中略載它的目錄和序文而已。

僧祐生平在弘傳律學而外，對於佛教文史著述和文化藝術事業，也有非常豐碩的成就，略如下述：

(1)**造立經藏**：中國佛教典籍至齊梁時已甚豐富；但歷史上第一個搜聚卷帙建立經藏的，實即僧祐在建初、定林兩寺所建立的經藏。而它的動機似乎受自其師法穎的影響。據《高僧傳》卷十三〈法穎傳〉載：「穎以從來信施造經像及藥藏。」僧祐更擴大這一事業，先後在建業城內建初寺和鍾山定林上寺營建般若台造立經藏，並各有文記載其事。其中定林上寺經藏的建立，還得到梁·臨川王宏的大力襄贊。著名文學家劉勰也相隨從事整理釐定，並區別部類加以序錄。後來慧皎在《高僧傳》中也稱述

僧祐「造立經藏，搜校卷軸，使夫寺廟廣開，法言無墜」的勞績。

⑵**撰製經錄**：僧祐在兩寺建立經藏，編製成《出三藏記集》十五卷，實爲中國現存的最古的佛教經錄。其中目錄部分係依據道安的《綜理衆經目錄》加以考訂並增補而成。僧祐在此書中自稱（大正55·5c）：「爰自安公始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。敢以末學，響附前規，率其管見，接爲新錄，兼廣訪別目，括正異同。」他在此書的撰製當中，曾經「鑽析內經，研鏡外籍，參以前識，驗以舊聞」，旁徵博考，確實費過不少功力。此書保存了古代譯經史上許多原始資料，值得後世學人的憑藉研究和珍視。

⑶**佛教文史著述**：僧祐一生撰製的佛教文史著述，有《出三藏記集》十五卷、《薩婆多部相承傳》、《十誦義記》、《釋迦譜》五卷、《世界記》五卷、《法苑集》十卷、《弘明集》十四卷、《法集雜記傳銘》十卷。這八種著述，他曾總名之爲《釋僧祐法集》，並自序稱（大正55·87a）：「竊有堅誓，志是大乘，頂受方等，游心四含。加以山房寂遠，泉松清密，以講席間時，僧事餘日，廣訊衆典，披覽爲業；或專日遺餐，或通夜繼燭，短力共尺波爭馳，淺識與寸陰競晷。（中略）仰稟羣經，傍采記傳，事以類合，義以例分；顯明覺應，故序釋迦之譜；區辯六趣，故述世界之記；訂正經譯，故編三藏之錄；尊崇律本，故銓師資之傳；彌綸福源，故撰法苑之編；護持正化，故集弘明之論；且少受律學，刻意毗尼，（中略）既稟義先師，弗敢墜失，標括章條，爲律記十卷；並雜碑記撰爲一帙。總其所集，凡有八部。冀微啓於今業，庶有借於來津。」在這八部書中，集錄了很多古記遺文，多是古代重要的佛教文史資料，極爲可貴。現只《釋迦譜》、《出三藏記集》、《弘明集》三書尚存，其餘五種均佚。

⑷**佛教工藝的業績**：僧祐在他所撰述的《法苑集》中，搜集有關於佛教音樂、歌唄、法樂、梵舞、造像、雕刻等記載和文獻甚多；可見他對於佛教藝術的興趣和修養甚深，曾被當時朝野緇素人士所一致推崇。如《高僧傳》卷十一本傳載（大正50·402c）：「祐爲性巧思，能目準心計，及匠人依標尺寸無爽，故光宅、攝山大像及剡縣石佛等，並請祐經始，準畫儀則。」其中光宅寺銅像，係梁·天監八年（509）僧祐奉敕監造，用銅四萬三千斤，鑄成丈九佛像，其莊嚴精美，被稱爲東方第一。嗣天監十二年，僧祐又奉敕監造剡縣（浙江嵊縣）石佛，前後雕刻四年，造成極精美的五丈坐佛和十丈立佛，並造龕台、門、閣、殿、堂，以充供養。在這以前攝山大佛和千佛岩，創始於齊仲璋，齊梁時代如豫章王、竟陵王等多發心出資依山造像，僧祐常爲之規畫並監造。據《出三藏記集》卷十二中有「太尉臨川王成就攝山龕大石像記」；又陳·江總〈攝山棲霞寺碑銘〉載：臨川王就石雕千佛加以瑩飾鏤刻。臨川王是僧祐的虔誠信徒和有力護法，因之這項工程是出自僧祐的規畫無疑。可見僧祐在佛教工藝方面的成就，也是非常出色的。

⑸**教學的風範**：僧祐當時以律學和文史著述馳譽江表，而他化導門下，於律部以外，也以經論文史爲先。據《續高僧傳》卷六〈明徹傳〉云（大正50·473b）：「徹因從祐受學《十誦》，隨出揚都，住建初寺，自謂律爲繩墨，憲章儀體，仍遍研四部，校其興廢。（中略）移業經論，歷采衆師，備嘗深義。」又同傳〈寶唱傳〉：唱投僧祐出家，咨稟經律，先後撰集《法寶聯璧》、《續法輪論》、《法集》、《華林殿經錄》、《經律異相》、《名僧傳》等。寶唱自稱（大正50·427c）：「律師釋僧祐，道心貞固，高行超邈，著述集記，振發宏要，寶唱不敏，預班二落，禮誦餘日，捃拾遺漏。」劉勰也依僧祐居處積十餘年，遂博通經論，區別部類，廣製文記，於定林寺，撰製經證。這都顯示僧祐的學風和他門下的文采風度。

他因戒德高嚴，博學多才，在齊梁兩代，

備受朝野崇敬。晚年脚疾，梁武帝還請他乘輿入內殿為六宮受戒。他的緇素門徒有智藏、慧廓、寶唱、明徹、臨川王宏、南平王偉、劉勰等一萬一千餘人。梁．天監十七年五月圓寂於建初寺，年七十四。葬於鍾山定林寺舊墓，弟子正度立碑，劉勰撰文。（高觀如）

〔參考資料〕《出三藏記集》卷九、卷十二；《高僧傳》卷八〈僧柔傳〉、卷十二〈超辯傳〉、卷十三〈法獻傳〉、〈僧護傳〉；谷響〈僧祐律師的文化生活〉（《現代佛教學術叢刊》㊾）。

僧朗

㈠**東晉末年之僧**：世稱「竺僧朗」。生卒年不詳，京兆（陝西省西安市）人，俗姓李。或謂天水冀（甘肅省甘谷縣）人。初在關中講說格義佛教，後師事佛圖澄於鄴（河北省磁縣西），學習戒律，西元348年佛圖澄示寂，351年師入泰山，於琨瑞溪金輿谷建立精舍，門下弟子百餘人。所住精舍，後世名神通寺。

師除佛教外，也擅長《易經》及占候（根據氣象而作的占術），曾與泰山之道士張忠同在前秦．苻堅帳下供職。其教團以戒律嚴格著稱，苻堅實施佛教教團之統制時，獨師之教團得免淘汰。東晉孝武帝、北魏道武帝、後秦．姚興、後燕．慕容垂等均曾致書、贈物予師，以表達敬意。慕容德一占有泰山，即封師為東齊王，並賜泰山附近之奉高、山茌二縣為封地，有關軍國大事亦常徵詢師意，至其子慕容超時，師仍被尊奉為南燕國師。

㈡**南朝三論學僧**：新三論學派之鼻祖。又稱大朗，生歿年不詳。高句麗遼東城人，朝鮮．長壽王時代（412～491）末期入中國。初於北朝研究僧肇系統的三論學，劉宋末年轉赴南朝，其後依止法度，住攝山（棲霞山）數十年。梁．天監十一年（512），武帝仰師德風，特勅選僧詮等十名卓越學僧，從師受學。後僅僧詮一人受師之法，僧詮再傳法朗，法朗再傳至吉藏，三論宗於此終告成立。

〔參考資料〕㈠《高僧傳》卷五、卷六〈僧叡傳〉；《名僧傳抄》；《集神州三寶感通錄》卷下；《義楚六帖》卷十。㈡《高僧傳》卷八〈釋法度傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；呂澂《中國佛學源流略講》；常盤大定《支那佛教の研究》。

僧䂮

姚秦僧。又稱僧略、道䂮。泥陽（陝西西安）人，俗姓傅，生卒年不詳。年少出家，師事長安大寺弘覺。後遊學於青司、樊沔之間，博通三藏及六經，戒行清謹。道安與法和考訂《增一阿含經》時，師與僧茂共為助校。姚萇、姚興夙欽師之德名，及領關內，亦深敬重。弘始三年（401），鳩摩羅什抵長安，師與僧叡、僧肇等共參其譯場。時遠近僧尼多集關中，犯過者不少，姚興欲挽其頹緒，乃詔師任國僧正，而以僧遷為悅衆，以法欽及慧斌為僧錄，以綱領僧尼。此為中國北方僧官之始。時，師之官階與侍中同。師雖受此殊遇，然毫不貢高驕慢，常將車輿讓予老疾者，秩祿亦常充當衆用。弘始末年，示寂於長安大寺，年七十（一稱七十三）。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十四〈鳩摩羅什傳〉；《弘明集》卷十一；《高僧傳》卷二〈佛陀跋陀羅傳〉、卷六〈道恆傳〉、卷七〈曇諦傳〉。

僧殘（梵saṃghāvaśeṣa，巴saṅghādisesa，藏dge-ḥdun-lhag-ma）

音譯又作僧伽婆施沙、僧伽伐尸沙或僧伽胝施沙，意譯衆餘、衆決斷或僧初殘。五篇七聚之一。係僅次於波羅夷的重罪；若犯此戒，須於清淨大衆之前懺悔，才能繼續留在僧團中。所以名為僧殘。乃以犯此罪者，猶有殘餘的法命，故得此名。

在《四分律》中，比丘僧殘有十三條，故又名「十三僧殘」；比丘尼有十七條，故又名「比丘尼十七僧殘」。比丘十三僧殘為：(1)故出精戒，(2)摩觸女人戒，(3)與女人粗語戒，(4)向女歎身索供戒，(5)媒人戒，(6)過量房戒，(7)有主僧不處分房戒，(8)無根重罪謗他戒，(9)假

根謗戒，⑽破僧違諫戒，⑾助破僧違諫戒，⑿汚家擯謗違諫戒，⒀惡性拒僧違諫戒。

此中，前九戒不俟僧羯磨，所業若訖即得罪；後四戒是僧衆舉呵諫羯磨時，犯者若不順從，始告成犯。呵諫羯磨共計有四羯磨，但犯僧殘者，如於三羯磨竟仍不從順，即告得罪。

按，諸部所出大抵同此，但《彌沙塞五分戒本》、《摩訶僧祇律大比丘戒本》、《巴利律藏比丘戒本》等書之僧殘，其第十二條、第十三條之順序與前述相反。

又依《四分律》所載，比丘尼之僧殘有十七條，即：⑴媒人戒，⑵無根重罪謗他戒，⑶假根謗戒，⑷言人戒，⑸度賊女戒，⑹界外輒解三舉戒，⑺四獨戒，⑻受漏心男食戒，⑼勸受染心男子衣食戒，⑽破僧違諫戒，⑾助破僧違諫戒，⑿汚家擯謗違諫戒，⒀惡性拒僧違諫戒，⒁習近住違諫戒，⒂謗僧勸習近住違諫戒，⒃瞋心捨三寶違僧三諫戒，⒄發起四諍謗僧違諫戒。

此中，第一、第二、第三、第十、第十一、第十二、第十三等七戒與比丘僧殘相同，故比丘、比丘尼不共之僧殘只有十戒。又，比丘尼十七僧殘中，初九戒不俟羯磨，所業若訖，即得罪；後八戒是受羯磨之後仍不順從者，始告成犯。

巴利《律藏》所出之比丘尼僧殘與上述相同，但其順序有異。《摩訶僧祇比丘尼戒本》開其中第五戒爲兩戒，第七戒爲三戒，而缺第十二戒，故總共有十九僧殘。《有部苾芻尼戒經》開此中第七爲四戒，但缺第四戒，另外再加「自爲已索亡人物」，而成二十戒。

僧殘是在清淨大衆前懺悔才可除滅的罪，據《毗尼母經》卷七所述，若無清淨大衆，則罪不得滅。又，關於懺悔滅罪之法，據《彌沙塞五分戒本》、《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》所述，比丘若犯此僧殘且故意覆藏，則隨其覆藏之日數而令其別住（波利婆沙）。別住期限已竟，行六夜七日間之摩那埵，其後依清淨比丘二十人行出罪羯磨（阿浮呵那），如此其罪始滅，可重返僧團。唯若無覆藏，隨即發露，則可直接行摩那埵。但比丘尼若犯此戒，則應於比丘、比丘尼二部僧各二十人前懺悔方可除罪。

◉附：聖嚴〈十三僧殘法〉（摘錄自《戒律學綱要》第四章第三節）

所謂十三僧殘者，便是：⑴故失精，⑵摩觸女人，⑶與女人麤語，⑷歎身索供，⑸作媒人，⑹無（施）主僧不處分（而造）過量（超過長佛十二搩手內廣七搩手）房舍，⑺有（施）主僧不處分（而造）房舍，⑻無（犯戒）根（據而以犯）重（戒之罪）謗他，⑼（以）假（的犯戒）根（據）謗他，⑽破（和合）僧（而又）違（逆僧團之勸）諫，⑾助破僧違諫，⑿汙（他）家（爲白衣送禮等，致被僧團驅）擯（離此他去，心存不服），謗（毀僧團）違（逆）僧（團的勸）諫，⒀惡性拒（絕）僧（團的忠告，並）違（逆僧團的勸）諫。

實際上，十三僧殘之中，在今日的中國佛教來說，只有摩觸女人、與女人麤語及作媒人的三戒，比較是顯著而重要的。至於故失精，是個人的事，出家人犯手淫是不可以的，但卻不致因此而招到外人的譏謗，故弄陰出精的方法雖多，但總不致明目張膽地公開弄給人家看的。同時，若不出於故意弄陰，雖失精，也不犯戒；凡夫失精是難免的，縱然欲心生起而致失精，若不出於有心使之失精者，也不犯戒。至於女子的性器分泌，情形也是一樣。至於自歎有德而索淫供，我想是絕難發生的事，因爲這是顛倒之見，絕少有人敢以說出口來的。至於造房舍，現在根本不可能再受此一限制了。至於無根謗與假根謗，相信是會有的，但在今日的社會裏，若沒有確切的人證與物證，殊少能夠取信於人的。至於破僧及協助破僧，在不行羯磨法的中國佛教裏，根本無從破起。至於汙他家，出家人給信徒拜節送禮，在末法時代的中國，凡是一個道場的住持，已難絕對不走這樣的路了，雖當重視這一條戒，然而中國寺

院的住持人，若給俗人送了禮物，又有誰會驅擯他們，命令他們離此他往呢？至於惡性不受僧諫，在不行羯磨法的環境中，自然也是用不上的。其實在十三條的僧殘法中，六、七兩條，須以羯磨法求得僧衆同意處分，十、十一、十二、十三的四條，須在僧衆中三諫三番羯磨，才能成立；在不行羯磨法的環境裏，十三僧殘法，至多只能實踐七條而已。

〔參考資料〕 《大般涅槃經》卷十一〈聖行品〉；《五分律》卷二、卷三；《十誦律》卷四；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷三、卷四；《有部毗奈耶》卷十一～卷十六；《善見律毗婆沙》卷十三、卷十四；《鼻奈耶》卷三～卷五；《有部苾芻尼毗奈耶》卷五～卷七；《解脫戒經》；《優波離問佛經》；《五分戒本》；《五分比丘尼戒本》；《四分律比丘戒本》；《十誦比丘尼波羅提木叉戒本》；《有部苾芻尼戒經》；《四分律比丘尼鈔》。

僧傳

記載古來對於中國佛教有貢獻的僧人傳記的總稱。僧傳的撰作，最早爲個別僧人的傳記。其次是同一類別僧人的傳記，其中有的專記西行求法僧人，有的專載高逸人物，有的專記一山一寺僧人，有的專志某宗某派大德。再次是綜合性的僧傳，這種傳記，幅度寬廣，時代綿長，人物衆多，卷帙也較大。自從梁・慧皎著《高僧傳》以後，它的分類方式和寫作形式便一直影響於後代，成爲總傳的典範。

以上三類僧傳產生的時代雖有先後，但它們在佛教歷史上，都有重要的地位。因爲僧傳主要記載僧人的活動，而這些活動是在一定的歷史條件下進行的，因而和一切有關佛教的大事——佛教的盛衰，經典的翻譯、注疏，宗派的建立，學說的傳播以及典章制度、寺宇建築、國際間佛教交流等等，都會在他們的傳記裡反映出來。這就成爲研究佛教歷史必不可少的資料了。

現在分別介紹三類傳記如下：

㈠**總傳**：現存的有：

⑴**《名僧傳》**：摘抄本一卷。原三十卷，〈序目〉一卷，梁・寶唱撰，今佚。本書創始於天監九年（510），搜集前代僧錄、碑志以及口述等，區別部類，到十三年（514）始編纂完成。作者在編纂中因將謫配越州，加緊纘集芟改，而成定本。其第十八卷有〈僧祐傳〉，祐卒在書成之後（天監十七年，518），當是出於增補的。僧祐是作者的老師，祐著《出三藏記集》末三卷是僧傳，對本書有直接影響（見本書自序）。

本書分法師、律師、禪師、神力、苦節、導師、經師七科。又分子目：外國法師四卷，包括一般法師和神通弘教二類；中國法師十三卷，包括高行、隱道和一般法師三類；律師一卷，禪師二卷，神力一卷，不分類；苦節七卷，分兼學、感通、遺身、宗索（素）、尋法出經、造經像、造塔寺七類；導師一卷，經師一卷，不分類。正傳共四二五篇，著錄後漢、吳、晉、姚秦、北魏、宋、齊七個王朝名僧四二五人；附見的僧人甚多，今不得其詳。正傳中佛圖澄、慧遠傳的篇幅都很長，人各一卷。又晉、宋、齊等南朝的僧人，在全書中所占的比重最大，這與作者身處南方受到地域的局限有關。從現存的抄本傳第十八談「禮法」一篇是屬於律師科的序文來看，大概原書每科之前都是有序的。卷末有自序和目錄，自爲一卷（見《法苑珠林》卷一百及《續高僧傳》卷一〈寶唱傳〉）。此書搜羅繁富，正傳有八十餘人爲《高僧傳》所無；又有些人在本書中有專傳，而在《高僧傳》僅是附見，可見《高僧傳》不如本書記載的詳細；即兩書同樣有傳，而從現存的抄本「說處」來看，有些事情也是《高僧傳》所未載。又本書還記錄學說和著作，如：三乘漸解實相事、無神我事、慧遠習有宗事、竺道生立佛性義、觀空義、善不受報義、曇濟七宗論序等，都是佛教教義上的重要言論，《高僧傳》也缺載，由此可見本傳是有許多優點的。

本書現存抄本是日僧宗性在文曆二年（

1235）所摘錄。卷首保存全部目錄，卷中也有原文的片段，末附「說處」即要點的條目。抄本重點雖放在有關彌勒感應的記載上，但保存了原文一小部分，使本書的面貌仍可依稀辨認出來。這實在是於《高僧傳》以外，研究中世紀佛教所不可缺的一部傳記。

⑵**《高僧傳》**：十四卷，梁・慧皎撰。（參見「高僧傳」條）

⑶**《續高僧傳》**：三十卷，唐・道宣撰。（參見「續高僧傳」條）

⑷**《宋高僧傳》**：三十卷，宋・贊寧撰。（參見「宋高僧傳」條）

⑸**《新修科分六學僧傳》**：簡稱《六學僧傳》，三十卷，元・曇噩（1285～1373）撰。本書根據梁、唐、宋三部《高僧傳》重編，撰稿於至正九年至二十三年（1349～1363），依照六學分類而完成。其自序說，梁、唐、宋三傳的文字，大率是六朝五季的風格，制體卑弱，缺古文的氣息。宋代黃庭堅嘗有意刪除而未果，慧洪也僅僅潤色了《梁傳》，因此他就三傳重新編修，而以慧、施、戒、忍辱、精進、定六學來分類，表示與舊有的十科分法不同。在六學中每學又分兩科，計譯經科二卷，傳宗科六卷，遺身科一卷，利物科一卷，弘法科四卷，護教科二卷，攝念科二卷，持志科二卷，義解科三卷，感通科三卷，證悟科二卷，神化科二卷。正傳共著錄一二七〇人。六學之下各有小引，說明立科的宗旨。每科之後有贊言，作爲一科的總結。這種分類法並不比舊的分法好。舊分類法依據時代的演進和佛教本身的發展而設立科目，符合了歷史的要求，反映了佛教的眞相。所以《梁傳》有的，《唐傳》不一定有。本書企圖把九百多年的史實，納入統一的規格中，因此在舊有資料的基礎上，某些方面就難免參差不齊。再以十二科而論，弘法科和義解科，感通科和神化科，都密切聯繫，很難分割，故某人歸入某科，時有可議之處。但本書在梁、唐、宋三僧傳而外也補充進去一些人物，如勒那摩提、僧璨、慧文等二十餘人都是根據他書而補入的。作者在辭句修改上曾費了很大斟酌，刪去了許多文句，並有所改寫，使明白易懂，現在用來和梁、唐、宋三傳對閱，不失爲很好的參考書。

⑹**《大明高僧傳》**：八卷，明・如惺撰。（參見「大明高僧傳」條）

⑺**《補續高僧傳》**：二十六卷，明・明河（1588～1640）撰。作者因宋代以後，僧傳闕如，乃遍遊南北名山古刹，於斷碑殘碣間，搜剔刻文，並委托同學讀徹於兩粵和雲南代爲搜羅材料。其後又參考曹能始的藏書，經歷三十年，數易其稿，猶未成書。及崇禎十三年（1640）作者臨卒，囑咐弟子道開繼續其事。到清・順治四年（1647），道開加工編輯，始大致告成。本書記載從唐代到明・萬曆末的高僧事蹟，這不但繼續了《宋傳》的編纂，還補充了它對於唐、五代部分的遺漏，所以書名「補續」。作者雖編寫本書在《大明高僧傳》之後，但並沒有見到《明傳》，所以毫未提及。本書分類，仍是採用十科。在體裁上，除了附傳以外，增加了合傳，時常以二三人合爲一傳，對於事蹟不太多而行事類似的人物，是比較適宜的。在〈習禪篇〉中，有一部分傳後有「系曰」的評語，這說明這一部分是經作者整理肯定下來的稿子。在其他篇中，有些傳後有「明河曰」的按語，這可能是保存作者準備作「系曰」的原稿。另外，有些傳後則有未署名的按語或引用的參考資料，或是道開整理時所加。從這些可以看出它的體例還沒有完全統一，釋讀徹序謂本書中「人之今古，采之得失，列之詮次，尙俟商榷，可稱未全之書」，此說是不爲無因的。本書內容是〈譯經〉一卷，〈義解〉四卷，〈習禪〉十一卷，〈明律〉、〈護法〉、〈感通〉、〈遺身〉、〈讀誦〉、〈興福〉各一卷，〈雜科〉四卷；所著錄的人數，正傳五四九人，附見七十五人。而〈譯經〉、〈明律〉、〈護法〉、〈讀誦〉、〈興福〉等科都比較貧乏，如〈明律篇〉中，明代竟無一人。像如馨、寂光等律師，均略而不載，殊難理

解。又遼、金兩代，著錄的高僧很少。〈習禪〉方面篇幅過於龐大，這雖由於此時期禪宗盛行，但宗門語錄載的過多，未免形成偏重。作者除根據碑刻外，還採用了《禪林僧寶傳》、《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》以及宋、元、明人文集等書，組成這樣大的著作，雖然不夠謹嚴，間有錯誤和遺漏，而功力之深，仍是值得稱讚的。後世見到此書的人不多，所以都以如惺的《大明高僧傳》來繼續《宋高僧傳》，實則《大明高僧傳》的規模篇幅都不如此書。

(8)《新續高僧傳四集》：六十六卷，二十世紀初喩謙編。卷首一卷，正文六十五卷。卷首有引用書目，凡引用燈錄、傳記、山誌、寺誌、文集等六十四種，另外還參考了各省通誌、縣誌，宋、遼、金、元、明諸史及衆家語錄，數量相當多，但是像《續藏》中有關佛教史傳的作品和宋、遼、金、元、明、清人文集中所存在的原始的資料，沒有能選擇利用的也不少，因而許多傳文，僅根據輾轉陳述的記載，不很全面；有許多值得寫錄進去的高僧也遺漏掉，如明末遺老不願投降清朝而遁迹方外有成就的很多不見記載，就是一例。本書內容始自宋初，終於清末。包括一千多年的時間，凡〈譯經〉二卷、〈義解〉八卷、〈習禪〉十六卷、〈明律〉六卷、〈護法〉三卷、〈靈感〉三卷、〈遺身〉二卷、〈淨讀〉八卷、〈興福〉十一卷，〈雜識〉六卷，正傳七七一人，附見六一七人，可謂洋洋大觀。同時，裡面記了一些偏遠省分的高僧，在地域上，比過去的範圍廣泛。分類仍爲十科，不過改〈讀誦〉爲〈淨讀〉。本書於有名的高僧，如宋代的道濟、道隆，元代的正澄、一山，明代的一如、通潤，清代的續法、通琇、溥畹，以及傳教海外的性瑫、性潡、心越等，爲數很多，都沒有搜羅進去，不能不說是遺憾。另外有些僧人，並無可傳的事蹟，僅因和主持編書的人有舊交，而得增飾入傳，則不免混濫之嫌了。

(9)《高僧摘要》：四卷，清・徐昌治編輯，成於順治十一年（1654）。作者刊布過《佛祖指南》、《法苑醒世》兩書，對於單傳直指的禪宗和佛教中的幽明感應，曾經有所撰述。他認爲《高僧傳》有正續四部，都以十科分類，不免有「拘格拘例」之嫌，於是除上二書已有的不錄而外，另按照道高、法高、品高、化高四類，將歷代高僧的事蹟摘要敍述，即分爲四卷。道高自東漢至清凡四十二人（居士都睨一人不計算在內），法高自晉至清凡四十三人，品高自晉至清凡四十七人，化高自東漢至清凡四十一人。其中摘自四部《高僧傳》的占十分之八，選自他書的有三十餘人。就全書來看，本書有些傳文是全部照錄舊傳，有些摘錄一半，或一小部分，很不完備，其中又以禪門宗師爲最多，有些且以記言爲主，頗近於語錄。由此可見作者是用禪宗的觀點來編輯成書的。

(10)《重編八十八祖道影傳贊》：或作《諸祖道影》、《諸祖道影傳贊》、《祖師傳贊》、《八十八祖傳贊》，四卷，卷首附錄各一卷，明・德淸（1546～1623）撰，淸・高承埏補。明代宮中藏有諸祖道影八十八尊，洪武元年（1368）傳摹供奉在南京牛首山祖堂中，萬曆十二年（1584）眞可禪師請名畫家丁雲鵬臨摹三堂，置於五台、峨眉、南岳等處。後畫家史寀再摹寫成册。泰昌元年（1620）德淸纂成小傳，各繫以贊。崇禎五年（1632）錢應金去其像，以傳贊付梓，但止七十七人，崇禎十七年（1644）高承埏復補齊，編爲四卷。卷首爲徐芳、今釋等的序文、題辭和目錄，卷一爲西天二十七代祖師和旁出一人的傳贊；卷二爲漢季六朝神僧五人，禪宗祖師六人，唐朝教主七人的傳贊；卷三爲唐朝禪師十六人、後梁禪師一人的傳贊，而文偃、文益兩人以無像故不立傳，但以贊附於後；卷四爲宋朝禪師十人，法師一人，元朝禪師十一人，明初禪師三人的傳贊。以上以禪宗大師爲多，至於天台、慈恩、律、華嚴、密、蓮宗也各有數人，並將天台宗十七祖、慈恩宗三祖、律宗九祖、華嚴宗五祖、密宗五祖的名號附在唐朝各家教主的後面；又在

卷二慧遠的傳後，附有虞淳熙作的〈蓮宗十祖贊〉。附錄一卷，是順治間高承埏寫的袾宏、眞可、德清三人和附入的圓信的傳贊。全書的傳除明代數人外，其他篇傳都是據《燈錄》、《佛祖統紀》等書編寫而成。

㈡**類傳**：現存的有：

⑴**《大唐西域求法高僧傳》**：二卷，唐・義淨撰。（參見「大唐西域求法高僧傳」條）

⑵**《神僧傳》**：九卷，明・永樂十五年（1417）輯。卷首有明成祖的序，此書在國史《經籍志》卷四（上）、《閱藏知津》卷四十三、《四庫全書總目提要》卷一四五、《鐵琴銅劍樓書目》卷十八，都不著編錄人名。但今從序文「故間繙閱，採輯其傳」來看，顯然是明成祖所編。王圻《續文獻通考》卷一七九說此書是永樂間命侍臣輯，當屬實在情況。《四庫提要》（附存目）推測爲元人著，誤。正如序中所說，編者把過去記載中有神通僧人的事蹟集合在一起，以便閱覽，因此，編輯時削去與主旨無關的記載，而使神通方面突出。書中共著錄二〇八人，自後漢起到元初爲止。後漢、吳、元占的人數最少，唐人最多，幾達全書之半。所據史料，以梁、唐、宋三部《高僧傳》中的神通或感通科爲基本來源，其他科中有關神通的也剪裁收錄。另外還引用《禪林僧寶傳》、《五燈會元》等，然在全書中不足十分之二，可見引用的範圍並不太廣。即在三部《高僧傳》中，記有神通的高僧還很多，也沒有全收進去。

⑶**《比丘尼傳》**：四卷，梁・寶唱撰。（參見「比丘尼傳」條）

⑷**《武林西湖高僧事略》**：一卷，宋・元敬、元復撰。本書莫子文序說，了性創建一閣，用以供奉曾在杭州各寺居住過的高僧，閣未成而遷職。繼任元敬在閣建成後，搜輯高僧二十四人，命元復摭取他們的史實，繫之以四言贊，後又訪得六人，由元敬加以贊述。這些高僧的圖像都繪在閣上，事略則刊版印行，即是此書。書中以圖贊爲重點，事蹟說明乃據梁、唐、宋《高僧傳》、《五燈會元》、《釋門正統》及碑誌等摘要而成。凡晉、南齊、隋各一人，唐九人，五代五人，宋十三人；有印度來華的高僧，有法師，有禪師，有律師。書成於寶祐四年（1256）以前。其中唐代韜光、五代道翊，名不見於他書，唯此書載其事蹟。

⑸**《續武林西湖高僧事略》**：一卷，明・袾宏（1535～1615）輯。此書繼續前書，只載明僧慧朗、梵琦、景隆、本善、雪庭五人小傳，沒有贊。卷首有識語，說明一般傳說元・明本曾住吳山雲居庵，所穿的麻鞋到明代還保存在庵裡，但是根據他的行狀、誌銘和著作——《中峯廣錄》，絲毫找不出住持過雲居庵的迹象，因此沒有徇俗列入。由此可見作者選錄的標準是相當謹嚴的。作者另一著作——《皇明名僧輯略》裡，也載有此五人的行實和語錄，並有景隆自撰的塔銘，慧朗作慧明，本善作季善，均比較正確。

⑹**《禪林僧寶傳》**：簡稱《僧寶傳》，三十卷，宋・惠洪（1071～1128）撰。嘉祐（1056～1063）年間，曇穎曾撰《五家傳》，記載雲門、曹洞、法眼、臨濟、潙仰五宗機緣語句。惠洪以爲既載語言，則當兼記行事，方能使人景仰，於是博採別傳遺篇，參以耆宿言論，增補上書，又補載嘉祐以後雲門、臨濟兩家一些傑出的禪師，寫成從五代到政和末（1118）八十一人的傳記。其中屬青原系統的十一人，曹洞宗的十人，臨濟宗的十七人，雲門宗的十五人，法眼宗的五人，潙仰宗的一人，黃龍宗的十五人，楊岐宗的四人，下餘三人法系不明。裡面有些是開創宗派的大德，其他也是各派中特出的人。作者很久以來，不滿意唐、宋《高僧傳》，有意另外編寫某些禪師的傳記，在經行諸方時，搜集了一些材料，大觀元年（1107）寫成《林間錄》兩卷，雖是筆記體裁記載禪林掌故的著作，其中談到躭章、智覺、契嵩、了元等禪師的語錄偈頌以及佚聞遺事，便有意於編寫本傳。他後來被貶到海南島，回來之後，宣和初開始編寫，到宣和二年（1120）完

成。他的改編曇穎《五家傳》，是有所去取的。《林間錄》卷上的天皇寺道悟及卷下的同安察禪師條，都引了五家宗派（即《五家傳》），而在《僧寶傳》中以此兩人時代過早即沒有收錄進去，此外當還有刪掉的人。此書是專寫禪門的傳記，與一般僧傳略有不同，除記事蹟外，還錄了一些機緣語句，以見其了悟境界及門庭設施，所以這種傳記是介於僧傳和燈錄之間的一種體裁。另外，在一篇傳或幾篇傳之後有贊，贊爲散文，或爲韻語，頗顯示作者的文學才華。此書融會衆說，自成一家之言，所以後人都目之爲「叢林之扶風龍門」（見《禪籍志》下）；雖有部分史料不盡可信（如〈本寂傳〉中的〈寶鏡三昧〉等），但在禪宗史傳中仍不失爲一部較好的作品，故經常爲後來的僧傳、燈錄所引用。《補禪林僧寶傳》一卷，宋・慶老（？～1143）撰。慶老乃宗杲弟子。書中載法演、悟新、懷志三人傳，傳後有贊。悟新卒最遲，在政和五年（1115），故名補傳。體裁和前傳完全相同，文字典雅，亦可和前傳媲美。此書，宋代已附在前傳後面流通，《郡齋讀書誌》卷九著錄前書作三十二卷，即連此補傳一卷計算在內。

(7)**《僧寶正續傳》**：七卷，宋・祖琇撰。前六卷載北宋仁宗至南宋孝宗初約一百多年間二十八位禪師事蹟，而機緣語句在傳中占著很大的比重，有的傳後有贊。其中曹洞、臨濟宗各一人，黃龍、楊岐宗各十三人。第七卷〈德山木上座傳〉與〈臨濟金剛王傳〉是兩篇寓言。另有〈代古塔主與洪覺範書〉，是駁《禪林僧寶傳》卷十二〈承古傳贊〉對於三玄三要的批評的文字。此書初寫於紹興二十九年（1159）以前，曾寄正賢禪師審閱。至於正賢、宗杲、道震的傳，則是後來增入，全書的完成，約在隆興二年（1164）左右。

(8)**《南宋元明僧寶傳》**：十五卷，清・自融（1615～1691）撰，門人性磊補輯。書成於康熙三年（1664），紀錄南宋・建炎元年（1127）到清・順治四年（1647），五百多年間禪宗僧人傳記九十四篇。卷二道祖、世奇二人合傳，卷十梵琦、智及、曇噩三人合傳，共九十七人。凡宋僧四十五人，元僧十五人，明僧三十七人，絕大部分屬臨濟、曹洞兩宗。此書本係續《禪林僧寶傳》之作，故士珪、景元、心道、宗杲、法順的傳都和《僧寶正續傳》重複。自融搜集材料，凡經二十餘年，自序中談到因見海舟永慈或訛爲普慈，事實混淆，年代錯誤，疑端難決，於是發奮著此書，成傳五十三篇，付弟子性磊補輯傳四十一篇，但現在的目錄上標明補輯的只有二十七篇。性磊在後序中說明從順治到康熙年間，禪門大德頗不乏人，因爲他的師祖道忞大都已作碑銘，流通世上，如明方、本豫、通奇、通問、智遠、明道，在《布水台集》中都有記載，所以就不再錄進去。卷末有〈明代廣眞傳〉一篇，乃本書於乙丑（1685）重刊時拾遺補錄進去的。

此外如唐・開元中佚名撰《歷代法寶記》一卷，淨覺撰《楞伽師資記》一卷，宋・嘉定初（1208）士衡編《天台九祖傳》一卷，清・康熙十九年（1680）續法輯《法界宗五祖略記》一卷，清・道光四年（1824）悟開撰《蓮宗九祖傳略》一卷，雖然都和分類的僧傳相近，但屬於專宗師承的記載，今即從略，不一一說明。

(三)**別傳**：現存的有：

(1)**《法顯傳》**：一卷，晉・法顯撰（即《歷遊天竺記傳》）。（參見「高僧法顯傳」條）

(2)**《天台智者大師別傳》**：一卷，隋・灌頂（516～632）撰，宋・曇照注，二卷。智者去世後的第四年（隋・仁壽元年，601），開府柳顧言向灌頂詢問智者的俗家情況以及入道因緣，灌頂乃根據平日的記憶，並訪詢前輩，寫成此傳。傳末所列感通事蹟第八條，是大業元年（605）二月二十日的事，故此傳的寫作當即在此後不久。傳中關於智者的家世、出家學道、修持弘法、居瓦官寺、住天台山、受朝野的尊奉，以及神通感應等，都有很詳盡的記載，特別是智者的品德，通過作者親切的感受表

達出來，極富有感染力。當世還有智者弟子法論、智杲、法琳三人分別所寫的傳記，但俱不傳（法琳所寫和此傳略有出入，已引用在《續高僧傳》裡）。宋代先有吳興廣福寺智湛作本傳的箋注，今不傳。曇照繼於宣和三年（1121）作注，曾引用智湛之說。此外還引有《國清百錄》、《續高僧傳》卷十七〈智顗傳〉、〈玉泉行狀碑〉、〈功德疏碑〉、《南史》、《隋書》，並詢問在玉泉寺住過曾讀殿壁記錄的行脚僧。解釋清楚明白，考證也很仔細，關於不同的說法，也都並存於注中。

⑶**《唐護法沙門法琳別傳》**：或作《法琳別傳》，三卷，唐・彥琮撰。法琳在唐初以護法知名，在唐帝面前直陳佛道優劣，甘心囹圄而不屈，《續高僧傳》卷二十四有傳。本傳則作於《續傳》之後，以年爲綱，將法琳的事蹟和作品以及其他有關的詔、序等文字都容納在內，但作品占主要地位。當時所爭執的問題，是佛、道兩教一向爭論的焦點，故此書爲兩教關係史上的一部重要著作。其中紀年和事實，都可以補《續高僧傳》中〈法琳傳〉的不足。法琳本是文章能手，益以彥琮的潤色，故全書文采可觀。法琳有集三十餘卷（見《續高僧傳》卷二十四本傳），今不傳，他的一部分文章幸籍此書以傳。

⑷**《大唐大慈恩寺三藏法師傳》**：十卷，唐・慧立本，彥悰箋。

⑸**《曹溪大師別傳》**：一卷，無撰人名。卷中有慧能在「先天二年壬子歲（713）滅度，至唐・建中二年（781）計當七十一年」之語。從先天二年到建中二年只有六十八年，與七十一年的數字不符，或是計錯。關於六祖慧能的史料，其先有法才的〈光孝寺瘞髮塔記〉（作於676年，見《全唐文》卷九一二），法海的〈壇經略序〉（約作於714年），王維的〈六祖能禪師碑銘〉（作於759年以前，見《全唐文》卷三二七），柳宗元的〈曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑〉（作於816年，見《全唐文》卷五七八），劉禹錫的〈曹溪六祖大鑒禪師第二碑〉（作於819年，見《全唐文》卷六一〇）。此外《神會和尚語錄》、《歷代法寶記》、《祖堂集》、《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》等書都有記載，但本傳則是寫作較早的一本。其中記載了求那跋摩、智藥、眞諦等三藏的懸記，慧能的家世，爲無盡藏尼釋《涅槃經》義，至黃梅得法，南歸避難，於制旨寺論風幡義，在法性寺受戒，在寶林寺廣開東山法門，中宗（傳中作高宗大帝，誤）勅迎大師入宮，慧能表辭，又遣中使薛簡問道，以及臨寂時說傳法不再傳衣的緣故，和唐肅宗對他的尊敬，末記靈瑞事六則。它保存了以往一些史料，對它以後的傳記、壇經、燈錄也產生了很大的影響。雖然裡面有一部分是傳說，年代不符，文義也多不貫，這或者是傳抄錯奪和後人附益，並不妨礙其爲禪宗史上值得參考的著作。

⑹**《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳》**：或作《賢首國師傳》，一卷，新羅・崔致遠（857～？）撰。此傳撰於天復四年（904），在其前唐・千里曾著有《藏公別錄》，但未傳海東。作者於是根據一些零散的記載，編纂成篇，並用法藏所著《華嚴三昧觀》裡直心的十義，配喻行事，分爲十項：族姓廣大心、遊學甚深心、削染方便心、講演堅固心、傳譯無間心、著述折服心、修身善巧心、濟俗不二心、垂訓無礙心、示滅圓明心。敍述涉及的面很廣，也曾加入一些作者的解釋。所引用的詔文以及卷首附錄閻朝隱的〈康藏法師碑〉，都是很重要的史料。

⑺**《明州定應大師布袋和尙傳》**：或作《彌勒傳》，一卷，無編輯人名，乃明人所集。內有元・曇噩所作的傳，並有明・廣如所寫的後序。布袋和尙契此，在唐末五代時以神通傳聞於浙、閩一帶，《宋高僧傳》卷二十一有傳。曇噩的傳更補充契此當時所傳聞的許多神奇事蹟，並於其去世後宋、元人對契此崇奉的情形也寫得很詳細。廣如則因岳林寺僧刊《彌勒傳》，乃據別傳語錄，將契此的事蹟和語錄滙爲

後序。卷末又附〈布袋和尚傳〉一篇，係從《五燈會元》卷二轉載。（蘇晉仁）

僧稠（480～560）

北魏、北齊間之禪僧。俗姓孫，昌黎（河北省）人，後移鉅鹿。原修儒學，任太學博士，二十八歲，從鉅鹿景明寺僧寔出家。後於佛陀禪師弟子道房座下修止觀，其後，通《涅槃經》所載之四念處法，又從道明禪師受十六特勝等小乘禪觀。曾於鵲山證入深定，歷九日夜之後始覺。爾後，在少林寺受佛陀禪師直接教誨。後頗得北齊文宣帝之尊崇，嘗被召至鄴都說四念處法，並奉勅住龍山雲門寺，兼石窟大寺之主。著有《止觀法》二卷。

◉附：〈僧稠禪師〉（摘錄自《續高僧傳》卷十六）

（僧稠）初從道房禪師，受行止觀，房即跋陀之神足也。

既受禪法，北遊定州嘉魚山，斂念久之，全無攝證，便欲出山，誦《涅槃經》。忽遇一僧，言從泰岳來。師以情告，彼遂苦勸修禪，慎無他志，由一切含靈，皆有初地禪味，要必繫緣，無求不遂。乃從之。旬日攝心，果然得定。常依《涅槃》聖行，四念處法，乃至眠夢覺見，都無欲想。歲居五夏，又詣趙州障供山道明禪師，受十六特勝法，鑽仰積序，節食鞭心，九旬一食，米惟四升。單敷石上，不覺晨宵，布縷入肉，挽而不脫。或煮食熟，攝心入定，動移晷漏，前食並為禽獸所噉。

又常修死想，遭賊怖之，了無畏色，方為說諸業行，皆摧其弓矢，受戒而返。

嘗於鵲山靜處，感神來嬈，抱肩捉腰，氣噓項上，稠以死要心，因證深定，九日不起。後從定覺，情想澄然，究略世間，全無樂者。便詣少林寺祖師三藏，呈己所證，跋陀曰：「自葱嶺已東，禪學之最，汝其人矣。」乃更授深要。即住嵩岳寺，僧有百人，泉水纔足，忽見婦人，弊衣挾帚，却坐階上，聽僧誦經。眾不測為神人也，便訶遣之。婦有慍色，以足踏泉立竭，身亦不現。眾以告師，師呼：「優婆夷。」三呼乃出，便謂神曰：「眾僧行道，宜加擁護。」婦人以足撥於故泉，水即上涌。時共深異，威感如此。

後詣懷州王屋山，修習前法。聞兩虎交鬥，咆響震巖，乃以錫杖中解，各散而去。一時忽有仙經兩卷，在於床上，師曰：「我本修佛道，豈拘域中長生者乎？」言已，須臾自失。其感致幽現，皆此類也。

從移止青羅山，受諸癘疾供養，情不憚其臭潰，甘之如薺。坐久疲頓，舒脚床前，有神輒扶之，還令跏坐。因屢入定，每以七日為期。

又移懷州馬頭山。

魏孝明帝，夙承令德，前後三召，乃辭云：「普天之下，莫非王土，乞在山行道，不爽大通。」帝遂許焉，乃就山送供。（中略）

帝嘗率其羽衛，故幸參覲，師處小房宴坐，都不迎送，弟子諫曰：「皇帝降駕，今據道不迎，眾情或阻。」師曰：「昔賓頭盧，迎王七步，致七年失國，吾誠德之不逮，未敢自欺形相，冀獲於帝耳。」時亦美其敦慎大法，得信於人。

黃門侍郎李獎，與諸大德，請出禪要，因為撰《止觀法》兩卷，味定之賓，家藏本據。

以齊．乾明元年四月十三日辰時，絕無患惱，端坐卒於山寺，春秋八十有一，五十夏矣。

〔參考資料〕 冉雲華〈敦煌文獻與僧稠的禪法〉（《華岡佛學學報》⑥）。

僧詮

南朝梁代三論宗僧。又稱止觀詮。籍貫、生卒年均不詳。初學《成實論》，梁．天監十一年（512），奉武帝之勅令，與僧懷、慧令等十人往攝山止觀寺，隨僧朗研習三論之義理。十人中，唯獨師得其法。此外，又深究《大智度論》、《大品般若經》、《華嚴經》，

並努力習禪。

當時成實之學盛行江南，三論之風不振，師乃繼嗣僧朗，住止觀寺，大興三論。故後世稱僧朗與師以前爲關河舊說，以後爲三論之新說。依《海印玄玄錄》所載，自鳩摩羅什至吉藏之間七代相傳，有新舊三論之不同。七代中，自竺道生至河西之道朗（當爲僧朗之誤），以羅什之法相，成立無所得宗；自攝嶺之僧詮至吉藏，則別立法相，成立無所得宗。此中，前者爲舊說，後者爲新說。

師之學風，由《續高僧傳》卷七〈法朗傳〉所載，可窺知一二，該傳云（大正50·477c）：「初攝山僧詮受業朗公，玄旨所明惟存中觀，自非心會析理何能契此清言，而頓迹幽林禪味相得。及後四公往赴，三業資承，爰初誓不涉言，及久乃爲敷演。故詮公命曰：此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示。故經云：計我見者，莫說此經；深樂法者，不爲多說。良由藥病有，以不可徒行。」

師之門下有數百人。而法朗、慧布、智辯、慧勇四僧，世稱僧詮之四友，又稱僧詮門下四哲，此四哲有「興皇伏虎朗、棲霞得意布、長干領悟辯、禪衆文章勇」之美譽。

〔參考資料〕〈攝山棲霞寺碑銘〉（《攝山志》所載）；《金陵梵刹志》卷四；《法華玄義釋籤》卷十九；《續高僧傳》卷七〈慧勇傳〉、〈慧布傳〉；《四論玄義》卷五；《三論祖師傳集》卷下；《八宗綱要》卷下；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十八章。

僧肇（384～414）

東晉時代著名的佛教學者，京兆（今陝西長安市）人。少年以傭書爲業，遂得歷觀經籍，亦愛好老、莊。他以爲《道德經》於玄遠之道還未盡善，後來看到舊譯《維摩經》，披尋玩味，始知所歸，因而出家。不久即以「善解方等、兼通三藏」知名。鳩摩羅什於晉·隆安二年（398）到姑臧（今甘肅武威縣），他遠道往從學，爲羅什最初的弟子，被稱爲「法中龍象」。羅什於秦·弘始三年（401）至長安，肇隨行。既而秦主姚興請羅什入西明閣及逍遙園翻譯佛典，他和僧睿等相助詳定，列席譯場，諮稟羅什，所悟更多。弘始六年，《大品般若經》譯出後，他著《般若無知論》，凡二千餘言。羅什大加讚賞，說「吾解不謝子，辭當相挹。」其時他大約才二十三歲。羅什又譯出《百論》，他又作了一篇序文，闡明一論的要旨。弘始八年，《維摩經》譯出後，他又條記羅什的口義作爲經的注解，並作序（此序已佚，現存《經注》，係糅和羅什、僧肇、道生、僧睿、道融各家的注解而成）。約在弘始十年夏末，道生從關中回廬山，以《般若無知論》示隱士劉遺民，遺民讀嘆說：「不意方袍復有平叔」，因以呈慧遠，遠也以爲「未嘗有」，於是一同披尋玩味。第二年（409），劉遺民致書與他通好，並諮問關於「般若無知」的疑義。又一年（410），他復書，告以關於佛法盛況，並附贈所作《維摩經注》一本；次述《般若無知論》的旨趣以答。他後來又著《不眞空論》、《物不遷論》等。弘始十五年，佛陀耶舍譯出《長阿含經》，他也列席譯場，並作序。他在羅什門下十餘年，被稱爲什門「四聖」或「十哲」之一，又稱爲「解空第一」。羅什卒後，他「追悼永往，翹思彌厲」；更博采衆經，著《涅槃無名論》，往復論辯，有九折十演。論成，表上秦王姚興，姚興略加讚許，即令繕寫，分發子侄。弘始十六年去世，年僅三十一歲（《傳燈錄》卷二十七說僧肇被秦主所殺，臨別時說了四句偈，不足爲據）。

僧肇重要的著述，即是《物不遷》、《不眞空》、《般若無知》、《涅槃無名》四論，此外還有《宗本義》，始見於陳·小招提寺慧達的〈肇論序〉所述。四論合而爲一，稱爲《肇論》，或即在此時。關於《肇論》的注疏，現存的有晉·惠達的《肇論疏》三卷（現闕下卷）、唐·元康的《肇論疏》三卷、宋·淨源的《肇論中吳集解》三卷、《肇論集解令模鈔》二卷、宋·遵式的《注肇論疏》三卷、宋·

悟初道全集其師《夢廣和尚書釋肇論》一卷、元・文才的《肇論新疏》、《肇論新疏游刃》各三卷、明・德清的《肇論略疏》六卷等。另外還有明・道衡的《物不遷論辨解》一卷。又宋・陸澄《法論目錄》(《出三藏記集》卷十二所載)及隋・法經《衆經目錄》(卷六)著錄有僧肇的《丈六即眞論》一卷，已佚。又現存《寶藏論》一卷，題作僧肇注，但文義舛雜，不似出其手筆。

僧肇雖生於玄學盛行之後，早年又曾受老莊的影響，但他的學問實得之於鳩摩羅什，以《維摩》、《般若》、三論爲宗。他以緣生無性(實相)立處皆眞爲中心思想以談體用動靜有無等問題，頗爲學術界所稱賞。關於體用問題，當時學者有兩種不同的主張；王弼注《老子》，法汰、道安等談般若(本無論)，都貴無賤有；向秀、郭象釋《莊子》，支道林談《般若》(即色義)，又崇有賤無，都不免偏執。僧肇破斥這些偏執，主張體用一如、非無非有、即靜即動之說，對於《般若》、三論的中道思想可說大大地發展了一步。在他現有的幾種論文中，《宗本義》從緣生無性談實相，《不眞空論》從立處皆眞談本體，《物不遷論》依即動即靜談體用一如，《般若無知論》談體用的關係，都是有所發揮而互相聯繫之作。首先《宗本義》中說：「本無」、「實相」、「法性」、「性空」、「緣會」等的涵義是一樣的。宇宙萬法都由因緣會合而生，未生就無有。又因緣離散萬法就壞滅，可知並非眞實有。以此推度，萬法雖現有而性常自空，所以稱爲「性空」，性常自空即爲「法性」，法性眞實如是即爲「實相」，稱爲「本無」。「本無」是緣生實相，超一切名言分別，故不能說它是有，也不能說它是無。其次，《不眞空論》中以《放光般若經》所說「諸法假號不眞」作依據，立「不眞空」義。當時的佛教學者，對於般若性空的解釋各出異義，紛紜不一。僧肇在這篇論文中歸納作「心無」、「即色」、「本無」三家，並且隨加破斥，然後陳述他自己的不眞空義。他以宇宙萬法都屬虛假，依因緣生，即是不眞，也即是空。既不是眞生，即非是有。但萬事萬象都已經呈現，也不能說是無。非有非無，所以稱爲不眞空。但森然萬象雖非眞實，而由眞體起用，即用即體，所以說「立處即眞也」。《物不遷論》中更從即動即靜來論證體用一如的道理。論文首先引用《放光般若經》所說「法無去來、無動轉者」而解釋說並非捨動而另求靜，而是求靜於動。雖靜而不離動。由動靜的未始不同，而知宇宙萬法的不遷徙變易。又說：一般人所謂動，是因爲從前的事物已經遷徙而去，而不靜止，所以說動而非靜。但從前的事物即停在從前，並不來到現在。所以論中說靜而非動。如此今昔的事物不相往來，「若動而靜，似去而留」；「言常而不住，稱去而不遷」；從而「如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。」意思就是說法身本體，無去無來，所以常恒不變。蓋絕對的本體不可與相對的動靜等現象截然劃分，即動即靜，也正是在辨明即體即用的道理。最後《般若無知論》中，依《放光般若經》所說：「般若無所知、無所見」，而說有所知就有所不知，因爲聖心無知，所以無所不知，不知之知才叫作一切知，所以聖人虛其心而實其照，「虛不失照，照不失虛」；「用即寂，寂即用」；這也是說明體用一如、動靜相即，與緣生實相立處皆眞的理論一貫，而貫串了他的般若、三論空的中道思想。

後世的三論宗人很推尊僧肇，常常把他和鳩摩羅什並稱，有「什肇山門」之語，以他的學說爲三論宗的正系。(黃懺華)

◉附：呂澂《中國佛學源流略講》第五講(摘錄)

羅什門下諸人原來就是學有根基的，隨羅什學成之後，往往不拘守一家一宗，而以「務博爲歸」，向淵博的方面發展。其中比較「專精」，稱得上羅什正傳的，要推僧肇。

僧肇在諸人中年事較輕，僧叡在〈大品經

序〉中沒有提到他，可能是把他看成後輩的緣故。他的生卒年代，一般認爲是公元384～414年，只活了三十一歲。近年日人塚本善隆對此有所訂正，說他的年齡應是四十一歲，因爲從他的學問根基和隨羅什求學的時間看，都應該大於三十一歲才說得通。從前抄寫四十爲「卌」與「卅」字形相似，輾轉傳寫，可能弄錯。他的卒年是確定的，生年提前十年，應該是公元374～414年。僧肇出身貧苦，傭書爲生。少年時即通經史，喜歡老莊。出家後，對當時所有的大乘方等經典以及其他佛教經籍，都很通達，有相當深厚的底子。當羅什在涼州的時候，他就遠道趕去從學，後又隨什至關中，一直到什死都未曾離開過。因此，他在羅什門下的時間最久，自然對羅什之學更有心得了。

據說羅什譯完《大品經》（406）以後，僧肇就把在譯時聽講過程中的體會，寫成《般若無知論》給羅什看，羅什十分稱賞地說：「吾解不謝子，辭當相挹。」承認他對般若理解的正確。此後，《維摩經》譯出來，他又作了註。還寫了另外一些文章，如《物不遷論》、《不眞空論》等，也都能闡揚羅什之學。後兩篇，也許在羅什生前寫的，所以其中引到《中論》都只取其大意，似乎尚未見到譯本（《中論》是羅什臨死一年所譯），但也受到稱許。據《名僧傳》說，羅什稱「秦人解空第一者，僧肇其人也」。這樣，後世講到關河傳承的，都是什、肇並稱。吉藏在所著《大乘玄論》卷三中還說：「若肇公名肇，可謂玄宗之始。」簡直把他提高到了三論宗實際創始人的地位。這種認識，自隋唐以來成爲定論。明末蕅益著《閱藏知津》，在〈中土論〉中的「宗經論」部分，列《肇論》爲第一，並於該書「凡例」內作了說明，說中國之宗經論，應該以僧肇、南岳、天台三家的學說最爲契合原經精神，可以稱之爲「醇乎其醇」。可見對於僧肇的推崇，歷代不衰。

〔參考資料〕《高僧傳》卷六；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；《三論典籍研究》（《現代佛教學術叢刊》㊽）；方立天《中國佛教研究》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；塚本善隆編《肇論研究》；R. H. Robinson著．壘昕譯〈釋僧肇〉（《諦觀》雜誌第二十五～二十九期）。

僧叡

東晉僧。生卒年不詳。魏郡長樂（河南安陽）人。關中四聖之一。少有出塵之志，十八歲剃髮，師事僧賢，二十歲即博通經論。嘗聽僧朗講《放光般若經》，常加質疑，僧朗頗歎其才。年二十四時，遊歷諸國，從事講說，聽者成羣。姚秦．弘始三年（401）十二月，鳩摩羅什至長安，師即隨受禪法，且請羅什譯出《禪法要解》三卷，日夜修習，精練不怠。時，司徒姚嵩深相禮敬，秦主姚興亦稱嘆其才器。師曾與道生、僧肇、道融共同參訂羅什之譯經，後人稱師等四人爲「羅什四大弟子」。

當鳩摩羅什譯《法華經》時，至〈五百弟子授記品〉，爲「天見人，人見天」一語之經文漢譯，頗費思量，時師建議改譯爲「人天交接，兩得相見」，羅什甚喜之，一時傳爲佳話。後羅什譯出《成實論》，令師講說。其旨甚合羅什之意，羅什稱歎云：「吾傳譯經論，得與子相值，眞無所恨矣！」

師平生願求往生安養淨土，每於行住坐臥不敢正背西方。後自知命終，當衆告別，入房沐浴，燒香禮拜，面向西方，合掌而寂。世壽六十七。由師自撰之〈大品經序〉中有（大正55．53a）：「亡師安和上，鑿荒塗以開轍。（中略）執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨。」由此可知其嘗師事道安。師除〈大品經序〉外，另製有〈小品經序〉等經序多篇。

◉附：石峻（等）編〈僧叡〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第一卷）

僧叡的學說以般若三論學爲主。他曾標榜他的老師道安的般若性空宗（即本無宗）說：「自慧風東扇，法言流泳已來，雖曰講肆格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今

驗之，最得其實。」(〈毗摩羅詰提經義疏序〉)同時由於他又師事羅什，又受了龍樹中觀哲學的影響，傾心於三論學(即《中論》、《百論》、《十二門論》)的研究，所以他對屬於中觀學的《大智度論》、《十二門論》、《中論》等都作了序文。(中略)

僧叡是十分推崇《般若經》與《中論》的。在〈大品經序〉中，他宣揚「非心」、「非待」、「一切皆空」的般若空觀。在〈中論序〉中，他鼓吹「夷有無，一道俗」、「涉中途，泯二際」，即「非有非無」、「有無不二」、「道俗不異」的龍樹中觀哲學。僧叡爲人們稱作羅什弟子中的八俊或十哲之一，確實是當時一位比較有名的般若三論學者。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷八～卷十二；《高僧傳》卷六；《名僧傳抄》；《三論玄義》。

僧導(362～457)

東晉南北朝間學僧。京兆(陝西省長安)人。十歲出家，從師學《法華經》，晝夜鑽研，粗解文義。及十八歲，博讀諸典。師氣幹雄勇，神機秀發，頗爲當時名僧僧叡所稱嘆。受具足戒後，師之學識益進，博通禪律經論。秦王姚興頗欽其德業。師曾列席羅什之譯場，詳定經論。又曾撰《成實論》、三論之義疏，及《空有二諦論》等論著。

後劉宋武帝西伐長安，掃蕩關內。師受武帝之囑託，輔佐其子桂陽公義眞，使免於夏王赫連勃勃之難。武帝感德，乃令子姪內外師之。後應武帝之請，於壽春(安徽壽縣)建東山寺(又名石磵寺)，常講說經論，從其受業者達千餘人。時值北魏迫害佛教，沙門避難投之者數百；師乃悉給衣食，兼爲亡者設會行香。

迨劉宋孝武帝(454～464)即位，師既奉詔住於建康中興寺，復受勅於瓦官寺講《維摩經》。帝及公卿悉列其會。後辭還壽春，示寂於東山寺，享年九十有六。弟子有僧威、僧音等多人。其中從師學《成實論》者，被稱爲壽春系成實派。壽春亦因而成爲研習《成實論》之重鎮。

〔參考資料〕 《高僧傳》卷七；《法華傳記》卷二；《佛祖歷代通載》卷八；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；塚本善隆《中國中世佛教史論考》。

僧濬(1659～1738)

日本華嚴宗僧。字鳳潭，號華嶺道人、幻虎道人。攝津國(大阪府)豐能郡池田町人；一說越中國(富山縣)西礪波郡埴生村人。早有出家之志，十六歲獲其父允許，師事河內國(大阪府)法雲寺慧寂，繼而師事瑞龍鐵眼，受僧濬菊潭之名，後改爲鳳潭。

年二十，赴長崎學外典，欲至印度，以鎖國令而未果。延寶八年(1680)隨鐵眼至關東。貞享元年(1684)訪南都，學唯識、俱舍、法華、三論、華嚴，立志復興華嚴。元祿六年(1693)受戒，八年登比叡山隨安樂院光謙學習，後至江戶大聖道場講說《華嚴經》，並著書與眞言、禪宗之學者往來論難。享保八年(1723)在山城國(京都府)松尾建華嚴寺，努力復興華嚴，並續與淨土、日蓮、眞宗展開論戰。元文三年二月圓寂，世壽八十。著作頗多，有《起信論幻虎錄》等。

僧璨(?～606)

我國禪宗第三祖。又作僧粲。生年、籍貫不詳。或謂徐州人。初以居士身參謁二祖慧可；二祖識器，收受爲徒；遂隨侍慧可二年，得受衣法，後入司空山。北周武帝破佛滅法，師隱居皖公山十餘年，其後，出世行化。隋·開皇十二年(592)，沙彌道信來投，年僅十四，從學九年，傳之以衣法，旋往羅浮山，優遊二載，復歸皖公山。大業二年(606)十月十五日，爲四衆廣宣心要訖，合掌立化於樹下。唐玄宗賜謚「鏡(鑑)智禪師」。著有《信心銘》，後人視爲禪宗要典之一。

◉附：船庵〈三祖僧璨禪師〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

據房琯（697～763）碑文，僧璨未出家時磊落不羈，有維摩居士風。年約四十，見慧可於舒州皖公山，乞懺悔而得法，慧可爲剃髮並以授僧璨之名。僧璨身患風疾，初見慧可時，可問曰：「你是個大風患人，見我會有什麼好處？」璨答：「我身雖患風疾，但『患人心與和上心無別』。」於是深得慧可讚賞。這和後來六祖慧能答五祖弘忍的「獦獠身與和尚身不同，佛性有何差別」極爲相似；同時兩人都先以白衣身得法而後出家受戒，也極體現出達磨禪重精神而不重形式的一大特色。

僧璨得法受具後，隨侍慧可數年，風疾痊癒，唯髮不復黑，時人稱爲「赤頭璨」。579年，北周漸復佛教，可回鄴都，璨仍隱居於皖公山與司空山。592年，十三歲的沙彌道信見僧璨。《景德傳燈錄》關於兩人問答的話記載如下：「（道信）曰：『願和尚慈悲，乞與解脫法門！』師（僧璨）曰：『誰縛汝？』曰：『無人縛。』師曰：『何更求解脫乎？』信於言下大悟。」這段問答精神，和慧可乞安心，僧璨乞懺悔是一脈相通的。

604年，僧璨與同門寶月、神定南遊羅浮，囑道信曰：「有人借問，勿道於我處得法。」道信也南下江西廬山而轉雙峯，樹起東山法門的先驅旗幟。606年，僧璨北返故山月餘而寂，「道信奔自雙峯，領徒數百，葬大師於所居之處，時人始知道信得法於大師」（房琯碑文）。由於他們兩人授受之間過於隱祕，雖有隋代文豪薛道衡（540～609）與唐・法琳爲之傳製立碑（見《歷代法寶記》和《寶林傳》），而道宣的《高僧傳》却沒有爲之立傳，並說慧可是：「道竟幽而且玄，故末緒卒無榮嗣。」這就是後人懷疑僧璨是否有其人的原因。

《楞伽師資記》稱僧璨「肅然靜坐，不出文記，祕不說法」；然不妨礙他唱出達磨禪的《信心銘》的傑作。這篇詩銘吸取了楞伽、般若、華嚴、涅槃的精要，從實踐生活中表現了禪的精神，成爲後來禪家學者的語錄公案、頌古評唱取之不竭的源泉，可說是禪家文學之極唱。

《信心銘》以四言有韻詩的形式，凡一四六句、五八四字而構成。冒頭兩句是：「至道無難，唯嫌揀擇。」這裏揭示出禪者的最大信心，肯定了禪的理論和實踐的最大前提。達磨禪是建築在般若的「緣生性空」的認識論上，對自然的、社會的、生理的、心理的一切境物，不是否定它而是以最高的理智透過它，以性空的「如」來統一它，即是把客觀的、主觀的心與境，統一於必然的規律與普遍的眞理「如」之中；所謂「心若不異，萬法一如」。這「如」，在事物稱法性，在精神稱佛性，透過理智的反映總稱之爲「眞心」；而僧璨名之曰「至道」。這種皆如的至道，在一切境物上現成存在，所以稱「無難」；但一落於主觀偏執的「揀擇」，便不能反映境物的眞相，所以說「唯嫌揀擇」。禪的眞實功夫，僧璨切實指出：「不用求眞，唯須息見。」一切境物的本身是最眞實不過的了，只要偏執的主觀妄念不生，自然是「萬法無咎」。但是「息見」的功夫不是關門靜坐，是從實際豐富生活實踐中來克服它：落於前者的被斥之爲「不識玄旨，徒勞念靜」的死漢；屬於後者的則被讚爲「六塵不惡，還同正覺」的有力大人，這種積極精神，在慧可的「即事不牽」和「從事上解脫者氣力壯」的法語中已透露出消息，僧璨繼承了這精神而發揮得更澈底了。所以中國的禪的思想是富有生活戰鬥精神的。同時，《信心銘》中還頌出「一即一切、一切即一」的華嚴法界緣起思想，這給與後來禪與華嚴兩系思想交流融合的影響，也是很大的。

〔參考資料〕 《景德傳燈錄》卷三；《歷代法寶記》；《寶林傳》卷八；《傳法正宗記》卷六；《佛祖統紀》卷三十；《五燈會元》卷一；印順《中國禪宗史》第二章；孫峯智璨撰・印海譯《中印禪宗史》第二篇；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

僧籍

即登記僧尼名字、出家得度及所隸寺院的簿籍。又稱僧帳、供帳。原是古代政府爲防止民衆假稱入道，以避輸課的措施。沙門之籍錄，最早是在東晉。當時之沙門曾上書陳情，反對此事。《弘明集》卷十二〈支道林法師與桓玄論州符求沙門名籍書〉云（大正52·85c）：「隆安三年四月五日，京邑沙門等頓首白，（中略）而頃頻被州符求抄名籍，煎切甚急，未悟高旨，野人易懼，抱憂實深，遂使禪人失靜，勤士廢行。」

北魏時代，僧籍之制已嚴，由朝廷設置僧正或昭玄曹統轄。隋代沿北朝舊制。唐代由尚書省之祠部與左右街僧錄司管理，僧籍三年一造，一份留州縣，一份送祠部。又凡新羅、日本僧人入唐學問九年不還，也須編入僧帳。自宋以後，直到清·乾隆年間（1736～1795），僧籍概由僧錄掌管。在乾隆廢止度牒後，政府始不再掌理此事。

日本於推古天皇三十二年（624）初造僧籍，後仿唐制，置大寶令，僧籍之法備具。鎌倉時代以降，度牒之制弛廢。德川時代，各宗於本山本寺，各有其所轄之僧籍。明治維新之後，僧籍制廢止，然各宗之本山及宗務所仍各作該宗之僧册，以簿錄僧籍。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《唐書》〈百官志〉；《佛祖統紀》卷四十、卷四十二；《大宋僧史略》卷中；《禪林象器箋》〈簿券門〉。

僧伽梨（梵Saṃghāṭī，巴saṅghāṭī，藏snam-sbyar）

印度僧人服裝之一種。音譯又作僧伽胝、僧伽致。三衣之一；即九條以上之衣。另有多名，如以其必須割截後始能製成，故又稱重衣、複衣、重復衣；以其條數多，又稱雜碎衣；因其爲比丘入王宮、聚落時所須穿著，故稱入王宮聚落衣；爲諸衣中之最大者，故稱大衣；以其共有下中上三位九品之別，故有「九品大衣」之稱；一般就其下下品，而通稱爲九條衣。

比丘入聚落，除五種特殊情況外，一律皆須著僧伽梨。《四分律》卷四十一云（大正22·863a）：「佛言：不應不著割截衣入聚落，有五事因緣，留僧伽梨。若疑恐怖、若雨若疑雨、若作僧伽梨未成、若浣若染、若壞色若堅舉，有如是五事因緣，留僧伽梨。」

關於其種別及製法，《四分律》卷四十只列下、中六品，文云（大正22·855b）：「應九條，不應十條；乃至十九條，不應二十條，若過是條數不應畜。」《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四則列下、中、上三位九品之不同。其文云（大正23·527b）：

「又僧伽梨，下者九條，中者十一條，上者十三條；中僧伽梨，下者十五條，中者十七條，上者十九條；上僧伽梨，下者二十一條，中者二十三條，上者二十五條。下僧伽梨，二長一短；中僧伽梨，三長一短；上僧伽梨，四長一短。若下僧伽梨三長一短，得受持得著行來，得突吉羅；中僧伽梨四長一短、二長一短，得受持著行來，得突吉羅；上僧伽梨二長一短、三長一短，得受持著行來，得突吉羅。」

僧伽梨之衣長、衣寬，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷四中亦有規定，而依《有部毗奈耶》卷十七載，上僧伽梨，衣長三肘，衣寬五肘；下僧伽梨，衣長二肘半，衣寬四肘半；中僧伽梨之衣長、衣寬，介乎上、下僧伽梨之間。

〔參考資料〕《四分律》卷四十八；《五分律》卷二十、卷二十一、卷二十九；《摩訶僧祇律》卷九、卷三十八；《十誦律》卷二十七、卷二十八；《有部苾芻尼毗奈耶》卷七；《根本薩婆多部律攝》卷五、卷六；《有部百一羯磨》卷一、卷十；《大智度論》卷一；《四分律疏飾宗義記》卷五（末）；《南海寄歸內法傳》卷二。

僧祇戶

北魏時代僧曹所轄的民戶。與佛圖戶同時設置，均爲北魏寺院經濟之組成部分。

皇興三年（469），北魏平定山東齊地後

，曾遷青州、齊州兩地住民至平城附近，且令升城、歷城中之大戶移居桑乾郡（山西山陰縣南），改桑乾郡爲平齊郡，其餘發配爲官奴。這些被降伏的齊人（稱爲平齊民），在胡族朝廷之監視下，苦於勞動及連年饑荒，於是陸續出現叛逆者。沙門統曇曜欲藉佛教之教化力量加以指導監督，同時擬應用此等勞力於農業的振興，以及佛教之福利事業上，遂向孝文帝建議設置僧祇戶及佛圖戶。

曇曜的構想爲：將平齊民移歸僧曹統轄，凡每年能納六十斛粟給僧曹者，稱爲「僧祇戶」；所納之粟稱爲「僧祇粟」，平時可加以活用爲資助平民的金融，若遇荒年則供賑災之用；以犯重罪之平民及官奴爲佛圖戶，爲寺院服雜役或耕作寺田。

僧祇戶的制度，一般都認爲最遲於承明元年（476）已告實行。實行的結果，全國增加不少僧祇戶，僧祇粟自然也隨著增多，而透過僧祇粟的融資及營運，財源大增，而將之應用於佛教的各項事業上，教化活動也逐漸活潑起來。然而，後來漸演變成爲寺院僧徒所私有，失却原有的社會功能。北魏滅亡後，此制也隨著式微，然敦煌等邊地仍沿用到唐代。

◉附：J. Gernet著・耿昇譯〈僧祇戶〉（摘錄自《中國五至十世紀的寺院經濟》第三章）

佛教教團經濟的重要特點在五世紀時的一篇重要著作《魏書》〈釋老志〉中似乎就已經定形了。仍然是這一論著以最爲明確的方式向我們介紹了一種具有重要意義的制度，因爲它使佛教在整個中國西北地區的立足提供了一種堅實的基礎。

沙門統「曇曜奏：平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即爲『僧祇戶』，粟爲『僧祇粟』，至於儉歲，賑給饑民。又請民犯重罪及官奴以爲『佛圖戶』，以供諸寺掃灑，歲兼營田輸粟。高宗（文成帝，452～465）並許之。於是僧祇戶、粟及寺戶，遍於州鎭矣。」《佛祖統紀》在469年下邊記載了顯祖（獻文帝，466～471）年間曇曜的一道表章。這一時間完全有可能是正確的，因爲正如塚本善隆先生在他有關北魏的僧祇戶和佛圖戶的精闢論文中所指出的那樣，在皇興三年（469）五月間設了平齊郡。

曇曜於476年又呈一道新表章奏請創設僧祇戶。因爲尚書令高肇於永平年間（508～511）上奏皇帝的一道表章中指出：「謹案：故沙門統曇曜，昔於承明元年（476），奏涼州軍戶趙苟子等二百家爲僧祇戶，立課積粟，擬濟饑年，不限道俗，皆以拯施。」

在上述兩種情況下，即469年所創設的平齊郡的僧祇戶和476年所創設的涼州的僧祇戶，他們都是一些拓殖居民，被發配到了那些準備開發的不毛之地。他們爲佛寺提供了農業勞動力。我們從慕容白曜的傳記中獲悉，創設平齊郡是爲了接受兩座歸附城市的一部分居民。多餘的居民被淪爲奴婢，然後再分配給官吏們。總之，僧祇戶要被強迫從事農業勞動，要求他們每歲所輸的六十斛穀是一種特別高的稅務，肯定將近其總收成的半數。在皇帝於473年進行的一次御駕親征中，於各州和各鎭徵募了占居民十分之一的兵員，並且強迫農戶每年交納軍需五十碩（或五十斛）。這是一種特殊措施。類似僧祇戶的一種機構（幾乎是同時代的）間接地告訴了我們這裡涉及到的軍屯的類型，從原則上來說，它沒有任何佛教特點：

「又別立農官，取州郡戶十分之一，以爲屯民。相水陸之宜，斷頃畝之數，以贓贖雜物市牛科給，令其肆力。一夫之田，歲責六十斛，甄其正課並征戍雜役。」

我們由此便可洞見僧祇戶的組織到底是一種什麼形式。這裡實際上是指一種有組織的耕作。僧祇戶也可能是分成了一些集體負責的耕作小組，正如唐代的敦煌寺戶一樣。當決定建立僧祇戶時，肯定要提前規定寺廟必須爲之提供開發土地所必需的農具和耕牛，因爲僧祇戶所開發的實際上都是一些很難灌溉的土地，他們播種的糧食本身就很能說明問題。僧祇戶播

種的都是粟，這種植物所要求的勞動日要多於種小麥（每年二八三天，而不是種小麥所需要的一七七天），但粟却只滿足於一些乾燥的土地和比較更爲耐乾旱。

如果僧祇戶這種組織本身和這種制度的原則確實是起源於中國的話，我們在其主要宗旨方面也可以這樣認爲：僧祇粟要入藏於「常平倉」，以用來救賑當時幾乎是長期的饑荒。但在這種條件下，爲什麼要把在正常情況下應由世俗官吏充任的職務交由寺院呢？事實上，這種權力的轉移具有多種因素。建立屯田和墾殖需要巨額資金，而當時的教團由於正處於宗教信仰的高潮中而發財致富，所以就擁有購買耕畜、農具和各種設備所必需的資金。但這種考慮並不能解釋所有問題。如果這一制度在原則上是漢人式的，那末教團至少有權爲自己和出於建福業的目的而使用所保存的穀物，或是爲了維持僧侶們的生活，或是用於宗教法事之需要。僅僅由寺院負責賑濟饑民這一事實就使寺院不僅有了物資救濟的特點，而且也具有了慈善性布施的特點。我們承認慈善活動是佛教教團的特點和特權。另外，如果世俗政權無力賑救饑民，那我們估計當時就可能已經佛教化的居民更容易由僧侶們所管轄。他們認爲在爲三寶服務時就可以積累功德（中略）。無論如何，即使和尚們在行使職權時比世俗官吏也絲毫不寬恕多少的時候，這種制度的宗教功德也要歸於當權的王朝。宮廷是篤信宗教的，曇曜就得到了皇帝的信任。

任「道人統」職務（這一職官又由曇曜改爲沙門統）的高僧們似乎曾是皇帝在所有宗教事務中都言聽計從的謀士。由於他們的作用，北魏的歷代皇帝肯定都非常熟悉佛教律藏的主要條例。然而，僧祇戶和佛圖戶的制度似乎並不完全是由曇曜首創的。事實可能正好相反，印度的律藏經文可能對這種制度施加了影響。

《十誦律》中確實記載有這樣一段文字：「佛聽僧坊使人。佛圖使人，是人屬佛圖，屬衆僧，是名人物。非人物者，佛聽象、馬、駱駝、牛、羊、驢、騾，屬佛圖，屬僧。是名非人物。」

我們從這一段短短的文字中又可以發現曇曜在佛圖戶和僧祇戶之間所作的區別。因此，這種制度似乎是對借鑒自印度律藏和中國政治傳統的內容之具獨特見解的概括。這樣就形成了一整套皇帝的創造和宮廷僧侶的獨創。另外，皇帝們似乎曾自由地支配僧祇粟以舉行官方法事。497年高祖皇帝的一道詔令指出：「可敕諸州令此夏安居清衆。大州三百人，中州二百人，小州一百人。任其數處講說，皆僧祇粟供備。若粟甚少、徒寡，不充此數者，可令昭玄量減還聞。」很可能是由和尚與世俗官吏所組成的混合機構共同製訂了管理僧祇戶的特殊內律，〈釋老志〉中刊載的一道奏章的全文也就是暗示這一內律的。如果說世俗政權對僧祇戶創設的干預很明顯的話，那末律藏的影響也並不遜色：這一制度的基礎本身就是僧衆共有財產的觀念，它既不會有害於作爲個人的僧侶們的財產，也不會有害於寺院利益。佛寺完全如同有德之士可以代表國家及其官吏一樣，出家人的戒律則禁止他們占有全教團的財產。這是對付可能出現的舞弊的一種保證，但却沒有產生效果。

高肇在其於永平年間（508～511）的奏章中指出：「又依內律，僧祇戶不得別屬一寺。而都維那（karmadana）僧暹、僧頻等，進違成旨，退乖內法，肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨盈於行道，棄子傷生，自縊溺死五十餘人。豈是仰贊聖明慈育之意，深失陛下歸依之心。遂令此等，行號巷哭，叫訴無所，至乃白羽貫耳，列訟宮闕。」

我們不知道高肇所暗示的那道敕旨的內容是什麼。我們可以認爲他接受了一種期待了很久的進展：把僧祇戶變作寺戶，並且增加了僧曹的獨立自主性。它證明了僧祇戶這種制度的失敗。高肇在其奏章中指出，僧祇戶屬於寺院的管轄範圍，所以不能訴諸世俗官吏。這種特殊的地位與511年的一道敕旨所指出的在經濟

方面徹底的附屬性是同時發展的：

「僧祇之粟，本期濟施，儉年出貸。豐則收入。山林僧尼，隨以給施；民有窘弊，亦即賑之。但主司冒利，規取贏息，及其征責，不計水旱……自今已後，不得專委維那、都尉，可令刺史共加監括。尚書檢諸有僧祇穀之處，州別列其元數，出入贏息，賑給多少，並貸償歲月，見在未收，上台錄記。若收利過本，及翻改初券，依律免之，勿復徵責。或有私債，轉施償僧，即以丐民，不聽收檢。後有出貸，先盡貧窮，徵債之科，一准舊格。」

國家在六世紀初葉和發生長期動亂的前夕，對這種濫用它自願賦給教團的權力作出了反應，但遠沒有標誌著正常管理的恢復，相反却說明了這一制度的衰落。寺院對於部分農民的全部權力在中國佛教史中是一種常見現象，但特別出現在古老的屯區。宗教寺院的經濟壓力主要是表現在它在歷史上曾比較自由地施加影響的地區。僧祇戶是佛教開拓區一種特殊類型的典範，我們在九至十世紀今甘肅省敦煌地區還可發現對這一現象的追憶。

〈釋老志〉在提到曇曜首次要求設置僧祇戶和佛圖戶的表章之後，又接著補充說：「於是僧祇戶、粟及寺戶，遍於州鎮矣。」三個世紀之後，在敦煌地區的佛教寺院中還有一些「寺戶」。這些奴婢出現在許多敦煌文書中，或者是仍沿用「寺戶」相稱，或者是以「常住百姓」一詞來稱呼之。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《資治通鑑》卷一三二〈劉宋泰始五年〉條；《佛祖統紀》卷三十八；塚本善隆《北魏の僧祇戶．佛圖戶》。

僧祇支（梵saṃkakṣikā，巴saṃkacchika，藏ṅul-gzan）

僧衣之一。即掩腋之襯衣。又作僧腳崎迦、僧竭支、僧却崎、僧腳差、僧迦支，或略作祇支、竭支。意譯掩腋衣、掩腋襯衣、覆腋衣、覆肩衣。此僧祇支即一長方形內衣，長四修伽陀搩手，寬二搩手（《摩訶僧祇律》卷三十八），著於袈裟之下，從左肩纏至右腋之下。如《南海寄歸內法傳》卷二〈著衣法式〉云（大正54・215b）：「其僧腳崎衣即是覆膊，更加一肘，始合本儀。其披著法，應出右肩交搭左膊。」《大唐西域記》卷二云（大正51・876b）：「僧却崎，覆左肩，掩兩腋，左開右合，長裁過腰。」

據《五分律》卷二十所載，有比丘露現胸臆以入聚落，諸女人見而笑弄，故佛制入聚落應著僧祇支，犯者爲突吉羅。比丘尼著用僧祇支之由來亦同於此。《南海寄歸內法傳》卷二謂房中恆披著之衣，唯此僧祇支與裙，出外禮尊任加餘服。

又，《南海寄歸內法傳》卷二〈尼衣喪制〉述及一種僧腳崎服，謂南海諸國尼衆別著一衣，長二肘，寬二肘，兩頭縫合，留一尺許，角頭刺著一寸，擧上穿膊貫頭，拔出右肩，更無腰帶，掩腋蓋乳，下齊過膝，其制雖異於西方，但皆稱僧腳崎服。

此外，道宣《四分律行事鈔》（卷下之一）認爲，祇支之外另有覆肩衣，並以三衣、祇支與覆肩合爲五衣。關於此僧祇支與覆肩衣之異同，各家說法頗爲紛歧。

〔參考資料〕《四分律》卷二十七、卷四十、卷四十一；《摩訶僧祇律》卷九；《十誦律》卷四十六；《根本薩婆多部律攝》卷六；《有部百一羯磨》卷二；《行事鈔資持記》卷下之一；《四分律疏飾宗義記》卷五（末）；《四分律名義標釋》卷二十。

僧伽婆羅（梵Saṃghavarman；460～524）

扶南國（湄公河下游）人。梵名意譯僧養、衆鎧。十五歲出家，偏學阿毗曇，受具後廣習律藏。後聞齊國提倡佛法，乃乘舶至揚都，住正觀寺，師事求那跋陀羅，精研方等，通解數國書語。梁・天監二年（503），曼陀羅仙自扶南國來朝時，奉勅與之從事譯經。其後於揚都壽光殿、華林園、正觀寺、占雲寺、扶南館等五處譯經。計譯出《阿育王經》、《孔雀王陀羅尼經》、《文殊師利問經》、《度一切

諸佛境界智嚴經》、《菩薩藏經》、《解脫道論》、《阿育王傳》等十一部三十八卷。此中，有人以爲《阿育王傳》與《阿育王經》爲同本，故應爲十部三十二卷。

〔參考資料〕《高僧傳》卷三；《歷代三寶紀》卷三、卷十一；《開元釋教錄》卷六；《大唐內典錄》卷四；《續高僧傳》卷一。

僧伽提婆（梵saṃghadeva）

又作僧伽提和、僧迦禘婆。意譯衆天。爲東晉之譯經名僧。本姓瞿曇氏，北印度罽賓人。他出家以後，遠訪明師，學通三藏，尤精於《阿毗曇心論》。又經常頌習《三法度論》，奉爲入道的要典。他於苻秦・建元年間（365～384）來長安，他的氣度開朗，舉止溫和，又洞察物情，誨人不倦，信衆都樂於親近。建元十五年（379），高僧釋道安也來長安，備受苻堅敬重；道安當時年垂七十，仍極力奬勵譯書。還有苻堅的祕書郎趙正（後出家名道整），崇信佛法，極力護持譯事。時車師前部（吐魯番）王彌第的國師鳩摩羅佛提、罽賓沙門僧伽跋澄和曇摩蜱、兜佉勒沙門曇摩難提等先後來到長安，其地漸形成新起的譯經重鎭。建元十九年，僧伽提婆應道安的同學法和之請，譯出《阿毗曇八犍度論》三十卷，並與曇摩難提一同協助僧伽跋澄譯出《婆須蜜菩薩所集論》十卷。這是他們學有相通之處，故彼此互相幫助。建元末，發生慕容沖之亂，經數年才略定。提婆與法和召集門徒同往洛陽，研講經論。提婆在那裏住了四、五年，已漸解華語，才知道前譯多違失本旨。法和也追恨以前的疏忽，乃重新校勘了《八犍度論》的譯本。不久，法和聞知長安在姚秦統治之下法事重興，決再入關，而提婆則渡江南遊，遂彼此分道。時道安的高足慧遠住在廬山，以南地佛典未備，特注意搜羅。聽說提婆南來，就迎請到山中。東晉・太元十六年（391），提婆於廬山般若台譯出《阿毗曇心論》四卷、《三法度論》兩卷，慧遠都作了序文。隆安元年（397），提婆到了晉都建康（今南京市），受到王公和名士們的尊敬。尚書令王珣曾建立精舍，廣招學衆，準備譯經。至是延請提婆於其精舍講《阿毗曇》（當是《心論》），一時名僧都來聽受。提婆既精熟論旨，解義又極明晰，聽衆悅悟。其年冬，王珣以苻秦・建元末曇摩難提在長安所譯《中阿含》、《增一阿含》文義不盡，未得校定，乃集在都義學沙門惠持等四十人，組織譯場，請提婆重譯《中阿含經》六十卷，隨後又校改了《增一阿含經》五十一卷（《開元錄》以爲提婆重譯，實誤）。提婆來華多年，備悉方俗，加以他爲人從容機警，善於談笑，所以在江南名盛一時。晚年情況不詳。

提婆的翻譯，可分爲前後兩期，前期在長安、洛陽所譯所校的爲《阿毗曇八犍度論》（唐譯作《阿毗達磨發智論》）。後期先在廬山譯出《阿毗曇心》及《三法度》兩論。後在建康又譯校了《中》、《增一》兩種阿含。另據《歷代三寶紀》所載，他還譯有《教授比丘尼法》一卷，已經失傳。總計他所譯校的經論，共六部、一四八卷。參加他的譯事的，最初有竺佛念，次有法和、僧伽羅叉和道慈等。佛念，涼州人，少好遊方，通華梵音義，苻、姚兩代西僧來華弘化，大都由他傳譯。提婆初翻《八犍度論》，即由他傳譯，慧力和僧茂筆受。法和是道安的同學，同時又是繼道安盡力幫助譯經的人，提婆所譯《八犍度論》的整理改定，都得他的幫助。提婆後在建康譯校《中》、《增》兩阿含時，由罽賓沙門僧伽羅叉宣讀梵本，道慈筆受。

提婆生於說一切有部的根據地罽賓，他所傳習的，主要是有部之學，但非有部的正統。提婆出家後曾遠道去各地參學，以故他所習的並不囿於罽賓的傳統。他專精的是《阿毗曇心論》，而經常誦習的是《三法度論》。《心論》的作者法勝，相傳是縛蠋國人，其地或即縛喝國，遠在罽賓之西北；本論對於《發智》舊說頗有重加組織之處，其中的一些立義還與譬喩師之說相通，這些在正統的婆沙師看來，是

屬於外國師之說的。又《三法度論》的作者是世賢，其說即爲後來犢子部賢胄派所宗。從這些都可說明提婆所傳之學不限於正統的有部。但在當時諸譯師中，提婆仍不失爲弘傳有部毗曇的一大家。他不但傳譯毗曇，而且善於講解。他先在長安、洛陽，雖曾譯講過毗曇，以時值變亂，又因譯文未善，故收效不多。後南至廬山，應慧遠之請，譯出他所專精的兩部論書，復經慧遠推重提倡，在廬山的諸名僧都相從研習，於是他所傳之學遂風靡一時，公認爲頭一個來中土弘傳毗曇的學者。他所譯的《三法度論》，還介紹了犢子部「勝義我雖執受五蘊而有解脫可能」之說，對於慧遠一系的主張和實踐，起了很大的啓發作用。其後他又在建康講《阿毗曇心論》，遂開南地毗曇學的端緒。至於《中》、《增》兩阿含，爲有部四阿含最初傳來的完本，都由提婆加以正確的譯訂，這也是中國譯經史上值得記載的。（游俠）

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷九、卷十、卷十三；《高僧傳》卷一；《歷代三寶紀》卷七。

僧伽跋摩（梵Saṃghavarman）

南朝譯經僧。梵名意譯僧鎧、衆鎧。少而出家，清峻有戒德，通律藏，更善《雜阿毗曇心論》。劉宋元嘉十年（433），經流沙至建業（南京），住平陸寺，僧衆歸集者多，道化益加流布。又，僧尼就之受具戒者數百人，彭城王義康崇爲戒範。道場寺慧觀等以其通達《雜心論》，乃請於長干寺改譯該書。其後，又譯出《薩婆多部毗尼摩得勒伽》十卷、《勸發諸王要偈》一卷、《分別業報略經》一卷、《請聖僧浴文》一卷等。傳譯事訖，於元嘉十九年乘西域賈人之船西歸，後不知所終。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十、卷十一、卷十四；《高僧傳》卷三。

僧伽跋澄（梵Saṃghabhūti）

北印度罽賓國人，意譯衆現。爲東晉時，北方苻秦之譯經師。師在修學期間，嘗歷訪名師，博通佛藏，尤通論典。能暗誦《阿毗曇毗婆沙》，且熟通其教義。於苻堅末葉入長安，當時苻堅之祕書郎趙正崇信佛法，聞跋澄精於《阿毗曇毗婆沙》，乃請譯之。由是跋澄口誦經本，沙門曇摩難提筆受爲梵文，佛圖羅剎譯傳，秦沙門敏智筆受爲漢語，建元十九年（383）完成。翌年，又應趙正之請，與難提、提婆共譯《尊婆須蜜菩薩所集論》。其後，事蹟不詳。享年、示寂處皆未見記載。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十、卷十三；《梁高僧傳》卷一；《歷代三寶紀》卷八；《開元釋教錄》卷三；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第八章。

僧伽蜜多（巴Saṃghamittā）

最早出現於錫蘭的比丘尼，爲印度阿育王之女。生於鄔闍衍那（Ujjeni）。年十八，與兄摩哂陀（Mahinda）一齊出家。後應錫蘭王天愛帝須（Devānaṃpiyatissa）之請，攜大菩提樹樹枝入錫蘭，並爲王妃阿耨羅（Anulā）及五百侍女授戒。其後，僧伽蜜多與其兄均在錫蘭弘傳佛法。錫蘭王曾爲建象柱（Hatthāḷhaka）精舍，供其止住。其所攜之菩提樹枝則植於王城南門外的眉伽園（Meghavana）。七十九歲時，示寂於象柱精舍。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一～卷三；《大史》。

僧伽羅剎（梵Saṃgharakṣa）

又作僧伽羅叉，意譯衆護。須賴國（即《大唐西域記》中的蘇剌侘國，Surāṣṭra）人。出家學道，尤善禪觀之法，爲說一切有部初期的大瑜伽師。嘗遊化諸邦，至犍馱羅國，成爲甄陀罽貳王（迦膩色迦王）之師。述作頗多，有《修行道地經》、《大道地經》、《僧伽羅剎所集經》等。

關於其出生年代，〈僧伽羅剎所集經序〉說是佛滅七百年。若其所撰《大道地經》，即係後漢·安世高所譯出（160年左右）之《大

道地經》，則其出生年代當在西元二世紀以前。僧祐《薩婆多部記》以之為禪家第二十九祖，《佛大跋陀羅師宗相承略傳》認為是第二十六祖。

◉附：印順〈大瑜伽師僧伽羅叉〉（摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第八章第三節）

瑜伽與瑜伽師，傳來中國，一向泛稱之為禪與禪師。初期傳入中國的禪學，屬於說一切有部中，譬喻系的禪——瑜伽。其中最傑出的，是大瑜伽師僧伽羅叉的禪觀。僧伽羅叉，或作僧伽羅利，譯義為衆護。這位大瑜伽師的著作，主要為《修行道地經》，西晉・竺法護（284）全譯為八卷。早在漢末（160年頃），安世高略譯為一卷，名（大）《道地經》。又有《道地經中要語章》，又名《小道地經》，或以為是漢・支曜譯的。西元403年頃，鳩摩羅什集出《坐禪三昧經》三卷，磧砂藏本誤作僧伽羅叉造，但也確乎含有僧伽羅叉禪經的成分。如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉說（大正55・65a）：

「蒙鈔撰衆禪要，得此三卷。（中略）其中五門，是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，馬鳴，羅陀禪要之中，鈔集之所出也。（中略）初觀婬恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。」

僧伽羅叉的禪集，從西元二世紀起，到五世紀初，不斷的傳譯來中國，可見僧伽羅叉的禪風，在西方是非常盛行的了。安世高從安息來；鳩摩羅什曾到罽賓去修學；傳譯《僧伽羅利所集（佛行）經》的僧伽跋澄，也是罽賓比丘。僧伽羅叉的禪集與著作，在罽賓、安息一帶，流行得非常悠久。雖然阿毗達磨論師——毗婆沙師沒有說到他，但僧伽羅叉，確是說一切有部中，初期的大瑜伽師。

道安從罽賓學者得來的消息（西元四世紀末），僧伽羅叉是一位不可思議的菩薩，如〈僧伽羅利（所集）經序〉說（大正55・71b）：

「僧伽羅利者，須賴國人也。佛去世後七百年，生此國，出家學道，遊教諸邦。至犍陀越土，甄陀罽貳王師焉。高明絕世，多所述作。（中略）傳其將終：我若立根得力大士誠不虛者，立斯樹下，手援其葉而棄此身。使那羅延力大象之勢，無能移余如毛髮也。正使就耶維者，當不燋此葉。（中略）尋升兜術，與彌勒大士，高談彼宮。將補佛處，賢劫第八。」

道安所作〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉（大正28・721a）也說：「如彈指頃，（婆須蜜）神升兜術；彌妬路，彌妒路刀（尸）利，及僧伽羅利，適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也。（中略）僧伽羅利者，柔仁佛也。」

僧伽羅叉是須賴國人。須賴，就是《大唐西域記》的蘇剌佗國（Surāṣṭra）。西臨大海，一向是出海貿易的海港。他遊化到犍陀越，就是犍陀羅。從他的禪學與著作，為北方佛教所奉行來說，遊化犍陀越，這應該是可信的。他是禪者，富於宗教情緒的教化者，與馬鳴、鳩摩羅陀們的作風相近；當然，僧伽羅叉是更重於禪的。傳說的：「立斯樹下，手援其葉而棄此身」，活像中國禪者「坐亡立脫」的模樣。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷九、卷十、卷十二；《達磨多羅禪經》；《淨土教の起原及發達》。

僧官制度

由世俗政權任命僧侶為各級僧官，以管理僧尼事務、統御佛教的制度。僧官，即受命管理全國佛教事務的僧人，又稱僧綱。主要任務為：掌管僧籍，以僧律統轄僧尼，並充當朝廷與教團間的協調者，在官方有關機構統領之下，處理有關佛教事務。

印度僧團中原設有上座、維那、寺主、直日、直月、直歲等僧職，然係僧團之自治制度，並非官方所設。僧官之設置，始於中國東晉十六國時期，此後各朝沿襲，代有變革。朝鮮、日本兩地從中國傳入佛教後，亦加以倣置。

根據《大宋僧史略》、《佛祖統紀》等史

料記載，自漢代至西晉之間，爲中國佛教之初傳期，寺院、僧尼不多，譯事與法事尚屬初創，當時來華傳教的沙門都由朝廷安置在負責接待各國來賓的鴻臚寺，因此當時有關僧尼事務就由鴻臚寺直接掌管。

兩晉十六國時期佛教已發展成一股强大的社會勢力，寺院和僧尼數量猛增，僧尼從事經濟經營、參預社會事務的現象相當普遍，僧尼僞濫穢雜、違戒犯律的情況日益嚴重。針對這種狀況，教團本身和封建官府都在積極尋求有效治理僧尼的辦法，經過一段時間的探索嘗試，約略於西元四、五世紀之交，中國南北兩方分裂政權中的東晉、拓跋魏和姚秦先後正式設置了僧官。其中，東晉的僧官創設於安帝隆安五年（401）以前，中央僧官機構泛稱爲僧司，亦可稱爲僧局、僧省，主管僧官可能稱爲僧主、僧端，副職爲都維那，還有若干屬吏。其時地方僧官也已產生。拓跋魏的僧官始設於太祖皇始年間（396～397），最高僧官稱爲道人統，但其下沒有副職，也沒有獨立的僧務機構，僧官作爲世俗政權附庸的色彩特別鮮明。姚秦的僧官制度大約在弘始三年（401）正式設立，略遲於東晉和拓跋魏，但內容比東晉、拓跋魏的僧官制度完備。中央僧官共有三員，主官稱國內僧主，或稱僧正；副職稱悅衆、僧都、僧錄。下設吏員若干。彼此職責分明，辦事效能較高。

南朝的僧官制度直接承繼東晉，但又適應南朝政治的特點和佛教發展狀況，而有所發展和變化。僧官分中央、地方和基層三級。中央僧官是統領全國佛教事務的最高一級僧官，官衙仍稱僧司、僧局或僧省，大概由皇帝直接統轄，並不隸屬於任何一種俗官機構；主官亦稱僧主或僧正，常冠以「天下」、「國」的字樣以示尊崇，並區別於地區性僧官。副職稱都維那、大僧都、悅衆等。地方性僧官層次較多，有的按照世俗行政區劃分設州、郡僧官，有的根據佛教傳播特點設立跨州、郡的區域性僧官，縣級僧官唯見陳代曲阿縣僧正一例。州、郡、縣僧官的主官皆稱僧正或僧主，副職稱維那或僧都，或設或缺，隨宜而定。基層僧官即寺院的僧職，包括寺主、上座、維那三種，合稱爲三綱。

在東晉以前，寺主等僧職只是僧衆推舉出來協調寺院宗教生活的辦事人員，並無凌駕於寺衆之上的政治權力，也無自己特殊的政治、經濟利益，此時寺主尚不具備僧官的基本特徵。

東晉以降，寺院由純粹宗教共同體演變爲含有政治、經濟性質的社會組織，寺主等僧職逐漸由代表僧衆意願的公職人員演變爲代表官府統制寺院的官員。至南朝時，寺主、上座、維那等僧職便正式成了基層僧官。其產生辦法也由寺衆推舉，過渡爲官府委派，甚或由皇帝敕任。中央、地方和基層僧官都享有俸秩，有一定的詮選、任免辦法。

南朝的僧官制度已經有了上述內容，但還不很定型，不很成熟。南朝具有獨立的尼僧僧官，梁武帝時又一度出現了由世俗人士任僧正的情況，稱爲白衣僧正，與僧人擔任的僧正並存。這兩點是南朝僧官制度中的新鮮內容，具有時代和地域特色。

北朝佛教發展迅速，僧尼達到數百萬，寺院多至數萬座，其教團的規模遠遠超過了南朝。與此相適應，北朝各政權爲了加强對佛教的統御，建立了龐大而强有力的中央僧官機構，初稱監福曹，後改名昭玄寺，設置大昭玄統一員，昭玄統、都維那若干員，亦置功曹、主簿員，以管諸州、郡、縣沙門曹。北朝寺職也已納入到僧官系統中，所以僧官也分中央、地方和基層三級。

北朝僧官在教團內部具有巨大的統制權力，然而對於封建王權則主動依附、順從，遂使僧官制度成爲封建政權統治教團的工具。北周一朝曾對僧官制度進行改革，改僧統爲三藏，同時縮小僧官的職權，三藏只管僧尼的教化，此外的僧籍管理、度僧造寺、寺院經濟等佛教管理權轉由司寂上士、中士、典命等俗官執

掌。

隋唐時期國家重新歸於統一，政教關係進入了教權服從於王權，並積極配合王權進行教化的新階段。僧官制度適應政教關係的新特點，出現了一些新的內容，展示了新的面貌。要而言之，中央僧官在隋文帝時達到全盛，此時中央僧官權力巨大，機構完備，僧官素質較高，純負教學責任的學官也應運而生，對於佛教的傳播和佛學的發展作出了重大貢獻。但自隋煬帝後，僧官權力大大削弱，中央僧務交由俗官辦理，國家還向各寺院派出監丞，自中央到基層的僧務都處在世俗政權的監督下，僧官成了俗官的附庸。

唐以後沿此趨勢發展，曾一度將中央僧官取消，唐憲宗時雖然又在功德使下設立左、右街僧錄作為中央僧官，其實僧務管理權仍由祠部和功德使分掌，僧錄不過是功德使的屬員而已。地方僧官制度起初與中央僧官制度的演變方向和步調基本一致，但自安史之亂後，在中央權力衰落、地方權力增强的背景下，地方僧官制度重建起來，甚至出現了如五台山、天台山那樣佛化壯盛區域的僧官系統。地方僧官機構龐大、分工細密，但教團的事務在很大程度上得聽命於俗官，僧官進一步淪爲俗官的附庸。因而僧官機構逐步喪失了爲教團謀獨立發展的作用，徹底淪爲官府操縱、統御佛教的工具。

宋代以降，僧官制度在前代基礎上有因有革。宋代僧官制度中最有特色的是各地寺院多採用禪寺僧職規制，廢三綱而置住持，形成了住持獨尊的局面，住持屬下有很多執事僧，其中最主要的是叢林兩序。西序稱六頭首，依次是上座（或稱首座）、書記、知藏、知客、知沐（又稱浴主）、知殿；東序稱六知事，依次是都寺、監寺、維那、悅衆、典座、直歲。

遼、金僧官制度多因唐制，間有損益，主要特點是僧人廣任俗官，成爲當時吏治上的一大弊端。

及至元代，在蒙古貴族的扶持下，僧官的權力又一次發展到足以與俗官抗衡的地步。僧官可以軍民通攝，即不僅管理僧務，而且主政管軍。僧官的選任則是僧俗並用，僧務機構與俗官官署交叉。其中政教通管的僧司，在中央一級有釋教總統所、總制院、宣政院、功德使司等。地方僧署基本與路、府、州、縣行政體制相適應，設有各級僧錄司、僧正司、都綱司。個別時期又設有廣教總管府，頭陀禪錄司、崇教所、白雲宗總攝所，另外又有專管寺產的太禧宗禋院、總管府、提舉司、提領所等各級官員，一律由國家委任，有品有秩。

明代僧官制度更爲嚴密、更系統化，從中央到各府、州、縣，建立了與行政體制相適應的四級僧官體系，並把僧司機構推行到青海、新疆、雲南、西藏等邊疆地區，從漢傳佛教推行到藏傳佛教中。各級僧官有明確的品階、俸祿規定，僧官的銓選任免成制，考課有常，遷轉有序，衣飾傘蓋有別，在在體現了專制主義中央集權極端强化的時代特點。其中央、府、州、縣的僧司分別稱爲僧錄司、僧綱司、僧正司、僧會司；中央僧官有善世、闡教、講經、覺義；府、州、縣僧官分別爲都綱、僧正、僧會。

清代僧官制度大體沿襲明制，略有損益，較有特色的是在僧官中實行了正副印制度和候補制度。另外，明清兩代在西北、西南等藏傳佛教地區實行「番僧僧綱司」制度，自成一個獨立體系，成爲明清統治者對該地區實行羈縻政策的工具。總之，僧官制度作爲中國歷史上一種特殊的職官制度，存在了一千五百多年，至中華民國成立，才被廢除。（謝重光）

朝鮮於新羅（西元前57～938）中葉以後即有僧官之制；至高麗朝有僧統、僧錄之制；李朝世宗時，將舊有之七宗，合併爲禪教二宗，並廢僧錄司；宣祖二十六年（1592），曾置僧統，募集僧兵。此制至後世仍然沿用。

日本之僧官始置於推古天皇三十二年（624），以觀勒爲僧正，鞍部德積爲僧都，何曇連爲法頭。天武天皇十二年（684）改爲僧

正、僧都、律師等職，合稱三綱，在平安時代佛教居領導地位。鎌倉時代置寺社奉行以管理僧尼寺院，僧綱唯有其名而無實職。明治維新時僧官之制始廢，各宗派自設宗制，各立僧正、僧都等職以統領教團。

◉附一：〈僧錄司〉（摘譯自《亞細亞歷史事典》）

僧錄司，統制佛教的官署。遠自後（姚）秦時代即有僧錄官之設置，唐代時隸屬於祠部，統領天下僧尼。宋代則置左右街僧錄司，在鴻臚寺掌轄下，主持僧尼帳籍及僧官補授等事宜。明初，改其名爲善世院，洪武十五年（1382）又改爲僧錄司，統率天下僧綱司、僧正司、僧會司，以負責僧籍名簿之製作、住持缺額之補充、度牒之發給、僧尼之戒行統制等爲主要任務。但至明代中期，由於僧官買賣之惡風盛行，導致其運作機能低下而喪失本來意義。

此外，朝鮮也仿效中國之制，於高麗朝時設置僧錄；日本則在室町時代置統率禪寺的僧錄司。

◉附二：〈僧錄〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

僧錄，指掌理僧尼名籍、僧官補任等事宜之僧職。姚秦時初創。《高僧傳》卷六〈僧䂮傳〉載，僧䂮爲國內僧主，僧遷爲悅衆，法欽、慧斌共掌僧錄。此爲僧錄職稱之嚆矢。僧錄原在僧正之下，掌管僧衆之人事等，至唐代則置其在僧正之上，統領全國寺院、僧籍，以及僧官補授等事宜。《大宋僧史略》卷中〈左右街僧錄〉條（大正54・244a）：「錄公乃是僧曹總錄，猶言錄事也。（中略）有唐變態，正乃錯諸錄則用矣。」又，日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》卷一〈開成四年正月十八日〉條載：「凡此唐國有僧錄、僧正、監寺三種色。僧錄統領天下諸寺，整理佛法；僧正唯在一都督管內；監寺限在一寺。」

唐憲宗元和（806～820）初年，於兩街功德使下設僧錄，雲邃爲右街僧錄，端甫補左街僧錄；其後，文宗、宣宗、懿宗、僖宗各帝，皆曾勅任僧錄之職。昭宗乾寧年間（888～904），以覺暉補兩街副僧錄，此爲設置副僧錄之始。爾後，後晉高祖、後周太祖、北宋太宗、北宋眞宗、南宋孝宗等亦皆設置左、右街僧錄、副僧錄之職。元代時州郡有僧錄、判正、副都綱等職。明代於京師置僧錄司、道錄司，掌管天下之僧道。清代沿用明制。

朝鮮高麗朝之時也用僧錄之制，依《高麗史》卷八載，文宗二十一年（1067），右街僧錄道元奉命擇選千位戒行清淨者，常住於興王寺。迨至李朝世宗六年（1424）始廢此職。

日本在室町時代以後，受中國宋代之影響，於禪林間設有僧錄。康曆元年（1379）十月（一說二年正月）足利義滿奉勅任春屋妙葩爲僧錄；此爲日本僧錄之始置。永德三年（1383），改二年所建之安聖院爲鹿苑院，充作僧錄司，掌管五山十刹入院出世之事，以及有關幕府之政治外交等文書之撰作。足利義教時，於鹿苑院之南，建蔭涼軒爲僧錄司。僧錄之選任，主要選自相國、天龍兩寺之尊宿，如絕海中津、無求周伸、空海明應等；另如由東福寺選出的芳鄉光隣，則爲特例。

德川幕府時代，曾於元和元年（1615）及五年二度下令，遷僧錄司於南禪寺金地院，並以崇傳任僧錄之職。當時崇傳因受幕府之禮遇信任，不僅掌管五山十刹及其他寺社之寺政，亦兼參與國政外交事宜。寬永十二年（1635），由於寺社諸務愈加繁劇，故另行設置寺社奉行之職。其後，僧錄司之職權遂在寺社奉行之下，唯掌五山十刹之事。

此外，如淨土宗之增上寺，稱爲錄所或總錄所，掌理宗門法度之實施、本山檀林等住持之推薦、檀林所化之進退黜陟等，並非幕府所定之公職。

◉附三：〈僧正〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

僧正，僧綱之一。即僧團中之最高職官，掌統領教團兼糾繩僧衆行爲之職。《大宋僧史

略》卷中〈立僧正〉條載(大正54・242c):「所言僧正者何?正,政也;自正正人,克敷政令故云也。蓋以比丘無法,如馬無轡勒,牛無貫繩,漸染俗風,將乖雅則,故設有德望者,以法而繩之,令歸於正,故曰僧正也。」

中國僧正之設置,始於姚秦・弘始之初(399~415),姚興以僧䂮(道䂮)爲僧主,統管秦地僧尼。其後,劉宋孝武帝大明年中(457~464),勅令道溫爲都邑僧主(《僧史略》、《佛祖統紀》卷五十一作都邑僧正);明帝泰始元年(465),以僧瑾爲天下僧正;二年(466)以比丘尼寶賢爲都邑尼僧正;順帝昇明元年(477)任命法持爲天下僧正;南齊高帝(479~482)時,以法穎爲僧正;武帝永明年中(483~493),以定林上寺法獻及長干寺玄暢爲僧主,分治江南江北。

由此可知,此職原稱僧主,後來則僧主、僧正並用。梁武帝普通六年(525)始置大僧正,勅令光宅寺法雲任之;陳文帝天嘉元年(560)以大彭城寺寶瓊爲都邑大僧正;宣帝太建十一年(579),以智琳爲曲阿僧正;陳後主至德四年(586)以慧暅爲大僧正。

關於僧主之稱號,《大宋僧史略》卷中又載(大正54・243a):「所云僧主者,猶僧官也。蓋偏地小正小統之名也。」例如《續高僧傳》卷五法申之附傳載,道達於齊・永明年中任南兗州僧正;《高僧傳》卷十二慧彌之附傳載,定林寺法仙還吳任僧正;《續高僧傳》卷五〈僧若傳〉載,僧若於梁・天監八年(509)任吳郡僧正;此即表示偏地亦使用僧正之名稱。總之,至梁陳時代,專用僧正之號,以對抗北魏之僧統制,唐以後,僧正多爲地方僧官,中央另設僧職機構。

日本於推古天皇三十二年(624)始設僧綱,並以觀勒爲僧正,此爲日本僧正之濫觴。其後,天平十七年(745)行基初任大僧正;貞觀七年(865)超昇寺壹演新任權僧正。蓋平安初年以前,僧正之職皆由南都諸大寺僧中選任,後來眞言、天台、禪、淨各宗興起,各宗之僧人也被敍任爲僧正。

僧正之相當官階,或准從四位,或准參議,隨朝代而有不同。關於僧正之隨從,《延喜式》定從僧五人,沙彌四人,童子八人;建曆二年(1212)三月定從僧四人,中童子二人,大童子六人。僧正之員數,則由初制時的一位,逐次增至十數員。

德川時代,於天台、眞言、淨土、眞宗、日蓮等各宗派設僧官,並規定其服裝,且依寺格而永遠敍任僧正或大僧正。至明治五年(1872)廢止僧官之制後,各宗派仍各定其制,由管長敍任。如今法相宗、眞言宗及新義眞言宗各派、律宗、淨土宗西山派、眞宗高田及興正派、時宗等皆設六階,即:大、中、少僧正,各分正、權;天台宗各派、眞宗大谷派、日蓮宗各派(本妙法華宗、日蓮正宗除外),則於大僧正、僧正,各分正、權而成四階;淨土宗設大、正、權僧正三階;華嚴宗、融通念佛宗、本妙法華宗及日蓮正宗立大僧正、僧正、權僧正三階;醍醐派修驗道設僧正、權僧正二階。

◉附四:〈僧都〉(編譯組)

僧都,即統率僧尼而階位次於僧正或僧統之僧官。北魏孝明帝時(515~528),慧光首於京洛任國僧都,後入鄴轉任國統。其後有:陳後主至德元年(583)慧暅任京邑大僧都,四年轉任大僧正;至德二年智琳補徐州僧都。隋代倣魏齊之制,以統爲正,都爲副。《大宋僧史略》卷中〈僧統〉條(大正54・243b):「又號聖沙彌者,初在洛任國僧都(都即沙門都也),後召入鄴,綏緝有功,轉爲國統(一國之僧統也)。」又,同書〈沙門都統〉條(大正54・243b):「然都者,雖總轄之名(九官曹多以都字爲其總攝也),而降統一等也。(中略)高齊之世,何統與都多耶?答曰:時置十員,一統一都爲正爲副,故多也。」

日本倣中國之制,於推古天皇三十二年(624)勅令鞍部德積任僧都。此爲日本僧都之

濫觴。後分大、少、權大、權少之別，大僧都始於文武二年（698），道昭首任；權大僧都始於仁壽三年（853），眞濟初任；少僧都始於天武天皇二年（674）義成擔任；權少僧都始於承和十四年（847），道雄膺任。僧都之人數，弘仁十年（819）定爲大、少僧都各一人，爾後代有增加。大僧都之任命人選，則僅限於東大寺、興福寺、延曆寺、園城寺之僧人。

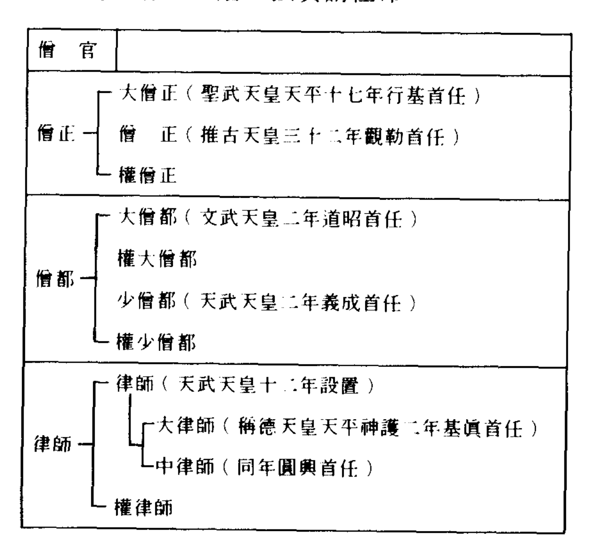
◉附五：村上專精著・楊曾文譯〈日本的佛教制度〉（摘錄自《日本佛教史綱》第一期第十四章、第二期第二十六章）

㈠

關於佛教的官職，可分從事於世俗事務的和從事於佛法事務的兩種。從事世俗事務的官職專由俗人擔任。推古朝時設有法興寺司，由蘇我馬子之子善德臣擔任。這是設置有關佛法官職的開始。寺司僅從事一寺的事務。而關於佛教全體的事務，檢校僧尼寺院之數和管理田園事務的，稱爲「法頭」。在日本歷史上，只是在推古、孝德二朝各見過一次「法頭」之名。

受任佛教法務官職的是僧侶。有僧正、僧都、律師三個官階，總稱爲僧綱。僧正有大僧正、僧正、權僧正的區別；僧都有大僧都、權大僧都、少僧都、權少僧都的區別；律師也有律師、權律師的區別。在此三階九級的僧官之中，權官在奈良朝以前未見，全都是以後設置的。因此當時僧官只有三階五級，即所謂大僧正、僧正、大僧都、少僧都、律師。律師雖有大律師、中律師的名稱，但這只是在稱德天皇朝道鏡執政時爲了起用他的同黨基眞、圓興而設置的，此後到了桓武天皇的延曆十三年（794），就全都廢掉了。這樣，存在大、中律師之名的時間僅有二十七年，其前後都未見此稱。

日本首次設置僧官是在推古天皇的三十二年（624）。無疑，是由於佛教傳入以後，寺院漸漸增多，僧尼也增加了，隨著數量的增大勢必要進行統一管理。據傳說，在推古朝，有一個僧人以斧毆打祖父。天皇聽說大怒，告臣下說：「今僧尼居於持戒之地，反作惡逆。凡住諸寺之僧，悉召而訊問之。凡有犯戒者，皆予重罰不貸。」當時百濟僧觀勒上奏天皇，以爲佛法傳到皇國還不到百年，僧尼中不習戒律的人很多，因此才犯了惡逆之罪，希望天皇對其他僧侶皆赦罪不論。天皇採納了他的奏言，才開始任命僧正、僧都，檢校僧尼。並命觀勒爲僧正，鞍部德積當上了僧都。此後數十年間，其任命斷續無常，天武天皇朝在僧正、僧都之下設置律師，但其名字沒傳下來。在以上僧官之外，還另設立了僧位。首次設置僧位是在淳仁天皇天平寶字四年（760），依照僧綱所奏而設置的。僧位分傳燈大法師位、傳燈法師位、傳燈滿位三種，名叫師位，由天皇敕授，其下還設有十三階，按奏請任命。



僧官	
僧正	大僧正（聖武天皇天平十七年行基首任）
	僧　正（推古天皇三十二年觀勒首任）
	權僧正
僧都	大僧都（文武天皇二年道昭首任）
	權大僧都
	少僧都（天武天皇二年義成首任）
	權少僧都
律師	律師（天武天皇十二年設置）
	大律師（稱德天皇天平神護二年基眞首任）
	中律師（同年圓興首任）
	權律師

◉德積之後未見單稱僧都的。奈良朝以前無權官之名。

僧位
傳燈大法師位
傳燈法師位
傳燈滿位（以上三師位敕授）
十三階（名稱不詳，奏授）

大寶令發布以來，關於寺塔僧尼的事務都總歸治部省玄蕃寮管理，僧綱必須在治部省具狀，才可行事。僧綱最初在擔任者住的地方處理其所管的綱務，後因事務繁多延宕，以藥師寺定作綱所。而關於僧綱的任命，統一依據大寶令的規定。大寶令的第七章是僧尼令，由七十二條組成。從僧尼的品行到衣服、飲食、住所等，都有詳細的法規，其他關於僧綱的任免選定以及賞罰，也都有明法規定。其刑法包括「還俗」和「苦役」，苦役是從十天到一百天，勞役以上的處罰是還俗。此後為了體現朝廷對僧尼的優待，又加上關於對出家人都不施行通常刑罰的條文。

(二)

大寶令制定以後，關於佛教的制度雖說大體上是完備了，但不久以後又相繼產生了新的弊害，並且為了補充其不足，因事，或臨時增補了不少新的。其中奈良時代初期，由於諸地豪族兼併的影響，就必須禁止私度出家，嚴格授給公驗的制度，規定發給度緣、戒牒之後以資證明其得度受戒。然而到了天平勝寶年間(749～756)，又加以修改，凡毀壞了在受戒之日所發得度的度緣者，沒收其公驗；治部省停止授與受戒公驗，對出家者只授與十師戒牒。以後到了延曆年間初期，公度私度混亂，不可辨別。光仁、桓武兩天皇，都想對此加以整頓，延曆十七年規定，對於欲得度者，需選擇三十五歲以上，智德兼優，並且通曉漢音和眞正適合出家者，然後由僧綱部門就其所習的經論，設大義十條加以考試，凡通達五義以上者才可錄取；得度以後，在受戒之日進行複試，必須通達八義以上者方可受戒。到延曆二十年時，根據人的性質有利鈍之別，不一定要限於壯年才可得度，規定二十歲以上者可以得度，其試問只是讓辨別法相、三論的教義，在受戒之日再進行複審。延曆二十五年傳教大師奏請，各佛教宗派年分受度者也應加上天台法華宗，試課的書目是《法華》、《金光明》二經，錄取通曉此經的漢音、訓讀者，並設大義十條，需要通達五條以上。弘仁年間(810～823)以後，度緣上用太政官印，比丘尼則用所屬官廳司之印，貞觀年間(859～876)以後，年分度者限於二年以上嚴持沙彌戒者，而臨時度者需嚴持三年以上沙彌戒者，還規定要進行考試，凡是兼通《法華》、《最勝》、《威儀》三部經者方可錄取，每年四月在東大寺戒壇(東國在下野藥師寺，西國在筑紫觀世音寺)舉行授戒儀式。唯獨天台宗，設立止觀、遮那二業作為學生必修課業，學生按規定逐級考試，於叡山的戒壇授受大乘戒。但到了平安朝末年，這種制度也荒廢了。

僧綱仍如以前，有僧正、僧都、律師三僧官；眞言宗之僧在灌頂後經過傳燈法師位、大法師位，由有祈禱加持效驗者，可進升僧綱，其他各宗都要在擔任三會講師以後才可擔任僧綱，此已是常例。弘仁十年(819)對僧綱的人數加以限制，規定僧正和大少僧都各一人、律師四人以下，此後逐漸超過了限制，另外又設各種權官(臨時官)，在貞觀六年(864)由眞雅僧正的奏請，制定了法印、法眼、法橋三階位，授給僧綱，但後來不是僧綱的也可受此階位。參與僧綱事務的人員不僅越來越增加了，而且任命的制度也自動鬆弛了，連佛師、經師也可列於其位。加之凡出身於高貴家族的人，一開始便可擔任僧都、法眼、一身阿闍梨，而不問其學德如何，最後，僧綱的人數竟達一百餘人。把僧位僧官配以俗位的做法，是從光仁天皇的寶龜三年(772)開始的，此後雖多少有些變化，但根據醍醐天皇延喜年間(901～922)的制度，僧位在傳燈滿位以上由天皇敕授，傳燈入位以上由僧綱評定授給；關於位記的裝束，僧都以上准三位，律師准五位；賻物(贈物，俸祿)，僧正准照從四位，僧都准照正五位，律師准照從五位。

除上述以外，還有大威儀師、威儀師、從儀師以及法務、權法務等僧職。已講、內供奉、阿闍梨這三職稱之為「有職三綱」。常常在宮中值宿為天皇聖體的安康進行祈禱的叫做「

僧位	僧官	相當的職物	相當的俗位
法印大和尚位 （延久[illegible]年 信覺初授）	大僧正 僧正 權僧正（貞觀七年壹演初任）	從四位	三位
法眼和尚位 （天長[illegible]年 蕨榮初授）	大僧都 權大僧都（仁壽三年眞(?)齊初任） 少僧都 權少僧都（嘉祥三年道雄初任）	正五位	
法橋上人位 （長和[illegible]年 覺空初授）	律師 權律師（天長三年蕨榮初任）	從五位	五位
傳燈大法師位 傳燈法師位 傳燈滿位 ─（天皇敕授） 傳燈住位、傳燈入位（僧綱評判授）			

護持僧」，最初的數字是在三人以內，後逐漸增加到八、九人之多。所謂「已講」就是做過三會講師的僧侶，「內供奉」就是十禪師。「阿闍梨」有阿闍梨、大阿闍梨二級，又有七高山阿闍梨（比叡山、比良山、伊吹山、愛宕山、神峯、金峯、葛城山）、傳法阿闍梨、一身阿闍梨的區別。統管各寺寺務的有座主、長者、別當、長吏、檢校等。管寺中諸事務的有上座、寺主、都維那的三綱。在地方上，有講師、讀師。讀師最初是從國分寺的僧中選拔任命。延曆年間規定，在受戒以後能背誦一卷《羯磨四分律鈔》，並且在關於本業十條的考試中通達七條以上者才可以任命爲諸國的講師。但後來在天台宗、眞言宗興盛時，這二宗的僧侶都爭這樣的職位，便又規定，凡是在東寺、西寺擔任過一任「三綱」的職位者（以四年爲限）可直接被任爲各地講師、讀師；凡是在延曆寺擔任過一任上座、寺主者，可任命爲講師，擔任一任都維那者，可以擔任讀師。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《中國佛教史》（上）第六章；賀光中〈歷代僧官制度考〉（《現代佛教學術叢刊》㊴）；謝重光、白文固合編《中國僧官制度史》。

僧伽跋陀羅（梵Saṃghabhadra）

西域人。意譯衆賢，或僧賢。生卒年不詳。南齊．永明年中（483～493），與某三藏法師共乘船來廣州。三藏法師將所攜之律藏付予跋陀羅，跋陀羅受之，於永明七年（489，或說六年），與沙門僧猗（又作僧禕）於廣州竹林寺譯出，即《善見律毗婆沙》十八卷。師於永明八年與僧衆共行夏安居。在七月半受自恣後，乃依前師之法，以香華供養律藏訖，即下一點，此點係第九七五點。此即所謂「衆聖點記」，而此九七五點即代表佛滅之年，至永明七年之歲數。而授律藏予跋陀羅之三藏法師，近代學者有人疑其即爲《清淨道論》之作者覺音（Buddhaghosa）。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十一；《法經錄》卷五；《歷代三寶紀》卷十一；《開元釋教錄》卷六。

僧伽羅剎所集經

三卷（一作五卷）。前秦．僧伽跋澄等譯。又稱《僧伽羅剎所集佛行經》、《僧伽羅剎集經》、《僧伽羅剎集》。收在《大正藏》第四冊。

本經正文之初敍述佛陀在因位中之種種修行，其次敍述佛陀之降生、出家，以及成道後之行化事蹟。其中，有關佛成道以後四十五年間安居處所之記事，爲他書所無，在佛傳史料中，頗具學術價值。

據卷首之序文所載，本書爲佛滅七百年後之僧伽羅剎所撰。前秦．建元二十年（384），罽賓沙門僧伽跋澄攜原典至長安。因武威太守趙文業之請，與竺佛念共同譯出。在現存版本中，麗本有三卷，宋元明本有五卷。然依《法經錄》卷六所載，本書爲前秦．曇摩難提所譯；《開元釋教錄》卷十五則依此說而謂本書有二譯本，並以難提之譯本爲第二譯。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十；《開

元釋教錄》卷三。

像法決疑經

一卷。譯者不詳。收於《大正藏》第八十五册。內容敍述佛滅一千年後佛法衰變之相，並勸導修布施大悲行。

書中首述佛於跋提河邊將入涅槃時，因常施菩薩之問而作開示。謂於未來世像法中，比丘、比丘尼、國王、大臣等多輕賤佛法，雖作衆善，却以名利爲重，無一念出世之心。時人見舊寺塔廟形像及經典之破落毀壞者，不肯修治，然仍競建新寺等，佛謂此乃顚倒之作善。

此外，亦述及施佛法僧三寶之敬田，以至施貧窮孤老乃至蟻子等之悲田、食肉爲反大悲之行、諸弟子禁食衆生之肉等教示。

其次，佛謂如來所說總攝萬法，一音所唱，能令一切衆生隨其根性，所解不同；然像法中之惡比丘，不解佛意，執己所見宣說十二部經，又作決定之說，且自稱我是法師、我是律師、我是禪師等而破滅佛法。如是比丘，佛滅千年後漸興，千一百年後充滿閻浮提，不修道德，專求財物，自營商賈、耋業、占相、呪術、針灸等事，因之，俗人皆輕賤三寶。

其次，佛勸勉在如是諸惡起時，一切道俗應當修學大慈大悲，念一切衆生皆是我父母兄弟姊妹眷屬，隨力愍念救濟；若見苦厄衆生，即作種種方便，不惜身命；又行布施時，觀受者施者及財物之三事俱空；最後言此經亦名濟孤獨云云。

本經之傳譯事實不明。《歷代三寶紀》卷十三以之爲大乘失譯經而入藏；《法經錄》卷二編於疑惑錄中；《彥琮錄》卷四亦置於疑僞錄；《開元釋教錄》卷十八亦置於僞妄亂眞錄，且依同錄《瑜伽法鏡經》之下所述，謂本經即彼經之〈常施菩薩所問品〉，旣爲僞妄，故不入藏云云。又，宋元明及高麗等諸藏皆不收此經。

然亦有持異說者，近世日本比叡山安樂律院本純，曾撰《像法決疑經記懸談》，辯本經爲眞典。享保（1716～1736）初年，該山徒衆且集議，將此經納於中堂院藏經函中。

〔參考資料〕《法華文句》卷九（下）；《三階佛法》卷三；《法華玄論》卷八。

嘉祥寺

位於浙江會稽。東晉・太和（366～371）年間，郡守瑯琊王薈欽慕竺道壹之風德，乃建一宇，請師居之，此即本寺之濫觴。道壹博通內外，律行淸嚴，故四方僧尼咸來依附。時人號曰「九州都維那」。

義熙（405～419）初年，慧虔入住此寺，克己苦身以導衆，復書寫講說新經，五年後，寂於寺中。梁武帝天監（502～519）年中，慧皎來住，春夏弘法，秋冬著述。

隋・開皇（581～600）年中，吉藏入住本寺，此後七、八年間恆張講筵，聽者絡繹不絕，寺名遂遠播四方，因此世稱吉藏爲嘉祥大師。其後，吉藏弟子智凱亦住此寺，講述三論，四方義學八百餘人、上下僚庶咸皆幅集。

相傳王羲之第七代孫智永亦曾於此讀書。由此可知，此寺自古即爲著名之伽藍。

〔參考資料〕《高僧傳》卷五、卷十四；《續高僧傳》卷六、卷十一、卷十四；《佛祖統紀》卷十。

嘉曹傑（藏Rgyal tshab rje dar ma rin chen；1364～1432）

又譯嘉措杰、賈曹杰、賈策。具云「嘉曹傑・達瑪仁欽」。是西藏黃教派宗喀巴的第一位大弟子，在宗喀巴去世後，繼承噶登寺的法座，頗爲宗喀巴的其他弟子所尊敬。

嘉曹傑是別人對他的尊稱，意思是紹勝尊，法名爲盛寶，是後藏仰堆地方人，西元1364年生。十歲時在內寧寺以寶幢爲親教師，以童戒爲阿闍黎而出家受沙彌戒，「盛寶」即是這時取的法名。他依止二人學習沙彌律儀，又從祥怙學習藏文文法，次依崗僅慶喜祥學習《釋量論》、《決定量論》等因明諸書。依寶金剛學習《現觀莊嚴論》等般若部教義。依仰堆巴

義成寶學習對法。依慧賢學習戒律。復從勝依祥賢譯師響巴遍智等聽講顯密經論。特別是依止惹達瓦童慧複習般若、因明、戒律、對法、中觀等顯教經論，進學集密等密教諸法，對於內外各種宗派教義，均能貫通，成爲惹達瓦的上首弟子。二十五歲時（1388）在後藏拉垛受近圓戒，成爲比丘。

此後往薩迦寺等後藏各大寺院立十部大論之宗，名揚各處。又赴前藏諸寺立宗，會見宗喀巴，發願爲其長隨弟子。此後直至宗喀巴入滅以前二十餘年一直隨侍師側，凡師所講顯密教授，隨所聽聞，詳爲記錄，或依意旨作注。《簸則敦瑪學處》、《圓滿次第春期明點筆記》等，都是他記錄師說之作。

1409年春，宗喀巴在拉薩大召寺廣興供養之後，初建噶登寺，即由嘉曹傑與持律名稱幢二人負責修建。凡有一切修造儀式，如觀地、白僧、規定淨廚、差職事人等，皆照律中的制度。

宗喀巴在世時，其徒衆已都從嘉曹傑受學，凡經宗喀巴度令出家受戒的弟子，嘉曹傑都攝護使他學業增長，不令荒廢。

1419年，宗喀巴臨終時，把自己的衣帽賜給嘉曹傑，令他繼承法位，因此稱爲嘉曹傑。此後十三年中，每年夏冬二季閉關自修，春秋兩季，講經說法。

1431年，赴後藏內寧寺，朝禮供養寶幢的遺塔並廣供僧衆。這時宗喀巴另一大弟子克主傑來見，於是一同回噶登寺，並請克主傑住持法座，他自己則退居於嘉康則靜修。

次年，在拉薩布達拉宮示寂，壽六十九歲。由克主傑率衆，將遺體運回噶登寺，在嘉康則院中火化。

嘉曹傑的弟子，都是宗喀巴的徒衆。他自己所攝化的有寶吉祥、慈訓、寶祥、名稱祥、慧怙、慧堅、功德海等。克主傑、僧成等，也都是嘉曹傑的弟子。

嘉曹傑的著述很多，現在刻版流行的共有八函，包括顯密各方面。關於因明方面的有：《釋量論頌釋》、《決定量論大疏》、《正理滴量論釋》、《集量論釋》、《論量備忘錄》、《現量品備忘錄》、《因明道論》、《觀察關係論釋》、《相違連繫建立》、《釋量論略義》。拉卜楞寺所刻全集本內有《因明正理藏論》的注解。中觀方面的有：《中論八大難義備忘錄》、《中論八大難義釋》、《入中論略義》、《中觀寶鬘論釋》、《中觀四百論釋》、《中觀莊嚴論備忘錄》、《六十正理論釋》、《六十正理論講錄》、《二諦建立正見講授》。《現觀莊嚴論》方面有：《現觀莊嚴論顯義解心藏莊嚴論》、《現觀莊嚴論略義》、《現觀次第修法》、《入現觀七十義修法》。其餘尚有：《大乘寶性論釋》、《集論釋》、《入菩薩行論釋》、《入行論慧品筆記》、《苾芻學處》、《沙彌學處》、《三十五佛名號功德》。密宗方面的有：《集密妙吉祥金剛曼荼羅儀軌》、《集密師承祈禱文》、《修法普賢義釋》、《集密難義筆記》、《時輪二次第道修法》、《修法品四印筆記》、《時輪六支瑜伽略講》、《圓滿次第春期明點筆記》。（法尊）

〔參考資料〕 *唐景福編著《中國藏傳佛教名僧錄》。*

嘉祿法難

指日本・嘉祿三年（1227），比叡山的僧衆對專修念佛宗所作的迫害。嘉祿元年，上野國（羣馬縣）並榎之天台僧定照撰《彈選擇集》一書，非難法然之《選擇本願念佛集》。法然弟子隆寬乃著《顯選擇集》，對定照大加譏諷。定照盛怒之餘，乃煽動比叡山僧徒，除破壞淨土宗位於大谷之房舍外，並打算挖掘法然的墳墓。法然之門徒遂祕密將法然遺體遷往嵯峨，於粟生野火化。待事平之後，才將骨灰置於二尊院的塔中。此外，比叡山僧徒亦强迫朝廷下令停止念佛，朝廷因此頒布停止在五畿七道念佛的旨令。同時，法然門徒亦多遭流放，如隆寬流放陸奥（青森縣）、成覺流放壹岐（

長崎縣）等。

嘉木樣一世（藏hJam dbyaṅs Ⅰ；1648～1721）

藏傳佛教格魯派著名學者。本名俄昂宗哲，生於甘肅省夏河縣甘加的當浪德（今甘加鄉哇代村），族姓華秀。

「嘉木樣」爲拉卜楞寺寺主轉世系統活佛沿用的通稱，全稱「根欽嘉木樣雅巴」，此一稱號的由來，衆說不一，其中較可信的說法是：達賴五世授權掌管西藏地方政教事務的第巴桑吉嘉措，向在拉薩的衆學者提出聲明學方面的疑難問題，俄昂宗哲精湛的回答，深受第巴喜愛，贊稱嘉木樣雅巴；後來，達賴六世在寫給俄昂宗哲的禱祝詞中，有「啓請根欽嘉木樣雅巴」句，即引用第巴的讚詞，前又冠以「根欽」二字。

俄昂宗哲十三歲剃度出家，受沙彌戒。十六歲起，夜不解衣，主習顯宗經典，兼修醫藥、曆算知識及密宗呪語念誦法。二十一歲前往拉薩郭莽學院學法，二十五歲獲「噶學巴」學位。二十七歲從第五世達賴喇嘛受比丘戒，並在郭莽學院習般若，後於拉薩續部下學院研究密教。三十三歲始傳徒授業。六十二歲創建拉卜楞寺。七十三歲時，獲康熙帝頒賜金册、金印，及「扶法禪師班支達額爾德尼諾門罕」封號，翌年圓寂。

師之弟子遍布格魯派教區，其中不乏影響格魯派政教的人物。又，其著述被整理刻印者達十五部之多，主要內容涉及顯密二宗、民族宗教史、聲明學、韻律學、辭藻學等方面。其中，在郭莽學院任職期間，應學僧敦請及實際需要，就五部大論分別撰寫的註疏著作，釋述詳明，深入淺出，被許多寺院奉爲講習必備的輔助教材。另著有《戒律經注》、《怖畏金剛解》、《拉卜楞寺志》、《宗派綱目》、《佛曆表》等書。（取材自扎扎〈拉卜楞寺的創建者嘉木樣一世述略〉）

◉附：索南吉・劉堡〈嘉木樣二世至六世簡介〉（摘錄自《拉卜楞寺歷世嘉木樣活佛與西藏佛教的聯繫》）

嘉木樣二世（藏hJam dbyaṅs Ⅱ；1728～1791）：甘肅省甘南藏族自治州拉卜楞寺的轉世活佛。名董・季麥旺吾。生於青海省同仁縣龔惹。父名俄旺朗杰，係尖扎土官；母名南木吉。五歲從諾布堅參受居士戒，七歲隨伯父東科活佛（索南嘉措）居住，取名郭拉；又從舅父羅哲嘉措（比丘）習藏文。十三歲於東科活佛座下受沙彌戒，出家爲僧。十六歲時，被認爲是一世嘉木樣的轉生靈童。二十二歲，於章嘉呼圖克圖繞貝多吉國師座前受具足戒，賜號「三寶無畏自在妙音智精進稱軍」。

二十五歲時赴西藏郭莽學院學法，獲「格西」學位。三十二歲，西藏地方政府頒賜敕印，授予「具善明教班智達諾門罕」稱號，並贈送服飾、傘蓋、樂器、乘騎等。翌年，任拉卜楞寺住持，兼任青海佑寧寺和塔爾寺住持。四十二歲時，應蒙古烏都斯王之請，赴蒙古四十九旗講經說法；從章嘉呼圖克圖金剛持學集密《五種次第明燈》等。四十三歲返回拉卜楞寺；同年，清・乾隆帝敕封其爲「扶法禪師班智達額爾德尼諾門呼圖克圖」。其後，十餘年間擴建拉卜楞寺，並在阿木去乎、美秀、阿壩、美武、合作、博拉等地修建寺院，此即所謂拉卜楞寺下屬一〇八寺。五十八歲時再赴西藏，在藏地各寺廣集稀有經卷萬餘部，後全部帶回拉卜楞寺。六十二歲，兼任青海湟中縣夏瓊寺住持。1791年圓寂於甘都，享年六十四歲。著有《宗義講說寶環》行世。

嘉木樣三世（藏hJam dbyaṅs Ⅲ；1792～1855）：甘肅省甘南藏族自治州拉卜楞寺的轉世活佛。名羅桑圖旦久美嘉措，青海同仁縣保安旗年托人。父名魯本仁欽嘉措，母名卡毛吉。七歲於洛桑曲吉尼瑪座前受戒爲僧，取名羅桑圖旦久美嘉措，並開始學藏文。十三歲由貢唐・貢却丹貝卓美授沙彌戒，後始學教理。十六歲爲全寺僧衆講《道次三要》，傳單身大威德洪名灌頂。。十八歲入西藏郭莽學院學

經。二十一歲赴後藏，從班禪洛桑丹貝尼瑪受比丘戒。二十二歲返回拉卜楞寺，而後閉門靜修。二十六歲任拉卜楞寺住持。五十九歲應青海塔爾寺之請，任該寺住持。1848年，清・道光帝頒賜嘉木樣三世敕印，並冊封爲「扶法禪師」。晚年，政教事務皆由貢佐堪布料理。1855年圓寂，享年六十四歲。

嘉木樣四世（藏hJam dbyaṅs Ⅳ；1856～1916）：甘肅省甘南藏族自治州拉卜楞寺的轉世活佛。名朵桑圖旦旺徐。原爲西康德拉龍（今屬四川省）人。父名嚴潘德勒瓊乃，母名嚴潘曲措。西元1859年，被認定爲嘉木樣三世的轉世靈童。翌年，被迎至拉卜楞寺。後從喜饒嘉措華桑布受沙彌戒，取法號朵桑圖旦旺徐。十一歲入聞思學院學經。二十歲赴西藏郭莽學院深造，後於仙巴座前受比丘戒。其後，返拉卜楞寺創建季多爾扎倉（喜金剛學院），並任住持。二十六歲任拉卜楞寺總法台，又兼任青海塔爾寺總法台。四十三歲赴山西五台山，朝禮供養，後至北京朝雍和宮，並覲見光緒皇帝，又往蒙古廣傳佛法，次年返回拉卜楞寺。四十五歲時，清・光緒帝頒賜「廣法禪師」冊印。1914年，袁世凱封其爲「廣濟靜覺妙嚴禪師」。1916年二月二十二日圓寂，享年六十一歲。

嘉木樣四世曾改革寺院的陳規陋習，如建立背經考試制度、印經院制度、朗紅制度（僧人十餘戶設朗紅一人，檢查治安、衛生）等。其性好旅遊，足跡遍前後藏、青海、山西、蒙古、甘肅等地。

嘉木樣五世（藏hJam dbyaṅs Ⅴ；1916～1947）：甘肅省甘南藏族自治州拉卜楞寺的轉世活佛。名丹貝堅贊，漢名黃正光。生於原西康理塘的營官壩彩瑪村，父名貢保端主，母名如如拉措。西元1920年二月，被認定爲嘉木樣四世的轉世靈童，九月舉行坐床典禮。翌年，於嘉木樣欽饒加措尊前受居士戒，並開始學藏文，又隨拉科倉・久美成來嘉措受沙彌戒。1933年，獲頒賜「輔國闡化禪師嘉木樣呼圖克圖」冊印。1937年，赴西藏學法。1940年返拉卜楞寺，並擔任蒙藏委員會委員。1947年四月十四日，因病圓寂，享年三十二歲。

嘉木樣五世一生致力宏揚佛法、革新寺院管理制度。曾創建續部上學院，修建菩提法苑和嘉木樣花園，又新建和擴建寺院十五處，並建立「議倉」機構（嘉木樣辦公廳）等。此外，更組織藏民文化促進會、創建藏民小學和拉卜楞寺青年喇嘛職業學校，復倡導演藏戲「文成公主進藏」等，對發展藏族文化教育，提高藏族同胞素質頗具貢獻。

嘉木樣六世（藏hJam dbyaṅs Ⅵ；1948～）：甘肅省甘南藏族自治州拉卜楞寺的轉世活佛。名周本塔爾。生於青海省崗察縣貢瑪部落，父名多納海，母名才旦卓瑪。西元1951年，被選定爲嘉木樣五世的轉世靈童，取名爲洛桑久美・圖丹却吉尼瑪。1952年，在圖丹頗章舉行坐床典禮。入拉卜楞寺後，禮貢却三哲爲經師，從琅倉活佛受沙彌戒，取法名嘉木樣・洛桑久美・圖丹却吉尼瑪成來朗杰。1955年，獲第十四世達賴丹增嘉措傳授怖畏九首金剛灌頂。1981年，曾率中國青年代表團訪問日本。現任中國佛教協會副會長、甘肅省佛教協會會長、拉卜楞寺寺院管理委員會名譽主任、甘肅省佛學院院長等職。

嘉泰普燈錄

禪宗燈錄之一。三十卷，別有目錄三卷。南宋・雷庵正受編。收於《卍續藏》第一三七冊、《禪宗全書》第六冊。作者雷庵正受（1146～1208），爲平江府報國光孝寺僧，號虛中，屬雲門宗雪竇下第七世。師鑑於向來之傳燈錄偏重於禪門師徒傳法的記錄，乃著手補充《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》，及《建中靖國續燈錄》等書之不足，由於內容普及王侯、士庶、女流、尼師等聖賢衆庶，故名《普燈錄》。全書費時十七年，於嘉泰四年（1204）編成；成書後，寧宗勅許入藏。

本書內容，卷一至卷二十一，主要收錄六

代祖師至南嶽以下十七世、青原以下十六世諸師的示衆機要。卷二十二以下則廣錄聖君、賢臣、應化聖賢、拾遺、諸方廣語、拈古、頌古、偈贊、雜著等。此外，卷首有弟子黃汝霖所撰寫的〈雷庵受禪師行業〉及〈正受上皇帝書〉；卷末有嘉泰五年陸游的跋文。又，本書在日本除了宋刊本外，另有五山版等數種版本。

嘉興大藏經

中國晚明開雕的私版大藏經。這部藏經先在各處分刻，最後集中版片儲藏於徑山（現浙江省餘杭縣境內）化城寺，還有它的版式改變了向來沿用的煩重的梵筴式而採取輕便的方冊即一般書本式，因此得名爲《徑山方冊藏》。又此藏後來全部由嘉興楞嚴寺經坊印造流通，所以也稱《嘉興藏》。

此藏刻版發起於明代萬曆七年（1579）。袁了凡（黃）向幻餘（法本）談到明代官刻《南藏》歲久腐朽，《北藏》請印不易，不如改刻方冊本，易印也易保存。幻餘贊同其議而未實行。這時紫柏（眞可）聽說其事，就力促幻餘發起刻藏。其後，紫柏的侍者密藏（道開）一同參加，專任其事。先修建嘉興楞嚴寺，並歷訪江、浙諸山，選擇刻場。又得陸光祖、陳瓚、馮夢禎等贊助，萬曆十二年陸撰〈募刻大藏經序〉，進行募款。同時組織定期點勘經本的「檢經會約」，訂出校經凡例，爲藏經的開雕做好準備。

從此，居士中同盟發願擔任募款的有曾乾亨、傅光宅、瞿汝稷、唐文獻、曾鳳儀、徐琰、于玉立、吳惟明、王宇泰、袁了凡十人。紫柏和密藏到北方勸募，又和憨山（德清）訂盟。這一刻藏運動便擴大影響到南北僧俗中，而終於實現其事。萬曆十七年決定以五台山紫霞谷妙德菴爲刻場，開始刻《華嚴合論》、《梵網經》、《起信論》等。連續四年，刻成正續藏共五百二十餘卷。因爲五台山氣候過冷，刊刻不便，乃於萬曆二十年冬南遷徑山寂照菴，續刻《梵女首意經》等經。萬曆二十一年密藏病卒，刻事由幻餘、如奇等繼續主持。萬曆二十九年，編刻募刻大藏經各序爲〈刻藏緣起〉，並訂立「刻場經費劃一」辦法。

萬曆三十一年，紫柏死在燕都。當時有力贊助的居士們也多沒落，藏經刊刻事進行困難，不能再集中於徑山。便在嘉興、吳江、金壇等處隨著施款就地散刻，而大部分把刻成的經版送到嘉興楞嚴寺經坊印刷流通。這些散刻的地方，後來有嘉興漏澤寺、吳江接待寺、吳郡寒山化城菴、姑蘇兜率閣、虞山華嚴閣、金壇顧龍山等處。萬曆三十七年，楞嚴寺經坊再訂《藏版經直畫一目錄》，刻事至此告一段落。此後即採取吳用先、包世傑的建議，用印經流通餘資來續刻經版。像楞嚴寺般若堂用印經流通餘資刻成五部律等，即其一例。萬曆三十八年復修建徑山東麓的舊化城接待寺爲徑山下院，專門儲藏方冊大藏經版。

崇禎十五年（1642），利根看到方冊藏刻了五十多年，已經刻了十之八、九，而且各處散刻經版並沒有全部送藏徑山，因而發願要完成這一樁刻經事業。他奔走各地，募款續刻，又疏請政府協助，催各處所刻經版都送往徑山。直到清代康熙六年（1667），正、續藏才基本完成。以後復補刻缺本，於康熙十五年完工。康熙十六年編刻《方冊正續畫一目錄》。方冊本大藏經從五台開雕以來，到此已歷八十八年，才算全部完刻。

康熙十六年以後，方冊藏還續刻了又續藏，大部分在楞嚴寺經坊編刻，但其中也包含有各處捐贈的經版（如第三十七函《古林智禪師語錄》是康熙三十六年在別處所刻而捐入楞嚴大藏流通的）。這些版片後來是否統統藏於徑山，無可考。雍正元年（1723），浙江巡撫李馥曾對全部經版中漫漶亡失部分加以補刻，又續藏的編刻到此也就結束了。

方冊本藏經因爲印刷便利，所以流通較廣，現在江、浙地方還保存有它的印本好幾部。它全體分爲正藏、續藏、又續藏三個部分，共三五二函（此依清・雍正元年刻本目錄統計，

其先所編目錄續藏少五函，又續藏少四函，原來各函的內容也略有變動），約一萬二千六百十卷，其中正藏部分純粹依照《北藏》編次（末尾兼收《南藏》獨有的幾種），大體即分爲大乘五大部經等九個門類，一六五四種，二一〇函，約六九三〇卷；續藏部分收藏外典籍二四八種，九十五函，約三千八百卷；又續藏部分收藏外典籍三一八種，四十七函，約一八八〇卷。《方冊藏》倡刻者紫柏、密藏，都很注意搜集藏外著述，開版以來即陸續刻出，所以後來滙成龐大的續藏、又續藏，此實爲本版藏經內容之一特點。至於這部分內容，有義疏、各宗著述、懺儀、語錄以及融通、護教等籍。義疏以解釋《楞嚴經》的爲多，其次是《金剛》、《圓覺》、《華嚴》、《法華》等經疏及《起信論疏》等。各宗著述則有天台、賢首、慈恩、律、淨等籍，大都是明清人所著。語錄部分種類特多，幾乎佔過半數，這也反映那一時期佛教界思想的情況。

方冊藏的版式，廢除了過去藏經的褶摺的梵筴式而採用線裝的書本式，這完全是受了它以前的武林版的啓發（這一版也是用方冊式來刻經，其詳細情形現已無考）。它每版二十行，行二十字，版心近於正方，分成兩頁，有邊框行線，用宋體字。書口刻部類、書名、頁數及千字文編號。每卷末都有刊記，載明施主、校對、寫、刻等人的姓名，刻版年月、刻場等，極便稽考。每冊容納經文二至五卷，在印造上比之梵筴要經濟輕便得多。如《大般若經》原有六十函、六百筴的，方冊本只十五函、一二〇冊而已。因此，方冊本正藏部分各經雖仿照《北藏》用千字文編號，而訂冊裝函則依函數次序，稱第幾函，詳見〈藏版經直畫一〉。

方冊本藏經以《北藏》爲底本，而以《南藏》及少數宋、元本藏經對校，照比較合理的文字改訂，遇有疑難，在檢經會上討論決定。這樣校勘方式比較訂得完善，萬曆三十一年以前所刻，較爲認眞遵守，後來刻場分散各處，就不能貫徹了。

《方冊藏》對於以後刻藏的影響，主要是方冊本的格式和藏外典籍的網羅。清代官刻大藏經內新的入藏典籍，大部分採自本版藏經的續藏及又續藏部分。清末金陵刻經處提倡刻經，並引起各地仿刻，版式完全仿照方冊本而較縮小；內容也不受舊版入藏範圍的限制，不依舊藏的編次，但以流通佚籍和適應需要而選刻；這些可說都是繼承了方冊藏的優良傳統的。（呂澂〈明刻徑山方冊本藏經〉）

◉附：藍吉富〈嘉興藏研究〉（摘錄自《中國佛教泛論》）

《嘉興藏》的完成年代

認爲《嘉興藏》之正藏完成於康熙十六年的說法，筆者以爲是最可信的。《中華藝林叢論》一書所收之〈記中國佛藏〉一文曾謂：「重慶華嚴寺所藏的《嘉興藏》目錄，刻於康熙十七年。」如果正藏在十六年完成，則於十七年印行目錄，衡情度理，最爲可信。筆者在正藏中所找到的刻經題記，至遲爲康熙十五年，雖然筆者所查核的是台灣的選輯本，並非全藏。但所核數量爲數不少，而且這一年代與十六年甚爲接近。因此，如果配合其他種種條件來衡量，則康熙十六年完成正藏之說，應該可以視爲定案。

至於續藏，由於並未在《嘉興藏》的刊刻預訂計劃之中，因此所收書的內容及數量，並無嚴格的計劃。只能視之爲嘉興楞嚴寺這一佛書流通處所售《嘉興正藏》以外佛書的總稱。因此，其完成年代，是很難斷定的。如果以現存的嘉興楞嚴寺藏板佛書來看，乾隆四十九年當爲最後一部書。但是，如果該寺在乾隆四十九年以後仍然續印佛書，那麼，將來很可能又有新的「又續藏」佛典出現。（中略）

《嘉興藏》的特質

甲、《嘉興藏》是我國宋清之間收書最多的一部大藏經。

在現行於世的中文大藏經之中，收書最多的是《卍正續藏》，共收三二七八部佛典。其

次是《大正藏》，共收二四七〇部。《嘉興藏》收書二一九一部，居第三位。這些數目，都是包含各藏的續藏所統計出來的。

《卍正續藏》與《大正藏》都是二十世紀以後的現代日本人所編修的。至於在我國古代由宋迄清之間所編修的十幾部大藏經之中，收書數量最多的就是《嘉興藏》。其次是《龍藏》，收書一六六九部，比《嘉興藏》少收五二二部。

《嘉興藏》正藏部份收書一六五四部，與《北藏》、《龍藏》都相去不遠。因此，該藏收書量之多，完全在於有續藏的緣故。

關於此一藏經收書之多，古人已有記載。依《嘉興府志》：「楞嚴講寺藏經，巨細畢舉，千函萬帙。自佛教入中國來，未有刻成方册若此之備者，可謂盛矣。」因此，收書多，正是此一藏經的一項特質。

乙、《嘉興藏》是一部以五台（妙德庵）、徑山（寂照庵、古梅庵）所刻佛典爲主體，而參雜各種外版佛書的百衲本大藏經。

如前文所述，《嘉興藏》的刊刻處所是早期的五台山（妙德庵），以及南遷後的徑山（寂照庵、古梅庵）。而刻出的佛典，則由嘉興的楞嚴寺負責發行、流通。但是當時的主辦單位，也允許其他各地所刻的佛典附入大藏，亦即將各地所刻經板送到徑山或楞嚴寺貯存，並印行流通。因此，這部藏經也包含有其他各地的不同經版，這些外地經版在被貯存入楞嚴寺後，即被納入該寺大藏經中，而成爲後世所謂《嘉興藏》中的一部份（中略）。該藏所收的佛典，有毛晉的汲古閣本、費隱通容的自印本、長水葉祺胤的三塔寺本，以及龍池禹門寺本……等不同的刊本。可見，今人所見的《嘉興正續藏》，其實是一部集合各種版本於一處的百衲本大藏經。

丙、今本《嘉興藏》是明末清初嘉興楞嚴寺所流通佛典的總稱。

現存的《嘉興正續藏》是由正藏與續藏（及《又續藏》等）所組成的。由於主辦單位的財務基礎不健全，又加上人事更迭等問題，使正藏的完成時間，拖延到清代的康熙以後，在這段漫長的時間裏，在財務上如果只是一味支出而無收入，那麼要繼續刊刻下去，是甚爲艱難的。因此，主辦單位在籌劃之初，即規劃楞嚴寺爲出售佛書的發行所。而該寺也因此而成爲刻經事業的財務源頭。在現存的《嘉興藏》正藏的刻經題記裏，可以看到爲數不少的佛典，是由楞嚴寺（題記中常加上「般若堂」或「楞嚴寺經坊」字樣）出資刊刻的。一直到續藏部份，由該寺出資印行的佛書，爲數更多。楞嚴寺之財力能夠愈來愈雄厚，除了接受捐資刻經之外，主因當係該寺出售佛書以賺取盈餘的結果。這種現象，說明了一項事實，那就是當時的經典是可以零賣的，請購者並不須要整套大藏經一次購齊。在《大正藏》的《昭和法寶總目錄》（第二册）中，所有《藏版經直（値）畫一目錄》，其實就是《嘉興藏》所收各書的價目表。

此外，《頻伽藏》所收的《大明重刊三藏聖教目錄》一書，是《嘉興藏》的正藏目錄。該錄卷首也附錄明．萬曆年間，吳用先所撰的一篇文章。內容是在呼籲請購者在購書時不要討價還價。該文云：

「以上經刻，日增月益，法寶種種，倍於曩時。奈何請經者仍執初價，是所持者狹而所欲者奢也。茲令經房將續刻諸經直（値），彙成一編。請者務如其直（値），無致損額。掌出納者積有餘貲，分毫歸之經房，另作刻本。」

可見當時的經營方式，是先印行若干佛典出售。待積蓄若干盈餘之後，即以之另作刻本，再印新書。如此輾轉相乘，以期盼全藏能夠全部印出。

在這種基金不足的情況下，出資請購者所需求的經典，便可能成爲刻經單位優先考慮印行的佛書。因此，雖然主辦者在最初擬以《北藏》爲準，刻完全藏。但是各地刻經者的不同需求，以及外地經板在非預期情況下的陸續入藏，乃使刻經處無法按照原先排定（先印正藏

）的順序出書。在《嘉興藏》的續藏裏，有一些書是早期（萬曆年間）刻印的（如戒環的《楞嚴經要解》），但是，如前文所引，正藏中反而有不少書是入清以後才刊刻的。

上述這種情形反映了一項事實，亦即倡印單位原先的刻藏計劃，並不能完全主導刻藏事業的進行。倒是其他市場需求與外版書介入等因素，反而成為導引刻藏方向的主要動力。到最後，有不少未在原初出版計劃內的佛書，陸續地介入。其中，有些是弟子紀念先師所印行的語錄，有些是各地方弘法會因應信徒需要所印行的佛典。這些佛典的刊板，在貯存入楞嚴寺經坊之後，與原來所刻的佛典刊板，混集而成楞嚴寺所發行的一套佛教叢書。這套叢書，就是後世所謂的《嘉興藏》的續編（包含《續藏》及《又續藏》等部份）。

續藏部份所收的書，事實上，並未經過嚴格的篩選。因此，其中也包含有密藏所深惡痛絕的《法華大意》一書，甚至於還有由扶乩的乩筆所撰的《金剛經註釋》。可見續藏部份的刊行，並沒有編修大藏經的虔敬、嚴肅的宗教意識。只不過是一個規模不小的佛書出版中心為各種佛典所做的刻印及發行業務而已。

從續藏的這一顯著特質，加上正藏之可以零星發售、隨印隨賣，這種流通情況使我們覺得《嘉興正續藏》，其實也可說是明末清初嘉興楞嚴寺所售佛典的總稱。因為它的刊刻，並不是在一嚴格的大藏經規劃下所完成的。它其實是一項在原始計劃飄搖不定的情況下，所零星累積而成的文化成果。

關於《嘉興藏》的特色，最膾炙人口的，是它的裝訂方式之「易梵筴為方冊」。亦即將早期流行的梵筴本改為今人所謂的「線裝書」形式。這項特色，筆者在拙作〈略論嘉興大藏經的特色及其史料價值〉文中已曾說明，茲不贅述。

史料價值

《嘉興藏》正藏部份所收的佛典，大體仿自《北藏》，雖然稍有更動，而差異不大。在所收書中，《北藏》所未收而為《嘉興藏》首度入藏的佛典，僅下列五書而已：

(1)《註四十二章經》：宋眞宗註。

(2)《大乘百法明門論解》：窺基註，普泰補註。

(3)《大慧普覺禪師宗門武庫》。

(4)《大慧普覺禪師年譜》。

(5)《密雲禪師語錄》。

在這五部書之中，後三書為研究宋・大慧宗杲與明・密雲圓悟二位禪師的主要史料，在近世中國禪宗史的研究上，甚有價值。

與正藏相比，《嘉興藏》續藏部份的史料價值可謂至為驚人。其中所收佛典，可以說是中國佛教史料的一大寶庫，因為它收集了五百多部在它以前的各種藏經所未收的佛典。從《開寶藏》以迄《龍藏》的我國古代大藏經，像《嘉興續藏》這樣收有五百多部首度入藏佛典的情形，是絕無僅有的。

續藏首度入藏的佛典共有五一六部。扣除目前已告佚失的九部「缺本」，仍有五〇七部之多。這五〇七部加上正藏的五部，則《嘉興藏》的首度入藏佛典共有五一二部。

在這五一二部書之中，後代藏經曾收錄入藏的佛典數量如次：清代的《龍藏》收有三十六部；近代日本的《大正藏》收有十九部；《卍續藏》則收入二〇九部。而完全未被收入其他大藏經中的佛書，仍有二八八部之多。

上列這些首度入藏佛典與獨家所收佛典的龐大數目使《嘉興藏》的史料價值清晰地凸顯出來。除了二百餘部被其他藏經繼續收輯入藏的佛典，具有文化薪傳的意義之外，其餘的二八八部獨家佛典，則使《嘉興藏》成為佛教研究者心目中具有極大開拓價值的學術園地。茲依其中較顯著的特質，略述如次：

甲、所含明清禪宗史料最多，後人可據以改寫明清禪宗史。

在二八八部獨家史料中，有二四〇部是屬於明清二代的禪宗典籍。其中，明代有五十一部，清代有一八九部。在書籍的性質上，則以

語錄爲最多。語錄的主角大多爲明代萬曆以後，迄清代雍正以前的禪師。因此，這些書可以說是明末清初的主要禪宗史料，這二百多部禪宗典籍，絕大多數是尚未被中外學術界注意的。其中，曾被學術界引用過的，爲數恐怕不到十分之一。因此，如果能充分地、妥善地應用這些史料，那麼，一部前所未有的《明清禪宗史》，必將可一新世人耳目地呈現在世人眼前。

近代名史學家陳援庵，只不過應用其中的一小部份資料，即寫出令人讚嘆的《明季滇黔佛教考》，與《清初僧諍記》二書。因此，如能再擴大、並深入地加以探索與應用，則謂爲可能改寫一部嶄新的《明清佛教史》，絕非誇誕之詞。

關於這些禪籍的內容，可以從下列二例，窺見史料價值之一斑。

(1)《黃檗無念禪師復問》：新文豐版第二十冊。

本書作者無念，是明代的著名禪師。深得當時緇素名流所推戴。憨山德清曾經這麼批評他：「比來宗門寥落，野干亂鳴，殆不堪聽。所幸（無念）老師踞窟獅子，雖全身未露而爪牙無敢攖者。」（〈本住法頌壽念師八十〉）

袁宏道也說：「余見天下衲子多矣，（中略）然求苦參密究，具宗門知見者，如吾友無念禪師實近日海內之優曇也。」（《法眼寺記》）

此外，李卓吾也說：「有僧無念，學道精勤，衆人不知，目爲庸僧。我與念僧，相伴九載，知其非庸。」（〈無念上人誕辰〉）

憨山、袁宏道、李卓吾三人都是明代具有相當代表性的歷史人物。這三人對他評價如此，可見其人決非泛泛之輩。然而，像這樣的佛教人物，現代專研明清佛教史的學者大多未能給予適度的注意。

本書共有五卷。前三卷是無念回答世人詢問禪學與生死問題的回信。所以，書名稱爲「復問」。卷四是他所撰的〈醒昏錄〉，內含法語、酬問、牧牛圖頌等。卷五爲無念的傳記資料。

這樣的人物，這樣的禪學史料，在佛教史研究上之不容忽略，是可想而知的。

(2)《布水台集》：新文豐版第二十六冊。

本書是明末清初名僧木陳道忞所撰的詩文集。內含詩、序文、碑銘、塔銘、傳記、奏疏、尺牘等多篇。道忞爲明末名僧密雲圓悟的弟子，也是清初順治帝所至爲優遇的僧人。其人在清初佛教界聲勢顯赫，且交遊甚廣，因此該書所涉及的史料學範圍也相當大。在明末清初佛教史的研究領域中，是不容忽視的。茲學數例如次，以見其中資料之頗有足資考史者：

其一，卷首有錢謙益序，卷二十二又有與錢氏來往之書信數通。錢謙益是明末清初的重要文人，其人在當時的佛教界甚爲活躍。因此，研究明清文學史或佛教史的學者，對他的歷史地位是不能忽略的。此處所收諸文，是與錢氏有關的史料。

其二，卷五有道忞撰〈世祖章皇帝哀詞〉、〈世祖章皇帝御書佛字頌〉等詩作多首。這些資料與道忞的另一著作《北遊集》都是研究清初佛教與政治關係的重要素材。

其三，卷十三至卷十六，有道忞所撰名僧塔銘、行狀等多篇，是研究明末清初佛教的重要文獻。其中〈明天童密雲悟和尚行狀〉一文，更是探討明末名僧密雲圓悟的第一手史料。

其四，道忞在該集中所撰文章多篇，也頗值研史者取資。如卷二十四〈法派說〉一短文，敍述近世中國佛教史上的法派傳承原委，甚爲罕見，彌足珍貴。

此上略述的是道忞《布水台集》等二書的史料價值。舉一概餘，稍諳史料之重要性者，當可推知這二百餘部禪籍在學術史上所具有的研究價值。

乙、爲宋代以後的近世佛教史研究，提供甚多珍貴資料。

除了二四〇部明清禪籍以外，其餘的四十餘部佛典，包含有下列幾類：

(1)一般佛教著述：如《道餘錄》、《憨山老人夢遊全集》、《靈峯宗論》、《天樂鳴空集》、《周易禪解》、《護法錄》等書。

(2)儀軌：《金光明懺法補助儀》、《怡山禮佛發願文》、《大懺悔文略解》、《瑜伽集要焰口施食儀》等書。

(3)佛書註釋：《相宗八要解》、《金剛經疏論纂要刊定記會編》、《心經說》等書。

(4)其他類：《北京五大部直音會韻》、《寒山詩》、《密藏開禪師遺稿》、《憨山老人年譜自敍實錄》、《牧牛圖頌》、《天然居士懷淨土詩》等書。

這些書都是近世中國佛教史研究者必須注意的著述。數目有四十餘部，可以提供的研究素材與考史憑據，是顯然可見的。

丙、各書的附屬文獻，也可能爲治史者提供重要的研究線索。

此處所謂的「附屬文獻」，是指附屬在該書，但並非由作者所撰的某些零星文字，包括外人爲該書所寫的序、跋、塔銘、行狀、年譜、刊刻題記、像讚、緣起、題詞、題詩……等附屬資料。在二八八部獨家所收資料中，據筆者粗略的估算，附屬文獻當不下於一千篇。這些文字的作者，有在家，有出家。歷代名流也不在少數，像憨山、智旭、紫柏、袾宏、道忞、澹歸（今是）、宋濂、姚廣孝（道衍）、徐渭、袁宗道、瞿汝稷、李卓吾、馮夢禎、曾鳳儀、陳維崧、錢謙益、毛晉、吳偉業……等人都曾出現過。而錢謙益所撰的序跋類文字尤爲常見。

除了《嘉興藏》的獨家所收書之外，在與其他藏經共同入藏的佛典裡，《嘉興藏》所收版本，也常附有其他藏經所無的文獻。譬如宋代提倡看話禪的名僧大慧宗杲，《大正藏》中，收有其主要著述《大慧普覺禪師語錄》，與《宗門武庫》二書。但《嘉興藏》所收的這二部書，則附有《大慧禪師年譜》，這是《大正藏》本所沒有的，此外，像唐代李通玄的《新華嚴經論》一書，《嘉興藏》本也附有二篇序文，及一篇李通玄事蹟，這三篇資料，《大正藏》也都附諸缺如。這也是《嘉興藏》在史料上令人不可忽視的一環。

圖齊（Giuseppe Tucci；1894～1984）

義大利東方學學者。羅馬大學文學博士。曾在印度加爾各答大學教授義大利文、中文、藏文，並作梵語文獻的研究。歸國後，任羅馬大學教授，講授哲學與宗教。曾參與義大利中東亞研究所的設立（1933），並擔任該研究所所長一職，其後又任名譽所長。在佛教文獻方面，氏著有用漢譯資料所撰成的《陳那之前的佛教論理學書》，以及與《因明正理門論》、《因明入正理論》、《論軌》等有關的研究。曾數次到印度、西藏作實地調查，成果豐碩；其中，較具代表性的研究成果有：《Indo-Tibetica》、《A Lhasa Oltre》、《Tibetan Painted Scroll》。此外，又撰有《西藏的宗教》（《Les Religions du Tibet》），已由耿昇譯成中文。

〔參考資料〕《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》84）。

塵（梵rajas，巴raja，藏rdul）

指微細的一種顯色。《俱舍論》卷一將塵與雲煙等都視爲二十種色法之一；同論卷十二又說，七極微稱爲微塵（aṇu-rajas），七微塵爲一金塵（loha-rajas），七金塵爲一水塵（ab-rajas），七水塵爲一兔毛塵（śaśa-rajas），七兔毛塵爲一羊毛塵（avi-rajas），七羊毛塵爲一牛毛塵（go-rajas），七牛毛塵爲一隙遊塵（vatāyanacchidra-rajas）。意謂塵是一種顯色，細分之，有微塵、金塵、水塵、兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵、隙遊塵等。其中，隙遊塵意謂遊離於隙光中的塵埃，即肉眼所能目視的微細塵埃。

又，此塵是無數的、常搖動的，附著於他物而染污之，故經中常以之喻爲在俗，或比喻爲煩惱，因而有塵垢、塵勞、塵世、俗塵、客

塵，或遠塵、脫塵等辭彙。

此外，眞諦亦將梵語artha譯爲「塵」。artha的字義爲「因」或「義」，指感覺的對象。如色、聲、香、味、觸五種感覺對象，若加以執著則能染污心，故以塵爲喻，稱之爲五塵。《法界次第初門》卷上（大正46・666a）：「名塵者，塵以染污爲義，以能染污情識，故通名爲塵也。」《顯識論》云（大正31・879c）：「集六種，謂六種貪愛，即六塵生六種貪。」

〔參考資料〕《大佛頂首楞嚴經》卷一；《大毗婆沙論》卷一三二、卷一三六；《大智度論》卷十八；《雜阿毗曇心論》卷一；《成實論》卷四〈根塵合離品〉；陳譯《攝大乘論釋》卷三；《順正理論》卷一。

塵勞

「煩惱」之異稱。意爲塵垢勞惱。指凡夫爲世塵所垢染而身心勞亂。宗密《圓覺經疏鈔》以二義解釋云：(1)塵爲六塵境界，由其境界令心起煩惱而勞倦，故稱煩惱爲塵勞；(2)「塵」指污心，「勞」指勤苦，煩惱能污心且令勤苦，故名。此外，慧遠《無量壽經義疏》卷上云（大正37・96c）：「五欲境界，有能塵坌，勞亂衆生，名曰塵勞。」

〔參考資料〕《中阿含》卷十九〈迦絺那經〉；《梵網六十二見經》；《大方等如來藏經》；《大佛頂首楞嚴經》卷一。

塵沙惑

以塵或沙之無數譬喻凡夫內心之無知，故謂之塵沙惑。詳稱恒沙惑，略稱塵沙。爲天台宗所立三惑之一。指能障礙俗諦的事智，令菩薩化道不得自在的無數不染污無知。《摩訶止觀》卷三（下）謂，塵沙之體是不染污無知，雖非潤生惑，但能障化道，故菩薩應學恒沙佛法以破之。在三惑之中，見思惑爲界內通惑，須以空觀破之；無明惑爲界外別惑，須以中觀破之；塵沙惑則通於界內界外，須以假觀破之，故成俗諦三昧。

在別教之中，界內之塵沙惑於第八、九、十住位時斷除，界外之塵沙惑於十行位時斷除。但圓教認爲於十信中之第八、九、十信位時可破界內外之塵沙惑。《法華經玄義》卷五（上）云（大正33・737a）：

「別教十住斷通見思，十行破塵沙，十迴向伏無明。祇與圓家十信位齊。」

天台家稱塵沙、見思、無明爲三惑；又特以塵沙爲名，此或係根據《勝鬘經》五住地之說而來，即該經〈一乘章〉云（大正12・220a）：

「阿羅漢、辟支佛斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。無漏不盡者即是無明住地。（中略）何以故？無明住地不斷不究竟者，過恆沙等所應斷法不斷不究竟。過恆沙等所應斷法不斷故，過恆沙等法應得不得，應證不證，是故無明住地積聚生一切修道斷煩惱上煩惱。（中略）如是過恆沙等如來菩提智所應斷法，一切皆依無明住地生，建立增長。若無明住地斷者，過恆沙等如來菩提智所應斷法皆亦隨斷。」

此中所謂四種住地即爲見思惑，無明住地即無明惑，過恒沙等如來菩提智所應斷法即本文所指之塵沙惑，而「塵沙」一語當即自「過恒沙」一詞而來。

〔參考資料〕《摩訶止觀》卷一（下）、卷七（上）；《止觀輔行傳弘決》卷一之三、卷六之二；《法華玄義釋籤》卷三（上）、卷三（下）；《天台八教大意》；《觀經疏妙宗鈔》卷二。

塵點劫

譬喻時間極長久遠之詞。又稱塵劫。有三千塵點劫與五百塵點劫二種：

(1)**三千塵點劫**：謂三千大千世界之一切地種（pṛthivī-dhātu），假使有人將之磨爲墨，過東方千國土乃下一點墨汁，大如微塵，又過千國土復下一點，如是展轉盡地種墨汁，其所經國土悉抹爲微塵，一塵爲一劫，因是三千國土，故稱三千塵點劫。出自《法華經》〈化城喻

品〉。

⑵**五百塵點劫**：原喻在說明法華本門之釋迦佛，於最初眞實成道以來，已經過無量無邊百千萬億那由他劫。此劫之語義，謂譬如有人將五百千萬億那由他阿僧祇之三千大千世界磨爲微塵，每過東方五百千萬億那由他阿僧祇之國土，乃下一塵，如是東行而下盡微塵時，其所經國土悉抹爲微塵，一塵爲一劫，因是五百千萬億那由他阿僧祇三千大千國，故稱五百塵點劫。

〔參考資料〕《法華文句記》卷四（下）、卷五（下）、卷八之三；吉藏《法華義疏》卷四；《法華經玄贊》卷七（末）；《大智度論》卷三十二。

境行果

境、行、果三者的併稱。境，一般指外界的事物，亦即五種感覺器官（眼、耳、鼻、舌、身）與意識所知覺的對象，然此處之「境」，特指意識所認識的對象，即觀照、信、理解的對象。行，謂修行，即反覆不斷深入地觀察、理解所認識的對象（境）。果，指由修行而證得的悟境，亦即修行所得的果報。

又，境係就一切法，審其善、惡、無記三性，分別觀察其有體無體、有爲無爲等。行，指境界既已知曉，則應修習聞、思、修三慧，專心致力於五重唯識觀。果，指有漏之修能感招世間一切妙果，無漏之修則可永滅諸障、證得大菩提。

《般若心經幽贊》卷上云（大正33・526a）：

「略復有三：㈠境，㈡行，㈢所得果。猶昔不知眞妄境界，起煩惱等因受衆苦，今正翻彼故亦有三。由此最初應審觀境，既知善惡修斷行成，因行既圓果德便證。諸佛聖教雖復無邊，說修行門不過三種。」

唐・賢首法藏在論述《起信論》之宗趣時，係以境、行、果立論，謂境分法、義，一心爲法，三大爲義；行分體、用，四種信心（信根本眞如、信佛、信法、信僧）爲體，施、戒、忍、精進、正觀之五門修行爲用；果有分、滿二者，菩薩得分果（隨分覺），如來得滿果（究竟覺）。即謂因一心三大之法義，而起信修行遂成佛果。

◉**附：歐陽漸〈瑜伽師地論敍〉**（摘錄）

凡教所明，惟有三種：曰境、行、果。是稱三相。依境起行證果，如是而爲教故。境攝九地五識及意曰境體，一切皆以識爲體故。尋伺三地曰境相，上下粗細別故。等引及非，有心無心曰境用，定散隱顯別故。行攝六地，聞思修三曰通行，三慧修行被一切故。聲聞緣覺菩薩曰別行，隨機修法成自乘故。果攝二地，有餘無餘是曰通果。自性無住，別惟被大，此不詮別惟普被故，是爲略說十七地義。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷七（本）；《大乘起信論義記》卷上；《大乘法苑義林章》卷一（末）。

境野哲（1871～1933）

日本眞宗大谷派學僧。宮城縣仙臺市人。本名海哲，後改爲哲，號黃洋。自幼生長於基督教家庭，後受井上圓了《佛教活論序論》之影響，遂立志研習佛學。明治二十五年（1892）畢業於哲學館（今之東洋大學）。旋依村上專精之指導，與鷲尾順敬等人創刊《佛教史林》，致力振興佛教史學。明治三十二年，組織「佛教淸徒同志會」（後改稱「新佛教徒同志會」），並擔任《新佛教》雜誌的編輯。同年又成爲哲學館講師。其後，歷任東洋大學教授及學院院長等。嘗發表論文〈羸弱思想の流行〉，以批判清澤滿之的精神主義。大正十二年（1923），辭去東洋大學學院院長之職，後任駒澤大學教授。著作甚多，有《日本佛教史要》、《支那佛教史綱》、《八宗綱要講話》、《佛教史論》、《天台四教儀講話》、《印度佛教史綱》、《聖德太子の研究》等書。其中，《支那佛教史綱》曾被國人蔣維喬氏糅譯改寫成《中國佛教史》行世。

壽尊（1647～1729）

越南臨濟宗開山祖師。明末清初生於廣東省潮州程香處。俗姓謝，十九歲時，禮報恩寺本犒鑛圓出家，三十歲時隨商賈到越南，初居歸寧縣（現今平定省），設學校教學中文。並創建拾塔彌陀寺。繼而到順化縣（現今福祿縣）建造河中寺，其後又在春京（承天省）創建國恩寺與普同塔。

後，奉阮皇帝英宗之命，回中國尋請名僧。終請得名僧石廉、明宏、明海、明行等人，及經典、佛像、法器等法物回到越南；當時阮朝英宗敕令在天姥寺開壇傳戒。戒期圓滿後，奉敕住持河中寺。阮朝保泰十年十月十九日，集合衆弟子，叮囑法事，並傳偈云：「寂寂鏡無明，明明珠不容；堂堂物非物，蓼蓼空物空。」言訖，靜坐而寂。世壽八十三，法臘六十四；門下弟子於順化建化門塔供奉肉身，顯宗帝賜謚號爲「行端禪師」。

師爲傳臨濟禪入越之第一人，曾創源昭與超白二支臨濟法脈。門下有明宏子融、明海法寶、明物一智等人。

〔參考資料〕 善議《越南佛教略史》（《世界佛學名著譯叢》57）。

壽量

指壽命之長短。隨時代與自然的不同，人的壽命有長短差別。據《俱舍論》卷十一所載，三界六道之壽量分別如下：於人界，北俱盧洲人定壽千歲，西牛貨洲人約五百歲，東勝身洲人約二百五十歲，南贍部洲人之壽量不一定，減劫最後的壽命是十歲，劫初時期人壽無量。以上係以世間一年爲一歲。

在天上界，以人間五十年爲六欲天中之最下天（即四王天）的一日一夜，以此而計算之五百年爲初天之壽量。其上五天則倍增，即以人間百歲爲第二天之一晝夜，其千年爲第二天之壽量；第三天以人間二百歲爲一晝夜，壽量二千歲；第四天以人間四百歲爲一晝夜，壽量四千歲；第五天以人間八百歲爲一晝夜，壽量八千歲；第六天以人間千六百歲爲一晝夜，壽量一萬六千歲。

色界中，依其身量爲準，壽有長短。梵衆天之身長爲半踰繕那，梵輔天爲一踰繕那，乃至色究竟天爲一萬六千踰繕那；準此，壽量從半劫至一萬六千劫。無色界天衆之壽，從下向上依次爲二萬劫、四萬劫、六萬劫、八萬劫。關於劫的計量，少光天以上用大劫（八十劫），初禪三天用半大劫（四十劫）。

惡趣中之等活等六地獄，依次以四天王等之六欲天壽爲一晝夜，壽量同彼天衆。即等活地獄以四天王之壽量五百歲爲一晝夜，其壽五百歲；乃至炎熱地獄以他化自在天之壽量一萬六千歲爲一晝夜，其壽一萬六千歲；而極熱地獄是半中劫（十劫），無間地獄是一中劫。

傍生之壽量多無定限，若以最長者而言，難陀等大龍王以一中劫爲壽量，鬼以人間一月爲一晝夜，壽量五百歲。

此上諸處之壽量，除北俱盧洲人及其他特殊之有情外，皆有中夭；特殊之人即住於覩史多天之一生所繫菩薩（定壽四千歲），及最後身菩薩等。

另就佛之壽量而言，依法、報、應三身乃至法、報、應、化四身而有異。此中，法身乃無色無形之極理，無始無終，無法論壽量長短。報身通例係指酬報因位之萬行的果上萬德圓備佛身，有始無終，無壽量。應身指出現於迦耶城的釋迦佛，乃應機而化現者，有始有終，壽量有八十年、百年等。化身係無而忽有之身，乃至隨類應同之身，本是有始有終，然依其所現之身不同，壽量並不一定。如就應身而言，釋尊八十歲時入滅，而世自在王如來之壽量則爲四十二劫或滿四十劫。

◉附一：〈壽命〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

壽命，又稱壽、命根。指有情衆生從生於此世至死亡之間所持續的生命。依三界六道之差別，壽命亦各有定量，此稱之爲壽量。《無量壽經》卷下云（大正12・276a）：「改形易

道，所受壽命或長或短。」阿彌陀佛亦稱無量壽佛，此則顯示佛之生命無限。

關於此壽命，《華嚴探玄記》卷十五〈壽命品〉釋云（大正35・390b）：「往業所引報果名壽，任持色心不斷名命。」《止觀輔行傳弘決》卷一之四云（大正46・173b）：「一期曰壽，連持曰命。」同書卷四之四又云（大正46・275b）：「壽名風息。初託胎時有一毫氣，但根未具時，隨母氣息，根具氣分，名爲兒息。由有息故，連持此身。從能持說，故息名壽。」又，《俱舍論光記》卷五謂命爲活之義，壽爲期間之義，活係顯示念念相續，期間表一期住之義。蓋對於壽（āyus）與命（jīvita）之異同，有多種說法，《俱舍論》卷三取要爲三說。即：(1)壽與命無別義，出自《品類足論》卷十五、《發智論》卷十四；(2)以前世之業果爲壽，現在之業果爲命，即《婆沙論》卷一二六之第十四說（爲妙音尊者所說）；(3)以衆同分一期久住爲壽，刹那暫住爲命，此爲《婆沙》之第六說。

◉附二：〈留捨壽行〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

留捨壽行，即「留多壽行」、「捨多壽行」的合稱。意指佛陀和俱解脫第四靜慮的阿羅漢，或留，或捨自己所當有的年壽。所謂「多」，乃表明留捨之壽非僅一刹那。所謂「行」，係顯示壽體係無常遷流之法。

在「留多壽行」方面，阿羅漢必須具足六勝緣方能獲得。此六勝緣即：

(1)**人勝**：必須是聲聞極果的阿羅漢。

(2)**解脫勝**：即使是慧解脫阿羅漢仍不可得，因其尚未離定障之所知障之故。必須已解脫煩惱、所知二障的俱解脫阿羅漢才具資格。

(3)**修習勝**：俱解脫聖者中，須是修習禪定特別殊勝，自在入出定的不時解脫阿羅漢才具資格。

(4)**福田勝**：已具足上述利根的聖者，仍需將自己命根所緣的衣鉢等物（施物勝），布施給僧衆或見修道等出定者（福田勝），即以「施物勝」之施力做爲留多壽行之因。

(5)**所依勝**：實行上述布施後，以行力發願決定現世招感壽命的異熟果，隨即入第四靜慮的邊際定。色界四根本定止觀皆均等，極爲殊勝，以第四靜慮特爲殊勝，因此命名邊際定。《大毗婆沙論》卷一二六說，所留壽行是因施衣鉢等之力或邊際定力之故。假使雖行布施但不入邊際定則不能招感異熟果，又若入無邊定且不行布施，則以行力爲因，定力爲緣，由施力影響定力而決定果報。

(6)出定後心念口言，發願將自己所有能感「富」的異熟業，都轉招「壽」異熟果。而所謂感富異熟業即指布施衣鉢等行爲而言。

在「捨多壽行」方面，其必備條件也和留多壽行相同，只有發願之語不同。其願言爲：「自己所有能招感壽的異熟業，都願轉爲招富異熟果。」

上述二壽行的招感原因各各有二。其中「留多壽行」的二緣是：(1)爲利益有情，(2)爲令教法久住。又「捨多壽行」的二緣是：(1)阿羅漢自觀住世未能多作利益安樂事，(2)因病等逼迫自身。又此二壽行在欲界人趣四洲中，除北洲外其餘三洲都有，此因北洲並無聖者住世。又「留多壽行」別名「留多命行」。

關於壽、命的異同，《大毗婆沙論》卷一二六列舉十四說，《俱舍論》主張採納其中的義同名異說。但也有主張二者義異者，其中又以二壽行名爲「留多命行」、「捨多壽行」爲正說。以上是就阿羅漢而言。而佛陀自然也有此二壽行，如佛將一二〇歲的定命縮減爲八十歲而入滅，正是「捨多壽行」，而將預定入滅之期延長三月，即是「留多壽行」。佛示現此二壽行，意在表明可自在生死。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉；《雜阿含經》卷三十二、卷四十八；《佛名經》卷七、卷八；新譯《華嚴經》卷四十五〈壽量品〉；《大毗婆沙論》卷一一六、卷一三五；《雜心論》卷二；《順正理論》卷三十一；《瑜伽師地論》卷四；《大智度論》卷十三。

夢（梵svapna，巴supina，藏rmi-lam）

在佛典中，小乘佛典與大乘佛典對夢的看法、解釋有所不同。前者以夢之本身爲對象，意圖假託夢以暗示重大的事件或轉變；後者則論述夢的本質及其實體之有無、善惡之差別等根本問題。前者屬於原始、自然的觀點，如敍述佛母摩耶夫人夢白象從右脇入胎中而懷悉達多太子的經文即是。相對的，後者係立於批判、形而上學的觀點，如《般若經》等大乘經典所說一切法如夢的譬喻，即屬此例之代表。

原始佛典較少論及夢的本質，部派佛典《俱舍論》之七十五法，及大乘唯識思想之百法中亦未列夢之名目。若勉強言之，屬於心所有法之不定地（aniyata-bhūmika）者中有睡眠。夢即屬此睡眠。按，最早論述夢之本體者，爲《大毗婆沙論》卷三十七。論中謂於睡眠時，心與心所法於所緣境而轉，而於睡醒之後，隨所記憶而能對他人轉述睡時所見者，稱之爲夢，並論夢爲實有、夢之自性、夢中見五境之理由、夢與界趣處及補特伽羅的關係等。

關於夢的因緣、種類，《大毗婆沙論》卷三十七謂由五因緣見所夢事，五因緣即他引、曾更、當有、分別、諸病。其後約二百年後成立的《大智度論》卷六，列舉五種夢因，即冷氣多、熱氣多、風氣多、見聞多而思惟過度、天與之夢。此中，前三者相當於《婆沙論》的第五因諸病，第四相當於《婆沙》的第二因、第四因，第五相當於《婆沙》的第一及第三因。又，較《大智度論》晚約二百年成立的《善見律毗婆沙論》卷十二，列舉四大不和、先見、天人、想夢等四種夢。三書中，《大毗婆沙論》肯定夢，《大智度論》謂五種皆無實事而妄見，係全面地否定夢；《善見律毗婆沙論》則說四大不和與先見二者乃虛假不實，天人與想夢二者爲眞實之夢，折衷前二書肯定、否定的立場。

佛典中述及夢的經文相當多，最常見者爲佛托胎之瑞夢與佛入滅之悲夢。

(1)有關佛托胎之夢，《善見律毗婆沙論》卷十二、《俱舍論》卷九、《摩訶摩耶經》卷下等所記述者，均大同小異，唯前二經所說白象入摩耶夫人之右脇一事，異於第三經所說夢一金色天子乘白象入母胎。又，《異部宗輪論》、《部執異論》所述與前者相同，《太子瑞應本起經》卷上之描述與後者相同。

(2)關於佛滅之夢，《涅槃經後分》卷下、《大智度論》卷三、《摩訶摩耶經》、《佛般涅槃經》、《大般涅槃經》卷下、《大唐西域記》卷六〈拘尸那揭羅國〉條等均曾述及。

其他，《過去現在因果經》卷二、《法苑珠林》卷十，敍述佛出家之夢。《大般若經》卷四五一〈夢行品〉、《大智度論》卷七十五〈釋夢中入三昧品〉等，記述釋尊、舍利弗、須菩提、彌勒等四者之間，探討「夢中之業」之對話（由此可見大乘經典立於批判、思索的立場而論述夢）。《大智度論》卷七傳三人淫女之夢。《法華經》卷五〈安樂行品〉記述修安樂行之人，夢中可感五好相。又，《大方等陀羅尼經》卷一列十二夢王，以之爲陀羅尼經之守護者，《金光明最勝王經》卷二〈夢見金鼓懺悔品〉述及妙幢菩薩夢見聽受金鼓所說懺悔品，此等對夢之見解與上述諸說不同。

在現存佛典中，有全然以夢爲主題之夢經，如《阿難七夢經》、《迦旃延爲惡生王解八夢經》、《波斯匿王十夢經》、《須摩提女經》等即是。

此外，藏傳佛教亦有依夢以修持之法門，此即「夢觀成就法」。收在《明行道六成就法》之中，其內容請參閱附錄三。

◉附一：〈夢〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

〔夢之種類〕 《善見律毗婆沙》卷十二謂夢有四種，謂之四夢：一者四大不和，二者先見，三者天人，四者想夢。四大不和夢者，眠時夢見山崩，或飛騰虛空，或見爲羣賊、惡獸所逐等；或晝日所見，夜而夢見，是名先見夢；天人夢者，若有善知識天人令人行善，則人得善夢，惡知識天人令人行惡，則人得惡夢

；想夢者，人若前身有福德，則見善夢，若有罪惡，則見惡夢。又，《大毗婆沙論》卷三十七謂由五緣立五種夢，文云（大正27・193c）：

「五緣見所夢事，(一)由他引，謂若諸天、諸仙、神鬼、咒術、藥草、親勝所念及諸聖賢所引，故夢。(二)由曾更，謂先見聞覺知是事，或曾串習種種事業，今便夢見。(三)由當有，謂若將有吉、不吉事法，爾夢中先見其相。(四)由分別，謂若思惟、希求、疑慮，即便夢見。(五)由諸病，謂若諸大不調適時，便隨所增夢見彼類。」

又，《大智度論》卷六總分夢事為五種，謂身中四大不調，若熱氣多則多夢見火、見黃、見赤（此其一）；若冷氣多則多見水、見白（此其二）；若風氣多則多見飛、見黑（此其三）；又復所聞見事，多思惟念故則夢見（此其四）；或天與夢，欲令知未來事故（此其五）。《出生菩提心經》謂夢蓮華、繖蓋、月輪、佛像等，名四種善夢。

〔夢事及其詮釋〕　《摩訶摩耶經》卷下謂佛入滅之際，佛母摩耶夫人於天上見五大惡夢；《大般涅槃經後分》卷下敍述阿闍世王於佛入滅時，亦見五種夢；《金光明最勝王經》卷二明妙幢菩薩夢中見大金鼓之光明晃耀；《俱舍論》卷九亦揭示訖栗枳王之十種夢。又，對於所夢之事之詮釋，亦有多種事例。如《阿難七夢經》中，以阿難七夢為佛見當來世佛法衰滅之相；《舍衛國王夢見十事經》以波斯匿王十夢，象徵將來之社會狀態；《守護國界主陀羅尼經》卷十以訖哩枳王二種夢，為未來五濁惡世時，釋迦遺法衰滅之相。

〔法門譬喻〕　以夢譬喻法門者亦有多例，《金剛經》以夢譬喻有為法，《十住經》卷三以夢中渡深水喻悟道。《大寶積經》卷七十三以下藉夢說境界空之理。又在十喻中，有「夢」之一喻，以示諸法無自性之理。《大智度論》卷七敍述有三人夢與淫女行欲事，覺醒後，翻然了悟諸法皆空之理。又唯識家亦以夢事譬喻遍計所執之空無。

◉附二：〈夢幻〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

在佛典中，夢與幻常被取為「一切法並非實有」的譬喻。《金剛經》有云（大正8・752b）：「一切有為法，如夢幻泡影。」《入楞伽經》卷四曾說明一切法如夢幻的理由（大正16・536a）：「諸凡夫癡心執著，墮於邪見，以不能知但是自心虛妄見故。（中略）是故我說一切諸法如幻如夢，無有實體。」

據《大毗婆沙論》卷三十七所載，在睡眠時，心與心所法隨所緣而轉，醒後依據記憶能對他人述說睡夢中所見，此即為夢。此外，該論並詳述夢的自性、夢中見五境的理由、夢與界趣處、夢與補特伽羅的關係、夢與經驗，以及夢境與宿住隨念智境的關係。

《大智度論》卷六云，如夢者在夢中，雖無實事而謂之有實，覺已知無而還自笑。夢者眠力故，所見並不如實，人亦如是，無明眠力故，種種無而見有，所謂我我所男女等。

此外，《唯識二十論》則以夢醒時為例而說無境之理；《佛說出生菩提心經》、《眾許摩訶帝經》卷三說有四種夢；《過去現在因果經》說有五夢，《方廣大莊嚴經》卷五說有七種夢，《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷二十四說有八夢，《彌沙塞部和醯五分律》卷二十五更說有十一種夢。

關於幻，《佛說大方等頂王經》載，一切諸法猶如幻化，幻化本空悉無所有，迷惑之愚俗自計己身及他身悉為所有，故沈五趣。《十住毗婆沙論》卷七云（大正26・58b）：

「在家菩薩於妻子等應生幻化想，如幻化事但誑人目，行業是幻主，妻子等事不久則滅。如經說，佛告諸比丘，諸行如幻化，誑惑愚人，無有實事，當知因業故有，業盡則滅。」

此處以行業喻為幻主，諸法為所幻，以說明一切諸法並非實有。

◉附三：〈夢觀成就法〉（摘錄自《明行道六成就法》第三章）

夢觀成就法分四：(1)明悉夢境，(2)轉變夢

境，(3)認識夢境爲「嘛雅」，(4)習觀夢境之實相。

第一節　明悉夢境法

明悉夢境之修習法有三：(1)依心願力，(2)依風息力，(3)依觀想力。

(1)依心願力之修習者

此亦云初步之明悉夢境法。謂依修習，使能了別之識，得恒常相續而無斷。即於日間一切緣務不失覺念，於一切法皆爲夢幻。又當堅具心願，必欲明悉夢境眞相，於是入夜當眠寢時，更復懇祈禱上師，且必堅具定當了知之心願。如是緣是心願之力，自當於其所夢之境，明悉無遺。如偈教有云：「諸因緣得果，皆由心所成。」

(2)依風息力之修習者

謂右側體眠，如獅子臥。以右手之名指大指，抵壓喉部顫動脈管，而以左手指遮揜鼻孔，合口貯液。如是眠睡者，於其所夢境相，當得同於醒時，一一經歷分明，而無散失。如是修習慣熟已，即得所有夢中醒中，一切幻法現相，歷歷明悉，而無遺矣。

(3)依觀想力之修習者，此復分三

（其一）初謂觀想本義。此即觀想自身，成就前述之金剛佛母體，於其靈脈之喉輪中，有紅色「阿」字放射光明，此爲金剛報身之眞體（喉輪至喉管間，有穴管狀，長三寸餘。當靈力活素靜止其中之時，熟睡無夢。若於其中動盪之時，則夢境生）。緣於此紅「阿」字光，照射法界，於是世間幻法，得以現見。但當知其惟是幻現，元無實體。此則同於光明入境，映現諸相；而鏡中幻相，本非實有。行者如是作觀成熟已，自得於所夢境，明悉照了也。

（其二）次：觀想之效益。此謂夜間眠時，如上作觀，晨朝醒起，即作前述之壺式息七反，又堅誠祈願十一反。欲求明悉所夢各境，復於眉間骨際，專念觀想示色明點（此眉間明點觀能成就慧目）。若爲血分過盛之人，則改觀此明點作紅色。若爲神經過敏之人，則改觀此明點作綠色。惟如依此法而仍未明悉其夢境者，則當改於眠時增作此明點觀法外，於晨朝醒起時，修壺式息二十一反，堅誠祈願亦作二十一反，又復於密處根部，觀想如丹丸之黑色明點，則所有夢境，當得明悉而無餘矣（大凡密乘行者，未克成就於某色相之明點觀者，必其神經系統有何阻礙，或空行衆等發生留難，則其上師能審察知之，而隨其機宜，改示以他種色相之明點觀法）。

（其三）三：防夢散失者，此復分四

一者：人於夢中，方欲明悉其夢之境相，乃忽然醒起，散失其夢。對治之法，爲多服食滋益於體之飲食及多運動身體，使其睡夢得安久深入。

二者：人因疲勞過甚，則所夢繁雜，且多重複。對治之法，則爲於其所夢，常觀想之，且堅具欲求明悉之心願，更加以壺式息及明點觀之合作法。

三者：人於身心，感受劇烈憂苦恐怖者，所夢之境，往往極多，醒後又復散失，一無所憶。對治之法，則爲避免一切穢惡堪刺激之境事，再加復受三摩地之大灌頂，及於密處中央作明點觀。

四者：偏於沉寂消極過甚者，則無其夢境。對治之法，於修壺式息時，同時於密處中央作明點觀。且須特依儀軌，精誠修作，於喜悅護法空行等衆，謂如「毗囉」及「扎格尼」衆等，諸供養法。

第二節　轉變夢境法

轉變夢境者，譬如夢中見火，當自思惟斯夢中火，有何足畏。如是堅定自信，猛利以足踏蹈火上。凡於夢中見任何種似此之境，皆猛利以足踏伏之。修習於此已純熟時，即堪進發心願，深信欲樂求得見於諸佛淨樂國土。於睡眠時，修習於上述喉輪穴內之阿字紅色光明觀想法。同時堅誠祈願，即令得見於其所欲之淨樂勝境，所有彼中依正莊嚴，如教所示，於心念中一一分明。能如是專一其心念以觀修者，定當得見於其所欲之淨勝境界。如都史內院、西方極樂世界、東方金剛喜知世界等諸勝境，

此乃夢觀修習中之一實驗法門也。

第三節　認識夢境爲嘛雅

認識夢境爲嘛雅者，如偈教云：「云何認識夢境幻，先當遣除恐怖想。夢火轉水以對治，夢微物者轉成大。夢見大物變成小，如是了達形色幻。一轉成多多轉一，一多等幻亦皆了。依此精勤不斷修，直至究竟了於幻。」(此爲教瑜伽者，對於一切大小一多等諸幻色，發展自心靈力，使之隨於心念，而能轉換。蓋即緣於心靈作用之實地驗習，能依己之意志力，改變幻夢中之境相。進一步，則爲明了幻夢之法，原爲隨心所變現，等同海市蜃樓。又進一步，則爲明了於醒時，一切見聞覺知，都是生死夢幻，無一實在，所謂嘛雅而已。其最後之一步，則爲得大認證，豈惟生死夢中，無一而非幻相；即如所謂十法界中，自其最極卑劣，上達以至於最極高勝之佛土中，其中所有情與無情，依正莊嚴，亦可等觀之，同於此心所變一絕大夢境中之種種容物。於是方得印證於根本正智，而塵刹相入滴海交融無二無別之涅槃大樂境界。一時舉體當前，彼無所不具，無盡無餘，一切智智之眞實體性，妙明淨心之究竟眞相，即此是矣）。行人至是，當自觀察，我今所有之身，無異夢中之幻身。其他各各有情之身，亦復如是。又當善觀彼彼諸身，等同本聖諸尊嘛雅所幻化。如是自得認識所有一切，皆是嘛雅矣。

第四節　習觀夢境之實相

習觀夢境之實相者，即修習於所云「諸法一如觀」。謂即應用於夢中能生諸聖淨相境之薰習，使成究竟清淨也。行者對夢境中現見聖相，專念注觀，不作任何他想，保持安住於其淨境，則此聖淨相境，久之自與無相之心，調融無間，合爲一體。而眞實際清淨光明，同時曙發。修習於此已成熟者，則可任於醒中夢中，所有一切境相，悉皆洞達其幻，且明悉其皆由彼一大清淨光明藏中之所出生。至是乃得了了於色心諸法，究竟一如也。

〔參考資料〕《金剛般若經》；《四童子三昧經》卷上；《普曜經》卷二；《法華經》卷七〈普賢勸發品〉；《大般若經》卷五九六。

實相（梵dharmatā、bhūta-tathatā）

原義爲本體、實體、眞相、本性；引申而指一切萬法眞實不虛之體相，或眞實之理法、不變之理、眞如、法性等。按「實相」一詞，係譯自梵文之「dharmatā」或「bhūta-tathatā」，原指「佛之所悟」。但從一如、實性、涅槃、無爲等語詞皆爲實相之異名看來，此語之含意甚廣。

鳩摩羅什譯典中之「實相」，含有「空」之意義。這是龍樹以來所强調的。而「諸法實相」之說，乃大乘佛教之標幟，亦即相對於小乘佛教立三法印（無常、無我、涅槃），大乘佛教用「實相印」來指稱一切諸法的眞實相狀。各宗派所說之「諸法實相」，其內容雖依各宗而異，然皆以此語詮表諸法之終極理趣。

此實相之相狀，一般認爲不能以言語或內心推測，但此一思想發展至天台宗成立時，該宗將最完全的自我發現稱爲「實相」。亦即指本質（理）與現實（事）不二、無別，一切諸法完全調合的世界；此即所謂「現象即實在」、「差別即平等」。

在禪宗中，諸法實相乃佛祖之現成、本來之面目；此外，淨土宗以彌陀名號爲實相法；日本日蓮宗將實相解釋爲本門之題目。各家的解釋雖然不同，然皆以理論方式表明大乘佛教之肯定現實的態度，而將實相拉向現實，並論述二者之相即相融。

◉附一：紀野一義著・李世傑譯〈大乘佛教的無我思想〉（摘錄自《佛教思想》第三章第二節）

《法華經》是以說「諸法實相」而聞名的經典，其〈法師品〉中，有所謂的菩薩三軌（菩薩應守之三種規則），那是：「若人說此經，入如來室，著如來衣，而且坐如來座，處衆無所畏，應廣爲分別說。大慈悲爲室，柔和忍辱爲衣，諸法空爲座。處此而爲說法！」

這個「諸法空」，其實就是「諸法實相」。

最初提示「諸法實相」之名詞給我們的，是鳩摩羅什（Kumārajīva）。他漢譯《般若經》、《法華經》、《中論》等經論時，把數種原語，譯為「諸法實相」或「實相」。

鳩摩羅什所譯「諸法實相」的原語，到底是什麼呢？對這個問題作有體系研究的人，是中村元博士。他舉出「諸法實相」的原語有六種，即：dharmatā、sarva-dharma-tathatā、bhūta、dharma-svabhāva、prakṛti、tattvasya lakṣaṇa。

⑴dharmatā的用例最多，鳩摩羅什也把它譯為「法性」、「法相」。意思是「是法」，即是指「法之成立為法之原委」。龍樹（Nagarjuna）在其《大智度論》中說：「釋曰，法性者諸法實相也。」

由此可知「法性」與「諸法實相」意義相同。而「法」會成立為「法」，是因為存在的東西以相依相關的關係，在時間上、空間上無限地擴張下去的緣故。這是「緣起」，所以「諸法實相」是「緣起」的別名。

⑵sarva-dharma-tathatā是「一切法如此地成立著」的意思，故與「法性」同義。

⑶bhūta可把它認為是與bhūta-koṭi（實際）同義，據《大智度論》看：「實際，已如先說，法性名實，入處名際。」故此語亦與「法性」同義。

⑷dharma-svabhāva是「法的自性」的意思，這亦與「法性」同義。

⑸關於prakṛti（自性），「法的自性」，如據月稱（Candrakīrti）的《中論》註釋看，亦謂是與「法性」同義。

⑹其次的tattvasya lakṣaṇa，意謂「是其相」，這也表示著「緣起」理法的意思。

以上六個原語均表示與「緣起」為同義語，但關於第五個原語prakṛti的用例，除了中村博士所舉用例之外，在《法華經》的〈方便品〉中，有如下之有趣事例──「此法的存在狀態是常相續的，法性亦常明。至高的佛，知道這個，會說此一乘。」

這是第一〇二偈，鳩摩羅什將之譯為：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」「佛種從緣起」之語稍難了解，但其為「緣起」之思想，則是無可疑的。

還有，在一〇三偈云：「法的相續性、法的不變異性，在世間不動搖的這個（法的）常住性，以及『悟』（覺），在大地的高處所，佛陀們會以方便而說。」

這個漢譯是：「是法住法位，世間相常住，於道場知已，導師方便說。」

這與《大般若經》的〈實說品〉中所說如下之文意義相同，即：「應知，一切法皆以無性為其自性。（中略）一切法皆以不變異性為自性，（中略）一切法皆以法住為自性，一切法皆以實際為自性……。」

這都是說「緣起」的。

一般以為，承續原始佛教的「緣起」、「無我」的立場，乃有般若（prajñā，智慧）的「空」的立場，然後再出現《法華》的「諸法實相」立場。其實，《般若》的「空」與《法華》的「諸法實相」是同樣的東西。尤不可忽的是：所謂「諸法實相」，其實也就是「緣起」。佛教自從原始佛教以來，一貫採取「緣起」之立場，只是有時候表現為「空」，有時候表現為「諸法實相」。

◎附二：經論中之「實相」義舉例

⑴南本《涅槃經》卷三十六（大正12·851c）：

「云何名為實相？善男子！無相之相名為實相。世尊，云何名為無相之相？善男子！一切法無自相他相及自他相，無無因相，無作相，無受相，無作者相，無受者相，無法非法相，無男女相，無士夫相，無微塵相，無時節相，無為自相，無為他相，無為自他相，無有相，無無相，無生相，無生者相，無因相，無因因相，無果相，無果果相，無晝夜相，無明闇相

，無見相，無見者相，無聞相，無聞者相，無覺知相，無覺知者相，無菩提相，無得菩提者相，無業相，無業主相，無煩惱相，無煩惱主相。善男子！如是等相隨所滅處名眞實相。善男子！一切諸法皆是虛假，隨其滅處，是名爲實，是名實相，是名法界，名畢竟智，名第一義諦，名第一義空。」

⑵《大智度論》卷三十二（大正25・297b）：

「諸法如有二種，一者各各相，二者實相。各各相者，如地堅相、水濕相、火熱相、風動相，如是等分別諸法，各自有相。實相者，於各各相中分別求實，不可得不可破，無諸過失；如自相空中說，地若實是堅相者，何以故膠蠟等與火會時，捨其自性，有神通人入地如水，又分散木石則失堅相，又破地以爲微塵，以方破塵終歸於空，亦失堅相，如是推求地相則不可得，若不可得其實皆空，空則是地之實相，一切別相皆亦如是，是名爲如。」

⑶空海《聲字實相義》云（大正77・401c）：「聲字分明而實相顯，所謂聲字實相者，即是法佛平等之三密，衆生本有之曼荼也故。（中略）聲發不虛，必表物名，號曰字也，名必招體，名之實相。」

◉附三：〈諸法實相〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

諸法實相，指諸法的眞實相，即一切諸法的眞實、不虛謬相。此諸法實相唯佛自證，非名字、語言所能顯。蓋究明諸法之眞實相，雖亦爲外道及聲聞等之共同目標，但《般若經》等大乘經典以彼等所說並非了義，而以「不可得空」爲第一義眞實諦。

依《大智度論》卷十八所述，世俗經書中雖說諸法實相，但只是爲安國全家、身命壽樂，故非眞實；外道經典中雖說諸法實相，但彼等係墮於邪見法中，故亦非眞實；聲聞佛典中，雖以無常、苦、空、無我觀諸法實相，但彼等僅求脫免老、病、死、苦，智慧不具足，故未能究盡實相；唯獨菩薩從初發心發大弘誓，起大慈悲，供養一切諸佛，有大利智故捨妄見心力諸觀，觀諸法非淨、非不淨，乃至非我、非無我，又捨如是一切觀，言語道斷、心行處滅，是爲諸法實相。

吉藏在《大乘玄論》卷四謂實相乃般若實智所照，而智顗《摩訶止觀》卷一（上）即以實相爲圓頓止觀所觀之境，其文云（大正46・1c）：

「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不眞實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道，己界及佛界，衆生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間，無道無滅，故無出世間；純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀；雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。」

又，《中論》及《大智度論》等書，以畢竟空爲諸法實相，但智顗則以中道爲實相，《法華經玄義》卷八（下）及卷九（上），揭舉妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦及微妙寂滅，爲實相的異名。同書卷八（上）名此諸法實相爲大乘之一法印，以相對於小乘所謂的三法印。

此外，一行在註釋《大日經》之「如實知自心」時云（大正39・589b）：

「世尊前已廣說淨菩提心如實相，以衆生未能得意懸悟，復作方便，說此頓覺成佛入心實相門；亦爲決了十方三世一切佛法故。如一切經中，或說諸蘊和合中我不可得，或說諸法從緣生，都無自性；皆是漸次開實相門。彼言諸法實相者，即是此經心之實相。心實相者，即是菩提，更無別理也。但爲薄福衆生，而不能自信作佛，自信作佛者，甚爲難得。故世尊且令淨諸垢障，將護其心，要令時義契合，然後爲說即心之印，今經則不如是，直約諸法令識其心，所以爲祕要之藏也。」

〔參考資料〕《大寶積經》卷七十八〈具善根品〉；《諸法無行經》；《佛藏經》卷上〈諸法實相品〉；《坐禪三昧經》卷下；《大智度論》卷一、卷四十三、卷五十五、卷六十四、卷六十五、卷七十四、卷八十七；《大乘大義章》卷中；《注維摩詰經》卷二、卷三；《法華義記》卷二；《大乘義章》卷四；《法華經文句》卷四（上）；《三論玄義》；《宗鏡錄》卷四十；宮本正尊編《佛教の根本真理》；宇井伯壽《佛教汎論》。

實賢（1686～1734）

清代淨土宗僧。江蘇常熟人。俗姓時。字思齊，號省庵。自幼即不茹葷，夙有出塵之志。十五歲出家，二十四歲受具戒。後謁紹曇，聽講《唯識》、《楞嚴》、《止觀》，晝夜研窮，於三觀十乘之旨、性相之學，無不通貫，紹曇遂為授記莂，傳為靈峯四世天台正宗。既而掩關於眞寂寺三年，期間，晝覽藏經，晚課佛號，解行兼修。後歷住鄮山阿育王寺、杭州遷林寺等剎。

雍正七年（1729）結蓮社，為文示衆，以畢命為期，判日課為二十分，十分持名，九分作觀，一分禮懺。雍正十一年臘月，告弟子曰：「明年四月，吾其去矣。」遂掩關一室，日課佛名十萬聲。翌年四月書偈辭衆，面西趺坐，合掌稱佛名而寂，享年四十九。

師嚴習毗尼，不離衣鉢，日止一食，脅不帖席。嘗以佛涅槃日，大合緇白廣修供養，燃指佛前，發四十八大願，卒感舍利發光。著書有《西方發願文註》、《續往生傳》、《東海若解》、《勸發菩提心文》各一卷，另撰有淨土詩一〇八首，及有關舍利、涅槃等之懺文。

〔參考資料〕《淨土聖賢錄》卷六；《新續高僧傳》卷四十五；蔣維喬《中國佛教史》卷四；望月信亨著·印海譯《中國淨土教理史》第三十八章。

實叉難陀（梵Śikṣānanda；652～710）

唐代譯經名僧，八十卷本《華嚴經》的主譯者。「實叉難陀」，漢譯「學喜」，唐·于闐（今新疆和闐）人，以通大小乘學和外論著名。武周時，則天后聽說于闐有完備的《華嚴經》梵本，即遣使訪求並聘請譯人，實叉難陀便以此因緣，帶著《華嚴》梵本來華。他於證聖元年（695）到達洛陽，住在內廷大遍空寺，重譯《華嚴》。武后很重視，開始還親自參加。難陀後來又在洛陽三陽宮、佛授記寺、長安清禪寺等處續譯諸經。長安四年（704），他以母親年老，請求歸省，朝廷特派御史霍嗣光送他回歸于闐。唐中宗即位，再度邀請他到長安，住大薦福寺。未遑翻譯，即患病，睿宗景雲元年（710）十月卒，年五十九。他的遺體於死後一個月焚化，骨灰由他的門人悲智和唐使哥舒道元，護歸原籍。後人在長安焚化難陀的遺體處建起七層浮圖以為紀念，號稱華嚴三藏塔。

實叉難陀來華的主要工作，就是翻譯于闐所傳的大本《華嚴》。他在大遍空寺主譯《華嚴》時，由菩提流志和義淨同讀梵本，參加筆受、證義的有弘景、圓測、神英、法寶、法藏等，綴文的為復禮，至聖曆二年（699）完畢，共計八十卷。接著又於久視元年（700）在洛陽三陽宮重譯《大乘入楞伽經》七卷，由沙門復禮、法藏等筆受、綴文，至長安四年譯定。以上兩經，武后都親製序文弘揚。在此期間，他還譯出屬於華嚴部的《入如來智德不思議經》、《如來不思議境界經》和《普賢菩薩所說經》各一卷，屬於寶積部的《文殊師利授記經》三卷，屬於大乘律部的《十善業道經》一卷，屬於祕密部的《觀世音菩薩祕密藏神咒經》等陀羅尼經四種、四卷；另有《右繞佛塔功德經》和《大乘四法經》各一卷。參加筆受的還有沙門波崙、玄軌等，監護譯事的是太子中舍人賈膺福。據《開元錄》載，他譯的經共計十九部、一〇七卷。

實叉難陀所譯的《華嚴》和《楞伽》，都是時人公認的要典，以前雖有譯本，但或者篇幅不全，或者文義不備，不能令人滿意，所以須得重譯。其中，先出的晉譯《華嚴》，經本

亦來自于闐，但全經只有八會、三十四品，而新譯的《華嚴》則爲九會、三十九品，就更覺完備了。此新譯開初會二品爲六品，又〈十定〉一品，重新集會於普光明殿，連以下十品並爲第七會，故較舊譯增多一會、五品。另外，新譯經的文頌也增加了許多處（據澄觀《華嚴疏》說，晉譯梵本三萬六千頌，唐譯梵本增加九千頌，但仍未備，法藏後又將中印沙門提婆訶羅於垂拱三年（687）所譯〈入法界品〉內文殊伸手摩善財頂一段文補入）。新經譯出後，法藏未及詳注，但其後慧苑、澄觀、李通玄等都依新經發揮經義，特別是澄觀從新經文義上理會到理事法門的重要，而大暢其說，乃將《華嚴》理論更推進了一步。又新譯《楞伽》梵本的來源不詳，與劉宋・求那跋陀羅所譯四卷本對勘，經首多出〈羅婆那王勸請〉一品，中間開出〈無常〉、〈現證〉、〈如來常無常〉、〈刹那〉、〈變化〉、〈斷食肉〉等六品，末又多出〈陀羅尼〉、〈偈頌〉二品，計十品、七卷，比四卷本詳盡得多了。據武后所作經序說，此譯「討三本之要詮，成七卷之了教」，似乎所據梵本還不止一種，或者隨處對舊譯有過比較研究。經序又說「三十九門，破邪見而宣經旨」，這指經文的章段，似乎也是參考到印度的經疏而大分段落（藏文譯本經疏，即作三十九章）。因此，這一經本是比較完備的。他如《入如來智德不思議經》爲第四出，《如來不思議境界經》和《妙臂印幢陀羅尼經》同爲第二出，《文殊師利授記經》爲第三出，都屬於重譯的一類。在這些譯本上，他表現出一種獨有的譯風。就他的時代說，是在玄奘新譯流行已三十年之後，應該受到新譯的影響，而他的譯文以簡約順適爲宗，傾向意譯，反和舊譯更相接近；甚至許多法相名目，當時已有比較正確的意譯或音譯的，反不採用，而仍沿襲羅什以來的舊譯（如文殊師利、維摩詰、兜率陀、由旬、塔，以及妄計、緣起、圓成三自性，建立及誹謗等）。因而他所譯《華嚴》，在譯風上完全是舊譯的繼續，《楞伽》亦復相同。這當然和其時參加譯場筆受、綴文者的好尚有關。如圓測、法寶、法藏，都對玄奘翻譯懷有不滿的情緒。這種傾向，形成難陀譯籍的特徵，並給後來以影響。

以《大乘起信論》的重譯歸之於難陀，是很有問題的。初出於隋代而盛行於唐代的《大乘起信論》，舊譯爲眞諦所譯，但成書於眞諦歿後二十五年的隋・法經等所撰的《衆經目錄》，即說「勘《眞諦錄》無此論」，並列之於疑惑部。而且在法藏所撰難陀的傳記裡，並無翻譯《起信》明文。法藏始終參與難陀譯事，但他注解《起信》仍用舊譯，並未提到難陀重譯的話。這些都可證明法藏猶不知有重譯的《起信》，其本必係後出無疑。今從它的內容看，也完全是重點改訂舊譯而成。所以說難陀重譯此論，是很難使人相信的（唐代華嚴家立說，很受舊《起信》一系的思想影響，或即是這一派人將重譯《起信》歸之於難陀，也未可知）。後世還流行著一種不見於舊錄的疑僞經——《地藏菩薩本願經》，亦題爲唐・實叉難陀譯，亦爲僞托。（游俠）

〔參考資料〕《華嚴經傳記》卷一；《開元釋教錄》卷九；《貞元新定釋教目錄》卷十三；《宋高僧傳》卷二；《佛祖統紀》卷三十九；《佛祖歷代通載》卷十二。

寧瑪派（藏rÑin-ma-pa）

西藏佛教中的一派。以此派僧人皆戴紅帽，故俗稱「紅教」，或「紅帽派」。

藏語「寧瑪」意譯爲「舊」。西藏前弘期所弘傳的佛教，對後弘期所傳的佛教而言，後者爲新，前者爲「舊」。但從佛教內容來說，前後兩期所弘傳的顯教並沒有分別，只是密教方面有所不同，所以「寧瑪派」就是指前弘期所弘傳的密教。

西藏佛教初興於唐朝初年藏王松贊岡布時代，到赤松德贊時代，先請靜命論師講說十善、十八界等教義，傳授八關齋戒；後又請蓮華生來藏，建桑耶寺；又請密宗的法稱、無垢友

、佛密、靜藏等，來藏弘法。法稱依金剛界大曼荼羅傳授灌頂，弘傳瑜伽部密法；佛密傳授事部與行部的密法。這三部密法與後弘期所傳的沒有區別。只有無垢友弘傳的幻變密藏和心部等密法，蓮花生弘傳的金剛橛法、馬頭明王法、諸護神法，靜藏弘傳的文殊法，吽迦羅弘傳的眞實類法，默那羅乞多弘傳的集經等法，這些無上瑜伽部密法，才是寧瑪派特有的密法。

寧瑪派的根本密典，有十八部怛特羅：(1)《大圓滿菩提心遍作王》，(2)《金剛莊嚴續教密意集》，(3)《一切如來大密藏猛電輪續》，(4)《一切如來遍集明經瑜伽成就續》，(5)《勝密藏決定》，(6)《釋續幻網密續》，(7)《決定祕密眞實性》，(8)《聖方便羂索蓮華鬘》，(9)《幻網天女續》，(10)《祕密藏續》，(11)《文殊輪祕密續》，(12)《後續》，(13)《勝馬遊戲續》，(14)《大悲遊戲續》，(15)《甘露》，(16)《空行母焰然續》，(17)《猛咒集金剛根本續》，(18)《世間供讚修行根本續》（這十八部現存藏文《大藏經》祕密部中）。但寧瑪派通常所奉行的只有八部，即(1)文殊身，(2)蓮花語，(3)眞實意，(4)甘露功德，(5)橛事業（這五項叫做五部出世法），(6)差遣非人，(7)猛咒咒詛，(8)世間供讚（這三部屬於世間法）。其中文殊身就是毗盧部，蓮花語就是彌陀部，眞實意就是不動部，甘露功德就是寶生部，橛事業就是不空成就部；差遣非人等世間三部，是蓮華生降伏鬼神，使其保護正法，所以有人說它是西藏法。

寧瑪派中，最重要的是大圓滿教授，分爲三部：(1)心部，(2)龍部，(3)教授部。心部有十八部經，其中有五部是遍照護所傳，十三部是無垢友所傳。龍部是遍照護所傳。教授部分二：甚深寧提是無垢友所傳；空行寧提是蓮華生所傳。

寧瑪派的教授，有多種傳承，如：諸佛密意傳承、持明表示傳承、常人耳聞傳承。又有受命者授記傳承、有緣者埋藏傳承、發願者印付傳承。現在根據一般的記載，談談寧瑪派的三種傳承：(1)遠者經典傳承，(2)近者埋藏傳承，(3)甚深淨境傳承。

(1)經典傳承：又分三種：①幻變經，②集經，③大圓滿教授。

①幻變經的傳承：幻變祕密藏類，由無垢友傳瑪寶勝譯師而譯成藏文。寶勝傳租如寶童和納芮勝護，寶童和勝護傳吉祥稱和勝德。勝德所傳的稱爲欽樸派或教授派。吉祥稱先在前後藏弘傳，後又往西康弘法，所以他所傳的又分爲西藏派和西康派。

日光師子所造的《密藏經》的注釋，是遍照護譯師在西康所譯，所以這部經也有遍照護傳授的解釋。

無垢友又傳娘智童譯師，智童傳梭薄吉祥智，吉祥智傳努佛智。佛智有四大弟子：梭智自在、跋廓倫勤帕巴、民功德勝、主善燈，還有佛智自己的兒子功德海。他們是前弘期和滅法期間，住持寧瑪教授的主要人物。

功德海有兩個兒子：智海和蓮華自在勝。智海的兒子拉結吽穹，曾將「誅法」傳給迦舉派祖師彌拉惹巴。

又由功德海父子傳仰慧勝。慧勝又曾從梭智自在受學，所以慧勝是智自在和功德海兩人的弟子。慧勝傳却瓏的仰智生，智生傳素薄旦釋迦生（亦說慧勝直傳釋迦生）。

釋迦生又曾從倫勤帕巴受學，爲努佛智再傳弟子。他親近了許多人：從却隴仰智生受學幻變和心品教授，從傑釋迦勝受學甘露教授，從寧拏自在稱受學祕密灌頂和方便道，從陀迦襄喀得學經，從積綏穹瓦學本淨和任運的講說及大道次第，從桑耶欽樸地方的熱釋迦生學眞實經等法，他是寧瑪派的中心人物。他將根本續與解釋續分開，把本文與釋文配合，續與修法結合，修法與儀軌結合，爲諸弟子廣事講說。

釋迦生又是卓彌譯師的弟子，以身語承事，得到卓彌譯師歡喜攝受，盡得卓彌的甚深教授。他建鄔巴壠寺，上首弟子五人，稱四頂和極頂，又有百八大修行者。四頂是：知見之頂

素穹慧稱、講說幻變經之頂彌娘生稱、智解之頂相廓穹瓦、修行之頂桑貢慧王，極頂爲哆喇嘛。其中以素穹慧稱（1014～1074）能廣弘師業。慧稱是素薄旦釋迦生給起的名字。素穹意即小素，因爲釋迦生也姓素，稱爲大素。素穹慧稱先因缺乏機緣，無力受灌頂等大法，曾遵師命在一個富有的女人家裏入贅，利用她的財力學法和置備經籍。後又依師命，捨家專修。

素穹的兒子卓朴巴釋迦師子，於其卒年出生。卓朴巴從素穹的諸大弟子，完全學得素穹的一切教授，在西藏北部廣弘密法。他有四梅、四答、四敦等十二大弟子，以四答中的拉結傑敦賈答地位爲最高。

拉結傑敦賈答二十一歲起，先學顯教。從瓊波扎賽學般若（《現觀莊嚴論》），從本一切智學對法，從達巴喀伽學《中觀》、《因明》。三十一歲以後，住卓朴寺學密法十一年。最初三年從覺賽仰朵巴聞法。又從仰朵的賈則廓瓦等學習甘露、摧伏、大圓滿等密法，所以成爲法相、密咒、經續、修法、教典等的通家。

賈答的弟子很多，以他的侄子傑敦覺松（1126～1195）爲上首，稱大喇嘛功德總持。他十一歲開始求學，在賈答生前即完全學懂了寧瑪派的經典教授。賈答去世後又從賈答的一些弟子領受法要，專修十八年，廣弘教法。

功德總持弟子以希波甘露（1149～1199）爲上首。他的舅父覺巴賽扎巴，先是卓朴巴的弟子，後依止傑敦賈答學法。甘露十三歲起，就從舅父學大圓滿法。十六歲時，舅父死後，即往吉喀拉康，親近功德總持，學習心品各種教授，依止十四年。此後廣弘教法，聲名遠播。

希波甘露的弟子以達敦覺耶（1163～1230）爲上首。他從十二歲起即親近各位善知識學法，二十五歲以後從希波甘露完全得到甘露的教授。

以上略述幻變經的傳承，卓朴巴所傳下的還有幾支，不能一一細述。

②集經的傳承：這一派的根本續爲《遍集明經》，釋續爲《集密意經》。由馱那羅乞多傳尼泊爾的達摩菩提和跋蘇答菩，再翻譯爲藏文。又由他們師徒三人傳努佛智，以後由佛智的兒子功德海等輾轉傳到拉結響巴和茫迦龔喀拉，這兩位都傳授鄔巴壠巴，即素薄旦釋迦生。鄔巴壠巴以下，與幻變經傳承相合。

③大圓滿的傳承：大圓滿中，分爲心部、隴部、教授部三部，分述如下：

(A)心品（即心部）的傳承：心品的經典，有先後兩譯，共有十八種教授。先譯是遍照護譯師所傳，有五種教授；後譯是無垢友所傳，有十三種教授。

大圓滿的心品教授，初由印度妙吉祥友傳吉祥師子和佛智足。吉祥師子傳遍照護；佛智足傳佛密，佛密傳無垢友。舊派諸師所說的密法，都是佛密和無垢友所傳。

遍照護的教授，初傳藏王松贊岡布，以後三度赴西康弘法，初次傳玉札寧薄，第二次傳桑敦智師，末次傳榜佛怙。以後返西藏，傳比丘尼慧燈。後有娘若那譯師，從遍照護和玉札寧薄受得先譯，又從無垢友受得後譯，總集四類教授，即講解經典的注釋，耳傳教授的要訣，加指灌頂的指示，行持事業的護法猛咒等。他傳授了十大弟子。梭薄佛智從十師受學，此即心品傳承中的一派。

另一派由遍照護的弟子榜佛怙傳跋羅乞多，跋羅乞多傳亞西盛慧，再傳安樂住比丘尼，安樂住傳瑪巴慧光，再傳響地的盛福，盛福傳卓朴巴，卓傳釋迦金剛（有的記載說，由無垢友傳覺摩枳摩，再傳瑪巴慧光，慧光以下相同）。

(B)隴部的傳承：隴部的經，即是《等虛空續》廣本，分九段義兩萬卷。藏譯止有略本，也分九義，即見隴、行隴、曼荼羅隴、灌頂隴、三昧耶隴、修隴、事業隴、地道隴、果隴。

此部有依據智密等續的金剛橋教授，由遍照護傳榜無勝怙，榜傳恩朗菩提幢，幢傳薩昂

寶世，世傳雅隴枯學薩却，這三位都在西康瓦獅子崖上修行，以至入滅。薩却的弟子仰菩提稱受得教授後，回西藏住桑耶欽樸靜修，傳仰慧生，生傳拔貢智菩提，菩提傳臻達摩菩提（1052～1168）。在這個期間，金剛橋教授，弘揚很盛。達摩菩提的弟子有臻覺賽、仰法師子、普賢、金谷、金剛嚴、智王、月光、俄結等多人。

俄結傳埰巴極喜金剛。臻覺賽傳普賢，普賢傳給兒子光然師子，師子傳覺滾，覺滾傳戒寶等。仰法師子傳金剛手，再傳師天。金谷、金剛嚴、智王、月光等也都各有傳承，難以備述。

(C)教授部的傳承：分二派：

ⓐ甚深大圓滿寧提傳承：吉祥師子以上，與心品相同。吉祥師子傳智經，經傳無垢友，友傳藏王和仰三摩地賢。賢建鄔如霞寺，把寧提教授埋藏在寺院中，單傳種寶然，然傳跋慧自在。

後來當瑪倫買開藏取出教授，先傳結尊師子自在，後傳喀惹貢穹。結尊傳仰迦黨巴，以後將教授分別埋藏三處。過三十年後，結貢拏薄取出一部份（傳說1067年取藏），自修教他。又有響巴惹巴和相吉祥金剛（1097～1167），也各自取出來弘傳。

相吉祥金剛傳給他的兒子泥綳（1158～1213），綳傳給他的兒子覺碑（1196～1231），依次由師子背（1223～1303）、鏡金剛（1243～1303）、持明鳩摩羅闍（1266～1343），輾轉傳到隴勤饒絳巴（即無垢友）。

饒絳巴（1308～1363），遍學新舊一切密法，也善慈氏諸論，因明七論等顯教法相。後來往桑耶寺，完全得到持明大師的教授。又從童義成學經、幻、心品等教授。依照寧提教授解釋《密藏經》義，又造《寧提》法類三十五種，總名喇嘛漾提。又造《勝乘藏》、《實相藏》、《要門藏》、《宗派藏》、《如意藏》、《句義藏》、《法界藏》等七大藏論，分別闡揚大圓滿的教義，是寧提中最重要的論典。他晚年屢次講說空行寧提。這一派傳承弟子很盛。

ⓑ空行寧提教授傳承：蓮華生傳耶希措賈，措賈將教授埋藏在地下，後蓮花業力取出，傳佛子善幢、遍智自然金剛、庸敦金剛祥（1287～1368）等，輾轉弘揚。

⑵埋藏傳承：傳說蓮華生等，因見時機未熟，把修共不共悉地的教授，埋藏在崖石中或其他地方，並發願使它和有緣的人值遇，這叫做藏法。這種藏法，不獨舊派為然，印度和藏地佛教其他宗派中也有。開藏的主要人物，以仰日光和姑茹法自在（1212～1256），最為有名。

又扎巴神通然，建扎塘等一〇八寺，所取的藏法很多。尤其以四部藥續等醫方明的經典，利益最廣。

⑶甚深淨境傳承：這是有些修行者得到相當證德時，在定中、夢中，或者就在醒覺時，感得諸佛菩薩或師長等現身說法。這種教授，多是與行者修證相適應的法門，但其中也有些沒有得到那樣地位的人，或者有與法不相宜的地方。這種例外也是各宗所共有，不獨寧瑪派為然。

又有扎巴神通然的後裔名叫得達陵巴不變金剛建鄔僅民卓陵寺，與持明蓮花業主持的金剛崖寺，都是舊派最著名的寺院。不變金剛的弟弟法吉祥譯師，遍學新舊各種顯密教法，善巧五明，著書很多。這時是舊派教法最盛的時期。但為時不久，即有準噶爾王率兵進藏（1718），金剛崖寺主蓮花業、鄔僅民卓陵寺法吉祥譯師、尊勝洲（寺名）寶法稱，還有不變金剛的兒子蓮花不變海等都被害。色拉、哲蚌等黃教寺院中，凡念誦舊派儀軌，或保存舊派文字的人，也都被驅逐。後來不久，恢復金剛崖和民卓陵兩個寺院，尊勝洲則改為黃教寺院。現在西藏地區舊派大寺就是上述兩處，其他小寺院很多。西康地區有佐勤寺、迦沱寺、色勤寺等，弘傳這一派的教法。

寧瑪派把一代佛法，判為九乘：⑴聲聞乘

，(2)獨覺乘，(3)菩薩乘，(4)事部，(5)行部，(6)瑜伽部，(7)生起大瑜伽，(8)教阿耨瑜伽，(9)大圓滿阿底瑜伽。說(1)、(2)、(3)屬於顯教，是化身佛釋迦牟尼所說，稱爲共三乘；(4)、(5)、(6)屬於密教，是報身佛金剛薩埵所說，稱爲密咒外三乘；(7)、(8)、(9)是法身佛普賢所說，稱爲無上內三乘。又分密教爲外續部和內續部兩類，說外續部（即事、行、瑜伽三部）的事部是釋迦牟尼佛說，行部和瑜伽部是毗盧遮那佛說，內無上續是金剛持說。又說無上乘法是法身普賢如來現起圓滿報身爲地上菩薩永不間斷地自然說出，所以這個法門沒有限量也沒有數量，傳播於人間的，只是由極喜金剛等得大成就者所弘傳的一小部份而已。

舊派《黑茹迦格薄經》等所說的修行過程，與新傳密法的六加行（時輪法）、五次第（集密法）、道果（喜金剛法）等教授，極相符合。舊派的《幻網經》之六次第、三次第等解脫道，密點等方便道的教授，《集經》的任運修、八部經的五次第等法門中，也有很多與新譯密法相同的解說。但晚近舊派諸經，對此等解說修行多不重視，他們最重視的是大圓滿的見修。

「大圓滿」是指衆生身中現前離垢的「空明覺了」（即是內心的清淨分。此派說衆生的心本有染淨二分，染分的叫作「心」，淨分的叫做「了」），他們說「空明覺了」中，本來具足生死涅槃一切法，所以名爲「圓滿」。又說了知這「空明覺了」就是解脫生死的最上方便，再沒有別的方便解脫生死能超過這「空明覺了」，因此名爲「大」。這就是說，衆生身中無始本有的清淨心性爲大圓滿。衆生因迷此而流轉生死，若能悟此就證得涅槃。

大圓滿中又分三部：心部、隴部、教授部。三部雖然都說「明空」（也就是深廣義），但心部偏重於深「空」，教授部偏重於廣「明」，隴部則兩部份平均。

心部說，「無論見到任何外境都是自心，自心現爲自然智，所以說離自然智更無其他法。」這個派的修法，多與大印相同。他們說大印派是以心印境，心部是直觀心性本空，故有所不同。

隴部說，一切法都不離法性普賢隴，破斥離法性隴更有其他法。這部最重視光明，與新譯密法的五次第相似，然講說意義却有區別。五次第是中五風的作用，現起幻身空色影像，再用「整持」和「隨滅」方便令入光明，所以是有功用道。隴部是由安住於永離所緣甚深無功用中，用深明雙運智修成虹身的金剛身，所以這個方便是很深的。

教授部說，以永離取捨雙運無二智，把生死涅槃一切法，都滙歸於離空執的法性中，所以不分別生死涅槃，以「明了性」現證「法性境」，而成就自證金剛鎖身。這個法門是專注要點，如針灸治療，從一處施治，而能癒各部的病。又最重超越境界，與新譯的六加行相同。但他們說，六加行是將五種風縛於中脈，由此現起空色境界，是漸次進修有功用的大樂道；而這個法門是斷絕一切思慮，自然現證諸法實性，所以和六加行不同。又說這個道修智身虹身與隴部也不相同，它不是先化粗分三業爲微細淨身，是由究竟「盡法性光明」，將粗細三業完全銷化於身智中。

此派又有「體性本淨」、「自性任運」、「大悲周遍」三種術語（即體、相、用）。說無始眞理本來無生的空爲「體性本淨」，空性的色相不滅爲「自性任運」，具有功力能現起淨不淨境爲「大悲周遍」。「體性本淨」又稱爲「了空無別」；「自性任運」又稱爲「明空無別」；「大悲周遍」又稱爲「現空無別」。

又說，「心」與「了」不同，隨無明力而起種種雜念分別的是「心」，不被無明所染，遠離二取戲論，認識明空無取的空理的是「了」。

又說，心的行相（現分）爲生死，心的體性（空分）爲涅槃。生死涅槃在自心性體空中，本來無有分別，因此說「生死涅槃無別」。

在修行方面說：若由知境爲心，知心爲空

，知空為無二雙運，而通達一切法都是「了空」的，是漸悟者認識「了」的界限。若現在沒有能夠現證「明空」的道理，但由修行的功力，在中有位現起那種眞實智德的，是超越（頓悟）者認識「了」的界限。

若將現前明空無取的無垢自心「了」性，不加拘束（不執著），任其散緩，任它起什麼分別境相，都不去辨別好惡破立，直修「了空」，即是大圓滿的心要。

總之，無始眞理，沒有被生死涅槃心念所接觸過，沒有被錯亂垢穢所染汚過，眞理獨露，不曾迷惑，不曾通達，都無所有，一切能生，即是因境。把這現前的「了」性舒緩安住時，泯滅善、惡、無記三種分別，心如清淨虛空，即是道行。由已現證一切修道功德，無明錯覺都自消滅，現證法界，即是果德。（法尊）

◉附：彭英全編《西藏宗教概說》第四章（摘錄）

寧瑪派（紅教）

寧瑪派即舊教派，它的名稱含有「古」、「舊」兩義。就古義而言，這一派自詡他們的教法是從八世紀來到西藏的蓮華生傳下來的，比西藏其他各教派早三百年左右，所以是古老的一派。就舊義而言，這一派自稱以傳承吐蕃時期所譯的密教典籍為主，不同於佛教後弘期的仁欽桑波等人所譯的新派密教經典。它是最早傳入西藏的密教並吸收西藏苯教的一些內容而形成的一個教派。因該派僧人均戴紅帽，故又被俗稱為「紅帽派」或「紅教」。

八世紀，密教雖已傳入西藏，但由於密教傳教是通過師徒祕密單傳的，所以在翻譯經典、傳承教法等方面受到一定程度的限制，信徒不多。朗達瑪滅佛時，主要是摧毀佛教寺廟組織，消滅它在吐蕃統治階層中的政治勢力和它在社會上的影響。故密教並未遭到像顯教所遭到的那種毀滅性的打擊。這以後，密教仍能在教徒個人家中父子、兄弟、叔侄相傳而承繼下來。在九世紀後半期到十世紀初期，這些由家族關係傳承下來的密法，由於社會上的影響，摻雜了不少苯教的東西，這也和十一世紀新傳的密法有所區別。寧瑪派不像後來興起的其他教派那樣，有固定的寺院、龐大的僧侶組織、成系統的教義等。直到十一世紀中期，才有所謂「三素爾」出來，整理經典，建立寺院，開展比較有規模的活動。可以說，從這時候開始，才眞正形成了寧瑪派。

由於這一教派發展的歷史情況，以及它的組織渙散、教法零亂、教徒分散、單線傳承等特點，所以很難作統一的敍述。但大體情況，可以粗略分為兩類：第一類是專靠法術咒語等在社會上活動的教徒，這類人不讀經典、不甚懂佛教理論，被稱為「阿巴」，意即念咒的人。這類人為數也不少，西藏社會上一直稱他們為眞正的寧瑪派人。第二類像其他教派一樣，有佛教典籍，師徒或父子相授受，傳承的系統比較穩定。他們的經典又分為兩種：一種是八、九世紀翻譯成藏文後一直祕密傳承下來的東西；另一種是所謂掘藏所得的「伏藏」。他們認為蓮華生等人為了保存密法，傳於後人，曾把寫好的重要經籍藏於名山岩洞中，或埋在地下，經過幾百年，才又被人陸續發掘出來。但很長一段時間，伏藏被認為是寧瑪派僧徒偽造的。直到後來在一些古寺中發現了一些古老的梵文寫本經書，其中有寧瑪派的幾部譯本經典的原文，由此抬高了寧瑪派的身價，才被社會上肯定為一個古老的教派。

所謂三素爾，是三個同屬於素爾封建主家族的人。第一個是素爾波且（意為大素爾），本名釋迦君乃（1002～1062）。他整理了當時流傳的密法，確定了一些根本的「怛特羅」（密法），創建了鄔巴隴寺，從此寧瑪派才有了自己的寺院。第二個是素爾窮喜饒扎巴（即小素爾，1014～1074），他是素爾波且的養子，繼任鄔巴隴寺寺主。（中略）據說他修成了最高的密法，得到了「大圓滿」的境界，所以很有威望。第三個素爾是濯浦巴，本名釋迦僧格（1074～1134），是小素爾的最小的兒子。他

繼承他父親的巨大財產和密法，廣收弟子約千餘人，並建立了濯浦寺，對推動寧瑪派的發展起了重大的作用。他和他的父親，都有「拉吉欽波」（大醫師）的名銜。（中略）

和素爾波且同時，另有一位叫絨却吉桑波的人，以學識優異著名，也翻譯和注疏了若干密教經典。由他傳承下來的「大圓滿法」後來成爲寧瑪派所特有的基本教法。到十四世紀時，寧瑪派出了一位有名的人物，叫隆欽然絳巴（1308～1364），他修訂和解釋過寧瑪派的密法經典，是一位兼通顯密教法的人物，他曾到不丹建立它爾巴林寺，後又到過尼泊爾，對不丹、尼泊爾的佛教有一定影響，寧瑪派在康區也建立過一些寺廟，最早的是十二世紀建的甘孜噶陀寺，後來十七世紀又建德格的磋慶寺和白玉的白玉寺，和歷代的德格土司有過政教上的密切聯繫。

寧瑪派最重視所謂「伏藏」，從十二世紀中葉起，就陸續出了不少的掘藏人，著名的有娘尼瑪維色，他掘出的伏藏稱「上部伏藏」。又有古如却吉旺秋，他掘出的稱「下部伏藏」。到十五、十六世紀，這些「伏藏」由熱特那林巴滙刻，稱爲「南藏」。十六世紀初，另一位掘藏者叫仁增郭吉登曲堅，也曾發掘和滙刻了另一些伏藏，稱「北藏」。這些伏藏，有眞有假，眞少假多，就眞伏藏中也不都是密法經典，還保存一些比較古老的關於吐蕃時代的傳說或紀事，如《五部遺教》等，此外，也還有一些醫學典籍之類的東西，十六世紀晚期，寧瑪派在雅魯藏布江北岸建多吉扎寺弘傳「北藏」。十七世紀中葉又在前藏雅魯藏布江以南建敏珠林寺，弘傳「南藏」。形成衛藏地區寧瑪派的兩個支派。1718年準噶爾侵入西藏時，兩寺均被搶劫破壞，後由頗羅鼐資助重建。

寧瑪派曾在十三世紀與元朝發生過一定關係。如三素爾一派的一個繼承人釋迦維，曾把掘出的一部伏藏獻給元世祖忽必烈，被封爲「拔希」（即漢語「法師」的音譯）。但由於寧瑪派組織渙散，單線承傳，故始終未形成爲一個穩定的寺廟集團勢力。十七世紀在黃教五世達賴阿旺洛桑嘉措的積極支持下，得到了一定的發展。這不僅是由於五世達賴本人兼修密法，更主要的是這時西藏的封建農奴制度已經逐步完善，黃教統一掌握了西藏的政教大權，需要從各方面來加强它的統治地位。（中略）因此，自五世達賴以來，歷屆西藏地方政府，每逢戰爭、災荒、瘟疫等，都要請寧瑪派僧人作法禳解。（中略）

寧瑪派的另一個特點，就是它吸收了許多苯教的神祇和宗教儀式。寧瑪寺廟裏的神像，千奇百怪數目繁多，其中主要的帶共同性的有八種，按寧瑪派的叫法是：(1)文殊（身），(2)蓮花（語），(3)眞實（意），(4)甘露（功德），(5)金剛橛（事業）。以上五種稱爲「出世五部」，也是教徒修行時所供的本尊像。另外還有「世間三部」，即：(6)差遣非人，(7)猛咒咒詛，(8)世間供讚。這些都是從苯教中移植過去的神祇。例如差遣非人的「非人」，原文是「瑪摩」，就是苯教中的一尊凶神。

〔參考資料〕　王森《西藏佛教發展史略》；班班多杰《藏傳佛教思想史綱》；種智院大學密教學會編《西藏密教研究》（《世界佛學名著譯叢》⑮）；李安宅《藏族宗教史之實地研究》；王輔仁《西藏佛教史略》；G. Tucci著．耿昇譯《西藏的宗教》（《西藏和蒙古的宗教》第一部份）；土觀羅桑却季尼瑪著．劉立千譯注《土觀宗派源流》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》。

對告衆

佛陀在說法時，特別爲之開示的某一特定對象。又作對告人、對告者。如《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9．5b）：「爾時世尊，從三昧安祥而起，告舍利弗。」《阿彌陀經》云（大正12．346c）：「佛告長老舍利弗。」皆是以舍利弗爲對告衆。智圓《阿彌陀經疏》釋云（大正37．354a）：「告舍利弗者，經家敍對告人也。所以不告菩薩諸天而告聲聞者，意令小乘初心欣樂求生迴小入大故。（中略

）今如來對告者，高訓下耳。」

佛說法時之對告衆，隨其時、處而有異，但諸經多擧舍利弗。關於此，《大智度論》卷十一云（大正25·136a）：「佛何以故告舍利弗而不告菩薩？答曰：舍利弗於一切弟子中智慧最第一，如佛偈說，一切衆生智，唯除佛世尊，欲比舍利弗，智慧及多聞，於十六分中，猶尚不及一。」善導《法事讚》卷下則謂釋迦如來告舍利弗，即如同普告衆生。元照《阿彌陀經義疏》亦謂舍利弗爲大權智慧第一，知言解意，深契佛懷，故諸經以之爲對告人。

〔參考資料〕《法華經文句》卷八（上）；《法華文句記》卷三（中）；《阿彌陀經義疏聞持記》卷中。

廓諾·迅魯伯（藏Ḥgos-lo-gzhon-nu-dpal；1392～1481）

古代西藏之佛教學者。「廓」是族姓，「廓諾」意爲廓譯師；「迅魯伯」爲其名，相傳係吐蕃王赤松德贊（Khri-sroṅ-lde-btsan）之大臣廓墀闐（Ḥgos Khri-bzaṅ）的後裔。九歲時，依遷業寺删結淡巴（Saṅs-rgyas-bstan-pa）出家，此後精進不懈，尋師問道歷數十年。曾親近六十六位善知識，其中包括宗喀巴及其弟子。後於噶擧派徹坦寺（Rtse-thaṅ）弘化度衆，因而又被稱爲徹坦巴（Rtse-thaṅ-pa），或益删徹巴（Yid-bzaṅ rtse-pa）。其著述頗多，但以《青史》最爲著名。

彰所知論

二卷。元·發合思巴（Ḥphags-pa；1239～1280，即八思巴）著，沙羅巴譯。收於《大正藏》第三十二册。原書（爲藏語或蒙古語）已佚，今僅存漢譯本。

全論分上、下二卷，由五品組成。第一〈器世間品〉，詳述須彌山說、四大洲等傳統的佛教世界觀。第二〈情世界品〉，由地獄、餓鬼等六道說，談到轉輪聖王的起源，印度佛教之興隆，進而敍述西藏、蒙古的王統系譜。第三〈道法品〉，將修行分爲五階段，即資糧道、加行道、見道、修道、無學道五位。第四〈果法品〉，敍述果之種種相，說明四沙門果、十力、四無所畏等。第五〈無爲法品〉，談論無爲之境。最後又以器、情、道、果、無爲等五法總攝一切所知之法，如此，所知之法已全部彰顯出來，故以「彰所知」爲本論標題。

本書作者發合思巴乃西藏薩迦派僧，爲元世祖之帝師。據本書後記所說，本論乃發合思巴爲皇太子所撰之佛教綱要書，內容係依《俱舍論》而成；但本論最獨特之見解，則是折衷《俱舍論》之四劫說與《婆沙論》之三劫說而成「中、成、住、壞、空、大」之六劫說；此外，其所述本地垂迹之王統觀，亦爲後代蒙古史書之藍本。

◉附：陳寅恪〈彰所知論與蒙古源流〉（摘錄自《陳寅恪先生論文集》）

元帝師八思巴爲忽必烈製蒙古國檢，元亡而其所製之國書亦廢不用。《彰所知論》者，帝師爲忽必烈太子眞金所造。其書依仿《立世阿毗曇》之體，捃遮吐蕃舊譯佛藏而成，於佛教之教義固無所發明，然與蒙古民族以歷史之新觀念及方法，其影響至深且久。故《蒙古源流》之作，在元亡之後將三百年。而其書之基本觀念及編製體裁，實取之於《彰所知論》。今日和林故壤，至元國字難逢通習之人。而《蒙古源流》自乾隆以來，屢經東西文字之迻譯（滿文、漢文及德文）。至今猶爲東洋史學之要籍。然則蒙古民族其文化精神之所受於八思巴者或轉在此而不在彼，殆亦當日所不及知者歟！（中略）

《蒙古源流》於祕史所追加之史層上，更增建天竺、吐蕃二重新建築，採取並行獨立之材料，列爲直貫一系之事蹟。換言之，即糅合數民族之神話，以爲一民族之歷史，故時代以愈推而愈久，事蹟亦因愈演而愈繁。吾人今日治史者之職責，在逐層削除此種後加之虛僞材料，庶幾可略得一近似之眞。然近日學人猶有

謂「吐蕃蒙兀實一類也，（蒙古）源流之說未可厚非」者（屠寄《蒙兀兒史記》〈世紀〉第一）豈不異哉！

夫逐層向上增建之歷史，其例自不限於蒙古史。其他民族相傳之上古史何莫不然。今就小徹辰撒囊之《蒙古源流》一書而論，推究其所以致此纍累式之原因，則不得不泝源於《彰所知論》。此論論主旣採仿梵文所製之吐蕃字母，以爲至元國書，於是至元國書遂爲由吐蕃而再傳之梵天文字，其造論亦取天竺吐蕃事蹟，聯接於蒙兀兒史，於是蒙兀兒史遂爲由西藏而上續印度之通史。後來蒙古民族實從此傳受一歷史之新觀念及方法。蒙古源流即依此觀念，以此方法，採集材料，而成書者。然則帝師此論與蒙古史之關係深切若是，雖非乙部之專著，治史者固不可以其爲佛藏之附庸而忽視之也。

慈舟（1877～1958）

湖北隨縣人。俗姓梁，法名普海。幼從父母學佛，長而常懷出家之志。宣統二年（1910），與妻同時出家於隨縣佛垣寺，禮照元爲剃度師；復於漢陽歸元寺受具足戒。

民國三年（1914），就學於上海哈同花園華嚴大學。七年，於河南信陽賢首山，開講《大乘起信論》。八年，與了塵、戒塵，於漢口九華寺開辦華嚴大學。十二年，應杭州靈隱寺之請，開辦明教學院；復佐惠宗籌辦法界大學。十八年，任靈巖山住持。二十年，應虛雲之邀，前往福建鼓山籌辦法界學院。四十七年一月六日，於北京安養精舍示寂，世壽八十二，僧臘四十八。

師畢生持戒精嚴，除弘宣律部外，亦致力於華嚴、淨土的弘揚。著有《毗尼作持要錄》、《菩薩戒本疏》、《大勢至菩薩圓通章講義》、《金剛經中道了義疏》等，今有《慈舟大師法彙》行於世。

〔參考資料〕 《名僧錄》。

慈昌（1546～1620）

日本淨土宗僧。武藏國（埼玉縣）人，俗姓由木。字存應，號貞蓮社源譽。世稱增上寺中興之祖。十歲，從寶台寺蓮阿學時宗宗義；年十八，改投大長寺感譽存貞之室，習淨土宗白旗流。天正二年（1574），創建長傳寺，致力於敎化。十二年，繼任增上寺第十二世；後得豐臣秀吉、德川家康之外護而得以復興該寺。慶長三年（1598），將增上寺由貝塚移至現址（東京都港區）。慶長十三年，由於德川家康的奏請，增上寺成爲天皇勅願所，師亦蒙賜永紫衣。十五年，後陽成天皇賜「普元觀智國師」號。元和六年示寂，世壽七十五。著有《論義決擇集》、《阿彌陀經直譚》、《淨土論藏集》、《十八通私記》等。弟子有廓山、了的、呑龍等人。

慈航（1895～1954）

現代中國名僧。福建建寧人。俗姓艾。字彥才，號繼榮。自幼父母見背，乃投泰寧峨眉峯，禮自忠爲師；後於九江能仁寺受具足戒。自此遍禮九華、天台、普陀等道場，復於常州天寧寺、揚州高旻寺學禪；並曾於高旻寺代理寺務。

民國十年（1921），入閩南佛學院，親近太虛。嘗兩度閉關，閱藏六載。民國十七年，任安慶迎江寺住持。先後曾創辦佛學研究部、僧伽訓練班、義務夜校與國民學校。十九年，赴南洋弘法，於仰光創設中國佛學會。二十四年返國，於長江流域各地隨緣說法。二十九年，隨太虛訪問緬甸、錫蘭、印度等國，宣傳抗戰國策。旋赴馬來西亞、新加坡弘法。先後創辦星洲菩提學院、檳城菩提學院、星洲菩提學校、檳城菩提學校、星洲佛學會、怡保佛學會、檳城佛學會等，並發行《人間》月刊。

民國三十七年冬，應台灣中壢圓光寺妙果之請，來台共同創辦台灣佛學院。未幾，於汐止成立彌勒內院，專供大陸來台之僧青年安居，並爲之開講因明、唯識、楞嚴、楞伽等諸大

乘經論。

民國四十三年五月六日，因腦溢血而示寂。遺命以跏趺盤坐之肉身置於缸中。三年後，弟子依其遺囑開缸，全身不壞，乃裝成金身，並建慈航堂以紀念之。其著述多種，被輯爲《慈航法師全集》行世。

慈惠（1934～　）

台灣佛光山之重要幹部，比丘尼。爲台灣省宜蘭縣人。俗姓張。民國五十四年從星雲出家，同年於苗栗法雲寺受具足戒。五十八年，負笈日本，專攻佛學，取得文學碩士學位。返國後，出任普門中學首任校長。現任（1993）佛光山管理人兼都監。

師未出家前，即致力於佛法之宣揚，曾在廣播電台主持佛教節目達六年之久。出家後，更著力於佛教教育與文化事業，嘗出任東方佛教學院院長、《覺世》旬刊及《普門》雜誌發行人等職，並經常應聘在各大專院校哲學系、佛學社團開演教法。爲佛光山開山和尚星雲之主要助手之一。

慈悲

持哀愍之念以憐物之謂。慈悲是佛道門戶、諸佛心念。南本《涅槃經》卷十四云（大正12・698b）：「一切聲聞、緣覺、菩薩、諸佛如來，所有善根，慈爲根本。」《觀無量壽經》云（大正12・343c）：「佛心者，大慈悲是，以無緣慈攝諸衆生。」又，慈悲爲萬善之基本、衆德之伏藏。《大智度論》卷二十七云（大正25・256c）：「慈悲是佛道之根本，（中略）亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒。」

《十住毗婆沙論》卷一嘗謂，自大悲無生之母，生一切諸如來。以是佛道修行之最初，以五停心治諸亂心，立慈悲觀對治瞋恚，修行漸進。或以四無量，或以信等十行等，皆不離此慈悲憐愍之念。復立悲智二門，表佛法之覺德，並以觀音象徵彌陀之慈悲門、普賢象徵釋迦之慈悲門。《慈悲道場懺法》卷一云（大正45・922c）：

「此慈悲諸善中王，一切衆生所歸依處，如日照晝，如月照夜，爲人眼目，爲人導師，爲人父母，爲人兄弟，同歸道場，爲眞知識，慈悲之親，重於血肉，世世相隨，雖死不離。」

若別釋「慈悲」二字，則有拔苦義及與樂義，以及生緣（衆生緣、有情緣）、法緣、無緣三慈之釋。茲略釋如次：

⑴**拔苦與樂**：此有二說：一謂以拔苦爲慈，與樂爲悲；二謂與樂爲慈，拔苦爲悲。關於前者，南本《涅槃經》卷十四云（大正12・696a）：「爲諸衆生除無利益，是名大慈；欲與衆生無量利樂，是名大悲。」曇鸞《往生論註》卷下云（大正40・842b）：「拔苦曰慈，與樂曰悲，依慈故拔一切衆生苦，依悲故遠離無安衆生心。」關於後者，如《大智度論》卷二十七云（大正25・256b）：「大慈，與一切衆生樂；大悲，拔一切衆生苦。」《十地論》卷二云（大正26・134a）：「慈者，同與喜樂因果故；悲者，同拔憂苦因果故。」，其他如《大乘本生心地觀經》卷一、《順正理論》卷七十九等，亦有是說。

對此，諸經論各有解釋。《華嚴經探玄記》卷十謂乃由於有通、別二義，若依通論，慈悲共具拔苦、與樂之義；若依別論，則各有分屬。《大乘義章》卷十四謂慈、悲雖同爲無瞋性，但以四義不同而二分，一以功能不同，故悲能拔苦，慈能與樂；二以治患不同，故悲止害覺，慈息貪欲，又，悲能除微細之瞋，慈能遣粗重之瞋；三以境界不同，故悲心多緣苦衆生而起，慈緣無樂衆生而起；四以得報不同，故悲得空處，慈生遍淨。

⑵**三緣之慈悲**：略云三慈。《往生論註》卷上云（大正40・828c）：「慈悲有三緣，一者衆生緣是小悲，二者法緣是中悲，三者無緣是大悲。」此三緣之說，南本《涅槃經》卷十四、《佛地論》卷五、《大智度論》卷二十、卷二十七、卷四十等書皆有詮解。此中，《大智

度論》所述之三慈如次：

①衆生緣慈：非但緣一切衆生而起慈悲，也是緣衆生相而起，故云衆生緣。即緣某甲某乙等衆生之姿而起，故云衆生緣慈悲。

②法緣慈：諸聖者破吾我相，滅一異相，觀衆生但爲五陰假和合而起慈悲。亦即此等衆生，不知法空，妄起欲念，故聖者憐之，令隨意得樂。

③無緣慈：佛心不住有爲、無爲性中，不住過去、未來、現在世，知諸法不實、顛倒虛誑之相，心無所緣，故以其無緣佛心，愍念衆生不知諸法實相，往來五道，執著諸法，分別取捨，爲此，令衆生得諸法實相之智慧。

此外，《涅槃經》又舉二義，一義緣貧窮衆生而施予樂，此名衆生緣；緣彼衆生所須之物，而施之，名法緣；緣如來，名無緣。如來永離貧窮，受第一樂，故不以衆生緣、法緣爲可緣，故云無緣。而欲以大樂與衆生，故云無緣慈悲。此乃就化益而分三緣。另一義謂，緣一切衆生、父母、妻子、眷屬，名衆生緣；不見父母、妻子、眷屬，見一切諸法皆自緣生起，名法緣；不住法相及衆生相，任運而轉，名無緣；此與《大智度論》所說相合。

◉附一：印順〈三種慈〉（摘錄自《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》）

「無我」與「慈」，這兩者要如何才能平等呢？也就是要如何才能相應呢？佛法中說到，菩薩智慧越高，慈悲就越大；並非是有了慈悲便沒有了智慧。假如只有慈悲，沒有智慧，則無異於凡夫；只有智慧，沒有慈悲，那麼這種智慧也就和小乘一樣了。所以菩薩應該是悲智一如；大乘法應該是慈悲與智慧平等的。那麼要如何才能使得慈悲與智慧平等呢？

佛法之中有不少話是爲佛教徒所常說，而幾乎成爲口頭禪的，比如：同體大悲、無緣大慈等。但「同體大悲、無緣大慈」所指的是什麼？在這裡我們必須要有一番分別，才能了解何以菩薩在通達了一切法空的境界後，還能夠有慈悲心。

我們先要知道，慈悲心究竟是如何生起來的？慈悲心是緣衆生而生起的。如果不知道有衆生，則慈悲心是無論如何也不會生起來的。不論是對於我們的親屬或朋友，甚或是小動物，當見到他們的苦痛時，我們便發起了慈悲心，想要消除他們的痛苦（這是悲），或者是使他們得到快樂（這便是慈），既然緣衆生而生起，那又怎麼會是無緣大慈？般若與慈悲，如何能合得起來呢？

佛法中，慈（悲）有三類：第一類是衆生緣慈：是緣衆生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的衆生。平常我們見到衆生，總會把他們當做是一個個實實在在的獨立自體。比如，當見到一位多年未見的老朋友，內心中會有種種感想，他變老了、變瘦了，或者是變胖了等等；總會把他當做是固定的個體，而只是瘦弱或肥大。似乎這個人的本身，是一定的，不會有什麼變化的。因此，我們對於衆生，總是執著於他各人有他的實有自體；人人有此觀念，以這樣的認識再來起慈悲心，便是衆生緣慈。衆生緣慈修得慈定的，可以得生梵天。

第二種是法緣慈：其境界的程度較高，已經超出一般人之上。他所見到的個體，張三是張三，李四是李四，人還是人，狗也仍然是狗；但他了解到我們所見到的一個個衆生，實際上並沒有什麼永恒不變的東西，可以說他已經體解了無我的眞理。但是無我，並沒有抹煞衆生的生死輪迴；生死還是生死，輪迴還是輪迴，衆生還是衆生，不過其中沒有了實我，只有「法」的因緣起滅而已。佛在阿含經裡便說到：人只不過是六根和合，除眼、耳、鼻、舌、身、意之外，要求「我」是不可得的。佛又分析，人不外是色、受、想、行、識五蘊和合；或者是不外乎地、水、火、風、空、識，這六大結合起來便成爲人，此外求人，再不可得。所以佛一再宣說，除了「法」之外，根本就沒有如外道所想像的，一個永恒不變的眞我。如

此一來，則好像只有幾種元素，只有法而沒有了衆生，這在佛法，便稱之為我空，沒有眞實的我，而只有諸法因緣和合的假我而已，如此，則見到衆生，儘管他沒有「我」，但是由於因緣和合而起煩惱、造業、受果報；一下子得升天上，一下子又生在人間，歡喜不了多久，又有新的苦惱，永遠是在那裡哭笑不已。若由此而生起慈悲心則為法緣慈，這在一般人是不可能做到的。大多數的人所具有的，是衆生緣慈；若談到衆生的苦惱，總想成有個實實在在的衆生在那裡苦惱著。

法緣慈，必須是在證悟了聲聞乘的聖果以後而起的慈悲心，但這還不能一切法空與慈悲相應。在證得聖果的，雖決定不執諸法實有，但心目中的「法」，還是呈現實有的形相。如對六根、五蘊，看成實在存在著的；沒有證得的學者，就會在法上執著，而成「法有我無」的思想。舉個例子來說：平常人見到書，便會把書當做是實實在在的。而法緣慈的人，便會了解書是一張張的白紙裝訂起來，然後在白紙之上寫了黑字。同樣是書本，它卻可以是令人起恭敬心的經典，也可以是一本普通的小說，甚或是一本禁書等等。因此，知道書本是不實有的，但是他卻執著於那一張張的紙與那些黑字，認為它們是實有的；所以小乘人，多數認為除了「法」之外，假我是不存在的。法緣慈就是這樣，雖然知道衆生無我，但却有衆生的假相；否則，連衆生相都沒有了，怎麼還會起慈悲心呢？法緣慈就是二乘聖者的慈心，依凡夫境界來說，已經是相當地高深而不能得了。

最高深的慈悲，是「無緣慈」。小乘人所執著的法，在大乘人看來，依然是屬於因緣和合的。我們的身心活動，依然是由因緣和合而生起變化；那麼不但衆生是由因緣假合，即使一切法也是由因緣假合，這樣才能夠了解到一切如幻如化，並沒有眞實的衆生與法。在我法皆空，因緣和合，一切法如幻如化之中，衆生還是要作善生天上，或是作惡墮到惡道，享樂的享樂，痛苦的痛苦，在生死輪迴之中永遠不得解脫。菩薩便是在這個境界上生起慈悲心。如有一個人很早便去就寢了，不久之後，大家聽到他的驚懼喊叫聲，跑去一看，知道他是做了惡夢，但是叫他卻又不容易叫醒。這時，我們就很容易地想到，他夢中所見的，明明就是虛幻不實有的東西，但是他的痛苦卻又是如此眞切，如此深刻。菩薩眼中所見到的衆生，沈溺在苦海中便是如此的情況。

因此，菩薩並非見到了眞實的衆生，或眞實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做「無緣慈」。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到衆生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是眞正的大乘慈悲，所以又叫它為「同體大悲」。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與衆生的自性，而法與衆生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。所以講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為眞正的慈悲。講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。

◉附二：〈無慈悲〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

無慈悲，謂欠缺慈悲心之意。指佛、菩薩以外之一切有情。蓋慈悲乃伴隨著智慧的最高德性，且佛心亦可以用「大慈悲」之語表示。

主張慈、悲的本性是無瞋善根的說一切有部，將慈、悲分為心、心所，認為佛的大悲（慧）與慈悲（無瞋）的法體不同，此乃有部特殊教學的法分別。大乘佛教則主張心所無別體、本質無別。又，就「慈悲」一語而言，與衆生樂謂慈（maitrī），拔衆生苦是悲（karuṇā）。慈、悲與喜、捨合稱四無量（又稱四梵住），也就是根本靜慮中的勝功德。如無量之語所顯示，慈悲是以無量衆生為對象，愛念、憐愍無量衆生，進而加以根本救濟。尅實而言，只有佛、菩薩具有此德，二乘有學聖者因為專念自行，所以無慈悲。依《大毗婆沙論》卷一

四○所述，有學聖者無論是現在修或未來修，皆不成就無量慈悲。但是，同是二乘的阿羅漢，在其位中修四無量心，以四無礙智得利他口業力，修願智而知衆生一切念願希望，修無諍智止息一切衆生心中之諍及衆生間的鬥爭，所以阿羅漢具有慈悲。

凡夫是被慈悲的對象，此等人即使行慈悲亦不完全，所以畢竟而言是「無慈悲」的。天趣生類是有漏善的異熟果，僅享受一向果的樂淨之境，並不重視以其他衆生爲所緣的利他行，因此，此類衆生同爲無慈悲者。地獄、鬼、傍生等三趣有情，皆受自身苦所逼迫，無有餘裕兼顧其他，因此同是無慈悲。

◉附三：歐陽漸〈起悲〉（摘錄自《支那內學院院訓釋》〈釋悲〉五）

誰不有悲性，誰不欲起悲度衆，名字遠聞。然無方便，悲不得起。悲不得起，或怖自苦而爲聲聞，或破自惑而成緣覺；是故直往菩薩起悲第一。起悲方便第一中之第一。(1)多聞，(2)清淨，(3)不離衆生，(4)發願布種，(5)修慈滋潤，(6)多作功德，(7)觀衆生苦，(8)觀衆生倒惑，(9)取相作觀，(10)習以成性。苟能如是十種方便殷重不已，悲念不生，如來世尊則爲妄語。

云何多聞而起悲耶？智由悲起，悲亦由智起。悲起之智，能自抉擇，加行根本，及與後得，遂爾次第而成。起悲之智，數他珍寶，七事四理，深信不誣，遂爾知見有力觸感根心。是故必得多聞而後知苦眞實，知苦眞實而後不同苦役，不同苦役而後能觀衆生役苦以起悲。必得多聞，而後知法眞實；知法眞實，而後不同法執；不同法執，而後能觀衆生執法以起悲。若不知苦眞實，則又不能代衆受苦；不能代衆受苦，雖或能悲，乃亦不能念念相續。不能念念相續，刹那已滅，烏得謂其眞能起悲。若不知法眞實，則事有觸而應悲者，由衷而出不免爲世俗附庸，非由衷出不墮於口惠之隨風，即墮於感情之躁動。凡若此者，又烏得謂其眞能起悲？

云何清淨而起悲耶？五百鹽車截渡渾濁喪眞，滄浪之清物來必鑑，久氛塵境，黑暗冥頑，不染一埃，空靈照燭。感觸捷應之機，振則失用，淨則精通，理固然也。是故物至而悲起者，清淨無穢之心境也。《大寶積經》：如是大悲由於不諂而得生起，譬如虛空永出離故。如是大悲由於不誑而得生起，從增上意而出離故。如是大悲非由詐妄而得發起，從如實道質直其心而出離故。如是大悲由於不曲而得生起，極善安住無曲之心而出離故。如是大悲由彼無有憍高怯下而得生起，一切有情高慢退屈善出離故。

云何不離衆生而起悲耶？悲是能緣，衆生苦惑是爲所緣。草木河山，騷士情人因之而多感。羌無寄托，則秋風肅殺，或亦喜彼威剛，落日昏黃，時則賞其索寞。唯夫有情疾痛相對黯然，蓋未有不悲從中來也。空山趺坐，飛鳥不聞，足音跫然，定中憎擾。肝膽楚越，人事迷茫，苦且不知，從何悲起！是故大乘大悲，當處人間塵坌闤闠，然後乃得衆生業惑情僞離奇，然後有動乎中，酸辛悲憤。奈何菩薩如彼聲聞，了自業緣，避人逃世。是故《大莊嚴論》：菩薩大悲，略以十種衆生而爲境界。《菩薩藏經》：菩薩大悲，略以十六衆生而爲所緣。

云何發願布種而起悲耶？行菩薩行但是行願，發願爲因，願滿爲果，因果不二，但是其事，不必事圓。是故不能起悲，但應悲願。願則易學，德輶如毛故。願不可毀，金剛不壞故。願則能引，招同類故。願則能續，恆長養故。願則不斷，恆希望故。願則能展，久具計故。願則能赴，機相應故。願則能任，力漸充故。是故不能起悲，但應悲願。悲願者何？不捨衆生而已。衆生與悲，如命與息，當願衆生起悲第一。《華嚴》〈淨行〉：百四十一，當願衆生，願在發心前。《瓔珞本業》：有二十四，當願衆生，願在發心後。佛前佛後皆普賢行，而皆行願，願此衆生，願此衆生大悲無已

，盡未來際。

云何修慈滋潤而起悲耶？取與捨對，樂與苦對，交相繫屬，即交見栽培。與之以樂，不能不拔之於苦。悲爲因緣，慈爲增上，因緣增上，乃得成辦，法性自爾，智者能知。《大莊嚴論》：悲樹六事成，根出以慈潤，由有慈者見他苦已生悲苦故。云何多作功德而起悲耶？菩薩功德，十波羅蜜。施度、忍度、力度，詳於威力。進度、智度，詳於功德；慧詳多聞，戒詳清淨；願度詳願。惟禪方便須續而談。捨身代苦，若覺其難，即應退墮，但告奮勇，而難爲繼。故有方便修三三昧，五蘊皆空，無願，無作。此觀若成，能所俱寂，三輪清淨，得大涅槃。然三三昧若無方便，必乘果報生長壽天，退失悲心，墮於小外。因悲而空，因空而悲，禪與方便，交相利用，有益無危。《大智度論》：大慈大悲用方便力，不隨禪生，不隨無量生，不隨四無色定生，在所有諸佛於中生。衆生著空墮大地獄，是故菩薩深入大悲，悲因緣故得無量福德，生值諸佛，從一佛國至一佛國。是故大悲不妨實相，諸法實相不妨大悲。

云何觀衆生苦而起悲耶？諸聖聲聞，苦諦現觀，證苦深遠，厭俱行心，相續而轉，悲故微薄。菩薩正觀，隨百一十極大苦蘊，正熏心故，悲亦正强。是百一十應悉披陳。云何是耶？(1)流轉苦；(2)欲癡苦；(3)三苦；(4)別離斷壞相續畢竟苦；(5)貪瞋疑悔惛沉睡眠苦；(6)因果財護無厭變壞苦；(7)生老病死怨愛不得苦；(8)寒熱飢渴，自逼他逼，及不自在一類威儀苦；(9)自他親財戒見無病現法後法一切衰損苦；(10)食飲衣乘莊嚴器物香鬘樂伎照明給侍一切乏匱苦。如是增數有五十五。宿因現緣有一切二苦，長時猛利雜類無間有廣大四苦。獄鬼傍生善趣所攝有一切門四苦。他觸自纏現造當趣界不平等有邪行五苦。父母妻子奴僕朋友財位自身一切流轉有不定六苦。長壽端正多智勝人族富大力一切不得有不隨欲七苦。妻子貪增飢儉怨敵野難屬他根缺擯殺一切損惱有違害八苦。壞時盡時老病死時無利無譽有譏希求一切必至有隨逐九苦。無樂受因不斷結尋逼匱不平愛壞麤重有一切十苦。如是增數復五十五。此百一十，是菩薩行悲所緣境。緣此境故，悲不生起，是爲木石，悲有情類。

云何觀衆生倒惑而起悲耶？如來大悲三十二種救護衆生，衆生於法發生顛倒有二十四，又於有情發生迷惑而有其八，如來一一觀諸衆生而起大悲，而爲說法，菩薩大悲依此修習而得生起。云何然耶？一切法無我人衆生壽者，而衆生以爲有，菩薩於此而起大悲。一切法無體無住，無執藏主宰事物我所，而衆生以爲有！菩薩於此而起大悲。一切法無生無滅無垢，離三毒，無來去，無造作戲論，而衆生以爲有，菩薩於此而起大悲。一切法空無相無願，緣生靜寂，而衆生以爲不然，菩薩於此而起大悲。是謂觀諸衆生於法顛倒有二十四而起大悲。世間衆生，諍論瞋恨，倒見邪行，饕餮互陵，爲妻子役，惡友近習，邪命自活，居家濁穢，墮小捨智，菩薩於此而起大悲。是謂觀諸衆生於有情迷有其八事而起大悲。菩薩若能如此修習，大悲熏熾，則爲已入阿鞞跋致。

云何取相作觀而起悲耶？《大智度論》：菩薩學悲無量時，先應發願，願諸衆生拔種種苦，取拔苦人相攝心入禪，自諸親族至十方界。取相作觀雖近小定，然入觀根本，一主厭棄，一主拔濟，所趣自不相消，方便不妨一致。云何習以成性而起悲耶？酒嗜痂癖，吾生以爾爲命，人之所惡，彼之所好。中有開導，臨事不造。法性自爾，悲亦何獨不然。從他苦生悲，從悲生自苦，從苦拔他苦，從拔他生樂。夫至於樂，則成癖成嗜，非此不適。是故信行位怖苦，未見自他等，未觸如實苦，習而未性故。淨心位怖苦，已見人畜等，已觸如實苦，習已成性故。銅鐘感應，天下易事，無過成性，菩薩念哉。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷三十七；《大乘本生心地觀經》卷一；《說無垢稱經》卷四；《十住毗婆沙論》卷一；《菩薩地持經》卷七；《大毗婆沙論》

卷二、卷四十四、卷八十二；《順正理論》卷三、卷三十七、卷三十八、卷四十四、卷七十九；《佛教哲學思想論集》二（《現代佛教學術叢刊》㊲）；道端良秀《中國佛教と社會福祉事業》；中村元《原始佛教の思想》上；《俱舍論》卷二十九。

慈藏

新羅善德女王時代僧。俗姓金，幼名善宗郎。生卒年及鄉貫均不詳。自幼神志澄睿，文思豐盈。嘗周覽經史百家，夙懷出世之志。由於父母雙亡，體悟無常之理，故辭妻子，捨宅第田園以創建元寧寺，且獨入林壑苦修。時王室缺乏台輔，公卿貴族一致舉師上任，師屢受徵召均不應命，且謂（大正50·639a）：「吾寧持戒一日而死，不願一生破戒而生。」至此，王知其志不可奪，遂許其出家。

善德王·仁平三年（636），師受敕與門人僧實等十餘人入唐求學，時為唐太宗貞觀十年（一說十二年）。師先訪五臺山，禮拜文殊塑像，虔誠祈禱七日，以冥感而夢大士摩頂傳授四句梵偈，既醒未解其義。天明後有異僧前來為其解惑，並以釋尊之袈裟及舍利等物付囑之。師後入京師，唐太宗敕住勝光別院，頻加寵遇。其後更往終南雲際寺東崿定居三年，禪觀彌精，靈應日增。

貞觀十七年（643），善德王上表請師返國，師將獲贈之藏經一部四百餘函，及諸妙像幡花蓋具等，悉數攜返。返國後，舉揚學風，一時佛法大興。未幾，受敕任大國統，掌理僧尼之一切規制法式。復創通度寺，築金剛戒壇以度化四方人士。仁平十二年（645，即唐·貞觀十九年），皇龍寺九層塔建成，師將得自五臺山之舍利六粒安置於塔之心柱內，其餘舍利則分置於通度寺戒壇及大和寺塔內。後又改修故里之元寧寺，講雜花萬偈。晚年於江陵郡創水多寺以居之；復於大伯山（太白山）建石南院（後稱淨巖寺），並移居之。

綜觀師之一生，除為新羅傳入攝論教學外，其所著《四分律羯磨私記》一卷、《十誦律木叉記》一卷、《出觀行法》，及《諸經戒疏》等書，樹立戒律思想體系，師亦成為新羅戒律之祖。此外，其著述中另有《阿彌陀經疏》及《阿彌陀經義記》等書，對淨土信仰亦有宣揚之功。

〔參考資料〕 《三國史記》卷五；《三國遺事》卷三、卷四；《續高僧傳》卷二十四；《法苑珠林》卷六十四；《釋氏六帖》卷十二；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

慈善寺

㈠陝西省重要石窟寺之一：位於陝西省麟游縣西南。據《麟游縣志》所載，寺窟開鑿於唐高宗永徽四年（653），共有二洞窟，五處佛龕。南窟窟頂較平，窟內雕立佛像一尊，其北壁有尖拱形佛龕一處，內雕一佛二菩薩；南壁亦有相同佛龕一處，內雕一佛二弟子。北窟窟頂呈弧形，內雕佛像三尊，窟壁南北亦各鑿一佛龕，南龕雕刻立像佛一尊，北龕則一無所有。窟外五處摩崖佛龕，均呈方形，龕內各有石刻造像一至五尊不等。全體寺窟之造像，基本上保存完好，依其製作風格，當與千佛院摩崖造像為同一時期之作品。

㈡位於台灣省台中市：原名慈善堂。台灣光復前後，寺宇因缺乏整修，逐漸衰頹。西元1953至1954年間，禮請律航於堂內舉行佛七。1955年，迎請善智任住持，並改名法雨寺。1957年，請律航為住持，改名慈善寺。律航晉任後，從事整頓，樹立道風，弘揚淨土不餘遺力。

1960年，廣化接任住持。1963年，振光接任住持，見寺宇頹壞，發心重修，乃燃指供佛發願；後增購寺地，次第完成大雄寶殿、律航紀念堂、華藏塔、安老院等建物。1984年起，再度翻修，擴建講堂、圖書館、舍利殿、齋堂、寮房等。振光圓寂之後，繼任住持者先後為宏修與惠空。目前（1993年）且設有佛學院，以培育弘法人材。

慈雲寺

㈠**位於山西省天鎮縣城內：**始建於唐，原名法華寺。遼代嘗重修。明．宣德五年（1430）重修後，改稱慈雲寺。其寺院規模宏敞，布局嚴謹，向有「關北巨刹」之稱。明、清時期，寺內曾有大戒壇。其時山西、河北等地僧侶，多入此寺習經受戒。

本寺現存之建築物有山門、金剛殿、大雄寶殿、釋迦殿、毗盧殿、觀音殿、地藏殿等。山門內兩側，有建於元代的鐘鼓二樓，樓內鐵鐘鑄於明．宣德七年（1432）。大雄寶殿四周拱眼壁上布滿彩繪。釋迦殿內東、西、北三面牆上，也布滿壁畫。毗盧殿建於明代，較金剛殿、大雄寶殿及釋迦殿多一跳斗拱；殿內木製壁藏樓閣，曾藏佛經萬餘卷，後移存大同華嚴寺。又，本寺存有大量明代遺物。

㈡**位於台灣省台北縣中和市：**爲台北地區之古刹。初建於清．咸豐年間（1851～1861），名慈雲岩。後因信徒林欽有所感應，乃將寺址遷往板橋，改名接雲寺。其後，原址之建物倒塌，荒蕪日久，幾爲世人所遺忘。1954年六月十九日，山林大火，唯獨慈雲岩舊址之草木依然青翠無恙，妙清乃囑其徒達進前往建寺，並以達進爲開山住持。此後該寺即成爲中和一帶之禮佛及觀光勝地。

慈愍派

唐代慈愍三藏（慧日）所傳淨土教之支派。與慧遠流（廬山流）、善導流共爲中國淨土教之三派。

慈愍慧日於嗣聖十九年（702）入西域，歷訪碩學大德之後，終於皈信彌陀淨土。開元七年（719）返回長安後，乃以勸修淨土行門爲其弘法要務。

師所倡修者，非僅禪淨雙修而已，且倡導禪、淨、律三者之共修。師以爲永久之六道輪迴是爲苦，生於人間且獲彌陀之救則爲大喜事。不問善惡，不拘罪之輕重，凡念佛者皆能往生淨土。師又謂念佛可速解脫生死，速得禪定，得解脫、神通、聖果、自在。

◉**附：境野哲著．蔣維喬譯〈慈愍三藏〉**（摘錄自《中國佛教史》第十四章）

慈愍三藏事蹟，除《宋高僧傳》（卷二十九）所載外，似無可考；據傳原名慧日，山東萊州府東萊人，中宗時薙度，見義淨三藏自印度返，誓遊印度；嗣聖十九年出南海，經崑崙、佛誓、師子洲諸國，歷三年而達印度，居十三年，取道中亞細亞及西域諸國，行程四年，開元七年得返長安，前後凡十八年。慈愍三藏，乃東歸時，玄宗所賜號也。

慈愍居印度，念跋涉四載，既經多苦，果何國何方？無苦有樂？何法何行？能速見佛，於是廣參印度學者，乞爲開示，學者咸以阿彌陀佛極樂世界答之。後返中土，路出北印度健馱羅國，城東北大山，有觀世音像，慈愍至心祈請，至七日夜，見觀世音於空中現身，摩其頂曰：「汝欲傳法，自利利他；當知淨土法門，勝過諸行；西方淨土極樂世界，彌陀佛國也；勸令念佛誦經，迴願往生，到彼國已，見佛及我，得大利益。」

慈愍還，弘布淨土教；今日所傳，悉本此旨。所著《往生淨土集》，今佚（《淨土指歸》有《淨土慈悲集》三卷，殆即此書耶？）。即宋．紹聖年間，靈芝之元照翻刻慈愍三藏文集；反對派之禪僧訴於官，以此集爲元照所僞託；故《芝園集》載〈論慈愍三藏集書〉曰：「無何見忌，異論鋒起，以謂慈愍集乃貧道自撰，假彼名字，排我宗門；曾不知此文，得於古藏，編於舊錄；不省寡聞，輒懷私忿；以至訟於公府長吏；然恐官司未委情實，謹賫元得古本文集，並敘始末」云。

由此觀之：慈愍文集，至宋時已不多覯矣。但此集與《往生淨土集》，是否同一？殊未敢必。慈愍所勸念佛，究竟若何？其書不傳，難知底蘊；然宋．延壽《萬善同歸集》引慈愍三藏語曰：

「聖教所說正禪定者，制心一處，念念相續

；離於惛掉，平等持心；若睡眠覆障，即須策勤念佛、誦經、禮拜、行道、講經、說法教化衆生，萬行無廢；所修行業，回向往生西方淨土；若能如是修習禪定者，是佛禪定與聖教合，是衆生眼目，諸佛印可；一切佛法，等無差別，皆乘一如，成最正覺。」

觀此：似爲禪淨合一說之原始。又慈愍之念佛，即可往生淨土；其他諸行，非所必須；觀於法照《五會法事讚》中所載慈愍〈般舟三昧讚〉，有云：「彼佛因中立弘誓，聞名念我總迎來，不簡貧窮將富貴，不簡下智與高才，不簡元非淨土業，不簡外道闡提人，不簡長時修苦行，不簡今日始生心，不簡多聞持淨戒，不簡破戒罪根深，但使迴心多念佛，能令瓦礫變成金。」可以證也。

慈心三昧

又稱慈三昧、白光明慈三昧、大慈三昧，或稱慈心觀。是大乘菩薩修慈悲行的根本。即去除妄念雜慮、遠離瞋恚怨憎之念，專致於慈悲心，觀一切衆生普遍受樂的三昧。這是行者憐念衆生、關懷衆生的心理境界。《賢愚經》卷十二云（大正4·436b）：

「是時如來，大衆圍遶，各悉默然端坐入定。有一比丘入慈三昧，放金光明，如大火聚。曇摩留支遙見世尊光明顯赫，明曜踰日，大衆圍遶，如星中月，爲佛作禮，問訊如法，見此比丘光明特顯，即白世尊：此一比丘入何等定，光曜乃爾？佛告大王：此比丘者，入慈等定。王聞是語，倍增欽仰，言此慈定巍巍乃爾，我會當習此慈三昧。作是願已，志慕慈定，意甚柔濡，更無害心。（中略）爾時大王曇摩留支者，今彌勒是，始於彼世發此慈心，自此以來常字彌勒。」

《禪法要解》卷上云（大正15·290b）：

「何等是慈三昧？觀一切衆生悉見受樂，又經中說慈心三昧，遍滿十方皆見受樂。云何但言願令衆生得樂？答曰：初習慈心願令得樂，深入慈心三昧已，悉見衆生無不受樂，如鑽燧出火，初然細軟乾草，火勢轉大，濕木山林一時俱然，慈亦如是。」

由此可知，此即住於慈心、離瞋恚怨憎之念、遍念令衆生受樂之三昧。故被視爲大乘菩薩慈悲行之基礎。

〔參考資料〕《思益梵天所問經》卷三；《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》；《阿育王傳》卷五；《坐禪三昧經》卷上、卷下；《禪祕要法經》卷中、卷下。

慈悲水懺法

三卷。唐·知玄述作。收於《大正藏》第四十五册。卷首附有〈御製水懺序〉及〈慈悲道場水懺序〉。前者乃明成祖於永樂十四年（1416）所作；後者則成於宋代，作者不明。由序文所載，可知其中蘊含一流俗相傳之故事。內容謂知玄之過去世即漢之袁盎；其時，曾斬晁錯，其後十世皆爲高僧，戒律精嚴。故晁錯雖累世欲求報復，均不得便。至唐懿宗時，知玄以得人主之寵遇，故驕慢心漸起，晁錯得其機，乃於知玄膝上生人面瘡。時，知玄雖遍召名醫，均不得癒。後得迦諾迦尊者之助，以三昧水洗瘡，遂得痊癒云云。

全書分上、中、下三卷。共舉九篇懺悔文，每篇懺悔文之前，均先歸命諸佛菩薩。第一懺悔文是總論。第二懺悔文謂當以慚愧乃至觀罪性空等七種心以爲方便，復謂懺悔煩惱障中之意惑。第三懺悔文係身、口、意惑業之懺悔。第四懺悔文，謂觀因緣、果報、我自身、如來身四種，及依此觀行滅一切煩惱障。第五懺悔文總說業障，且細說殺生業之懺悔。第六懺悔文敍述偸盜、淫欲、邪淫、四不善語業（即惡口、妄語、綺語、兩舌），及六根所作罪障等之懺悔。第七懺悔文，舉出懺除與三寶有關之一切罪障之懺悔。第八懺悔文述八寒八熱及其他地獄罪報之懺悔。第九懺悔文，懺悔畜生、餓鬼、修羅三惡道及人天餘報之罪業。最後爲發願迴向文。

慈悲道場懺法

十卷。又作《啓運慈悲道場懺法》。俗稱《梁皇寶懺》、《梁皇懺》。收於《大正藏》第四十五册。據卷首所附〈慈悲道場懺法傳〉序文，可知此懺法相傳係梁武帝爲皇后郗氏所集。相傳郗氏生前嫉妒六宮，死而爲蟒，帝乃集沙門修此懺法，撰成十卷，爲之懺悔。郗氏乘此功德，乃得生忉利天云云。一說謂南朝齊竟陵王蕭子良作《淨住子》二十卷，說淨行法三十門；梁・天監年間（502～519），諸名僧刪編整理成十卷四十品；其後，傳寫之訛誤日增，至元代由妙覺智等人重新修治校訂而成今本。南宋・志磐即據此整理成《水陸修齋儀軌》六卷。此外，另有一說謂此懺法乃梁僧寶唱所撰。

本書以化六道、報恩、持禁戒不起犯心等十二大願爲首，其次爲(1)歸依三寶，(2)斷疑，(3)懺悔，(4)發菩提心，(5)發願，至(40)囑累爲止。最後以讚佛咒願終結。

◉附：周叔迦〈慈悲道場懺法〉（摘錄自《最上雲音室讀書記》）

梁・釋寶唱撰。此卷端有〈慈悲道場懺法傳〉，謂此懺乃梁武帝爲皇后郗氏所集。郗氏以嫉妒六宮，死而爲蟒，帝乃撰此懺文，爲之懺悔，郗氏乘此功德乃生忉利天，此文自梁已來已數百年云云。考《梁書》〈郗后傳〉，郗氏卒於齊・永元元年，時武帝方爲雍州刺史，不得云嫉妒六宮。又《南史》〈郗后傳〉云：「化爲龍，帝於露井上爲殿祀之。」若上生忉利者，何爲復祀於井上耶？此傳殆宋人附會妄誕之作，不可信也。

夫懺悔之法，肇興於劉宋，唐・道宣《續高僧傳》〈興福篇論〉云：「藥師行事，源出宋朝。」蓋釋慧簡由東晉譯《大灌頂經》錄出別行，又北涼譯之《金光明經》，明懺悔之法，當時弘通亦甚盛。及畺良耶舍譯《觀藥王藥上菩薩經》，曇摩密多譯《觀普賢行法經》，皆與懺法有關。故《廣弘明集》〈悔罪篇〉序云：「普賢、藥上之侶，分衢而廣斯塵也。」齊竟陵王所撰《淨住子淨行法門》，亦即懺法之一。梁初有《方廣懺法》，源在荊襄，本以癘疾，祈誠悔過，疑即僞經中之《大通方廣懺悔滅罪成佛經》也。

至於梁武帝所製，凡有兩本：一曰《六根大懺》，此乃帝所親行，故文曰「萬方有罪，在予一人。」此本今佚。二曰《六道慈懺》，事在歲終方行此禮，乃授僧衆行之者，皆見《續高僧傳》〈興福篇論〉中。其後懺法繁興，如《涅槃》、《大品》、《金剛般若》、《天王般若》、《法華》、《方等》、《虛空藏》等懺法，簡文、沈約、江總之流，咸有悔文之作。今存世者唯有此本，殆即道宣所謂《六道慈懺》者也。

《大唐內典錄》云：「《衆經懺悔滅罪法》三卷，天監中敕莊嚴寺沙門釋寶唱等總撰集錄，或建福禳災，或禮懺除障」云云。是此懺古分三卷，第一卷即今之第一、二兩卷，有六章：(1)歸依三寶，(2)斷疑，(3)懺悔，(4)發菩提心，(5)發願，(6)發迴向心。第二卷即今之第三、四、五、六卷，有四章：(1)顯果報，(2)出地獄，(3)解怨釋結，(4)發願。第三卷即今之第七、八、九、十卷，有五章：(1)自慶，(2)爲六道禮佛，(3)迴向，(4)發願，(5)囑累。後人分自慶爲三，分六道禮佛爲二十三，分迴向爲二，凡爲四十章。總凡禮佛一二七五尊，初維衛佛等七佛，善住等十佛，出《分別功德經》；金剛不壞等三十五佛，出《決定毗尼經》；普光佛等五十三佛，出《觀藥王藥上菩薩經》；寶海等百七十佛，出《稱揚諸佛功德經》；拘留孫佛等千佛，出《三劫三千佛名經》。第三卷果報、地獄等文，廣引《輪轉五道罪福報應經》及《雜藏經》文，既包括幽奧，詳略古今，所以千餘年來，流傳不絕，可稱爲大乘律宗此土撰述之要籍也。

慢（梵、巴 māna，藏 ṅa-rgyal）

心所（心作用）之一。指對他人心存高傲

與自滿。與「憍」類似而不盡相同。「憍」，謂自恃自己之容貌、血統、學識等優於他人，而生起之自豪心。相對於此，「慢」指妄想自己比他人更為優秀，而欲對他人誇耀之傲慢心。唯識宗認為「慢」是六種根本煩惱之一，俱舍宗謂其為不定地法之一。可細分為七慢、八慢、九慢等類。

此中，《大乘五蘊論》有七慢之說，即：(1)慢，(2)過慢，(3)慢過慢，(4)我慢，(5)增上慢，(6)卑慢，(7)邪慢。《大毗婆沙論》卷四十三、卷五十，《俱舍論》卷十九所舉亦同。此七慢之內容，略如下述。

(1)慢：指對於劣己者思己勝，對與己相等者則思相等；此之所計是當然之事，不能說咎，但其心意若有高舉則稱為「慢」。

(2)過慢：指對與己相等者思己勝，對勝己者思等；此慢超過前者，因此稱為過慢。

(3)慢過慢：指對勝己者思己勝。關於此慢，《俱舍光記》列有二義，即：①「過」是勝過義，慢勝己者之慢，故云慢過慢；②因較第二之過慢更勝一籌，故云。

(4)我慢：指於五蘊之任一蘊，執我及我所，恃彼起慢心；《俱舍光記》對此曾列有三解。

(5)增上慢：指自未證果而謂已證得，未斷煩惱而謂已斷。

(6)卑慢：指於他多分勝中而謂己少分劣。

(7)邪慢：指自無德且行惡行而謂自有德；人若有此慢心，恃自凌他不從善知識之教，不行出離之道，則無由免除生死輪迴。

又，《俱舍論》卷十九依《發智論》卷二十之說而列舉九慢：

(1)我勝慢類：謂於與我等者思我勝；(2)我等慢類：謂於與我等者思我等；(3)我劣慢類：謂於勝我者思我劣；(4)有勝我慢類：謂對比我勝者思我勝；(5)有等我慢類：謂對與我等者思與我等；(6)有劣我慢類：謂對與我等者思比我劣；(7)無勝我慢類：謂對與我等者思無比我勝者；(8)無等我慢類：謂對與我等者思無有與我等者；(9)無劣我慢類：謂對勝我者思無比我劣者。

以上九慢，可總括在慢、過慢、卑慢之中，即第二「我等慢類」、第五「有等我慢類」、第七「無勝我慢類」屬於「慢」。第一「我勝慢類」、第六「有劣我慢類」、第八「無等我慢類」是「過慢」。第三「我劣慢類」、第四「有勝我慢類」、第九「無劣我慢類」屬於「卑慢」。依《唯識論述記》卷六（末）謂，大乘經論中並無此上之九慢說。而《顯揚論》卷一則列舉我勝慢類、我等慢類、我劣慢類等三種慢類。又，法藏於《梵網經菩薩戒本疏》卷五別出聰明慢、世智慢、高貴慢、耆年慢、大姓慢、高門慢、解慢、福慢、富慢、寶慢等十慢。

此外，《法華論》卷下也舉出七種增上慢，並分別配列法華七喻以對治之。即：

(1)顛倒求諸功德增上慢心：謂世間中諸煩惱染熾然增上，而求天人勝妙境界之有漏果報；以火宅喻對治之。

(2)聲聞一向決定增上慢心：謂聲聞乘與如來乘等無差別；此須以窮子喻對治之。

(3)大乘一向決定增上慢心：謂別無聲聞、緣覺二乘；此須以雲雨喻對治之。

(4)實無謂有增上慢心：以有世間三昧三摩跋提，實無涅槃生涅槃想；此須以化城喻對治之。

(5)散亂增上慢心：實無有定，過去雖有大乘善根而不覺知，不覺知故不求大乘，狹劣心中生虛妄解，謂第一乘；此須以繫珠喻對治之。

(6)實有功德增上慢心：聞大乘法而倒執為非大乘；此須以頂珠喻對治之。

(7)實無功德增上慢心：於第一乘不曾修習諸善根本，聞第一乘而心中不取以為第一；此須以醫師喻對治之。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十九、卷一九九；《瑜伽師地論》卷五十八；《品類足論》卷一；《成唯識論》卷四；《俱舍論光記》卷四、卷十九；《摩訶止觀》卷五（上）；《成唯識論述記》卷六（末）；《大乘法相宗名目》卷二（上）。

摠持宗

朝鮮眞言宗（密教）之一派。又名持念宗。由新羅僧惠通（661～680）所創，爲舉行法事時，稱念眞言陀羅尼的宗派。高麗時代，此宗隸屬五教二宗之一，極爲隆盛，開城總持寺爲其根本道場。至李朝時代，因受佛教統合的影響，於太宗七年（1407）與南山宗合併，改號摠南宗，其後，世宗六年（1424）廢諸宗別，僅立禪教二宗，而將摠南宗歸併入禪宗之中。

朅盤陀國（梵Khabandha）

西域古王國。又稱渴槃陀國、喝盤陀國、渴飯檀國、漢盤陀國、喝囉槃陀國、大石國。其位置約在今新疆省塔什庫爾干（Tush-kurghan, Sarikol，石城）之地，即所謂塞勒庫勒（Sariq-gol，黃谷）處，爲經葱嶺（帕米爾高原）的要衝，由此可通往北印度、覩貨羅國、莎車、于闐、佉沙（疏勒）等地。

據《大唐西域記》卷十二所載，此國周環二千餘里，大都城以大石嶺爲基，背徙多河，周圍二十餘里山嶺連綿，川原隘狹。穀稼少，菽麥豐，林樹、花果皆稀。國人容貌醜陋，著氈褐，性獷暴驍勇，少學藝，然知淳信，敬崇佛法。有伽藍十餘所，僧徒五百餘人，習學小乘說一切有部。相傳其開國者之父乃自日中而來，母爲漢土之人，故王族自稱漢日天種，容貌與中國相同，頭戴方冠，身著胡服。城中有經量部童受（Kumāralāta）論師所居之伽藍，臺閣高廣，佛像莊嚴。相傳此國國王聞論師之威德，故興兵犯呾叉始羅國，得師而歸，並捐阿育王之故宮以建此寺。城東南之大石崖有二石室，室中各有一羅漢入滅盡定，端然而坐，形若羸人，膚骸不朽，其鬚髮恆長，故衆僧每年須爲其剃髮更衣。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷五；《洛陽伽藍記》卷五；《新唐書》卷二二一（上）〈西域傳〉。

榮西（1141～1215）

日本臨濟宗開祖。備中（岡山縣）吉備津人，俗姓賀陽。字明庵，號葉上房。十一歲，師事安養寺靜心。十四歲登比叡山剃度出家，並受具足戒。其後，從千命、有辯、基好等人研習天台、密教諸學。仁安三年（1168）入宋，巡禮天台山、阿育王山、廬山等地。後，攜三十餘部天台章疏回國，進呈天台座主明雲，並致力於研究密教，開創台密葉上流。

文治三年（1187），再度入宋，隨侍天台山萬年寺虛庵懷敞，傳承臨濟禪法脈，四年後返國。建久六年（1195），於筑前（福岡縣）博多創建聖福寺（此爲日本禪刹創建之始），鼓吹禪風。

其後，由於受到延曆寺徒衆的壓迫，乃東下鎌倉，謁幕府將軍。以得鎌倉幕府的崇信而建立壽福寺，並於京都創建建仁寺，作爲台、密、禪三宗兼學的道場。其後，就任東大寺大勸進、僧正等職，並奉勅監督東大寺、法勝寺的修築工程。建保三年，示寂於鎌倉壽福寺，世壽七十五。世稱千光國師。

師著有《興禪護國論》、《出家大綱》、《一代經論總釋》、《喫茶養生記》等書。平素倡導教禪兼修，其弘法風格且帶有强烈的密教傾向。其一生之弘法事業，對日本文化與禪宗發展有深切的影響。法嗣有退耕行勇、釋圓榮朝、佛樹明全等人。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第十五章（摘錄）

仁安三年（1168）四月，他（榮西）乘商船從博多出發，到達明州，訪問了廣慧寺，登天台山巡拜了靈聖古蹟，同年九月，帶著天台宗的章疏三十餘部回國，呈送給座主明雲僧正。後鳥羽天皇曾經敕命他在神泉苑修持請雨法以求雨，結果有效驗。天皇爲此特賜給榮西以「葉上」的稱號。榮西禪師兼修顯密二教，而最致志於密教，後來的所謂葉上派，即以榮西爲祖師。他在文治三年（1187）再次入宋，

受傳佛心宗（禪師）。當時他還想進而到印度朝拜釋迦佛尊的靈蹟，於是，攜帶著《諸宗血脈譜》及《西域方志》從中國出航，到達臨安府所在地時，謀劃如何渡到印度。然而當時的知府以「關塞不通」的理由不允許他到印度。榮西便再次登天台山，拜謁萬年寺的虛庵禪師並向他請教。虛庵禪師是黃龍派的第八代嫡孫，當時聲望很高。在虛庵禪師遷往天童山的時候，榮西跟隨著在方丈室侍奉，得以繼承臨濟正宗的法脈。虛庵禪師授給榮西正傳大戒，並且在臨離別時贈僧伽梨衣作爲付法的信衣。當初榮西禪師在天台山居留的時候，曾爲智者大師塔院的頹廢而感嘆，施捨自己衣鉢資財，進行修理；他到了天童山以後，又竭力從事營建千佛閣的工程。此事盛傳於當時宋朝僧俗之間。

榮西在宋留學五年，於建久二年（1191）回國，第二年在筑前（在今福岡）香椎宮的旁邊建造報恩寺，並開講菩薩大戒，建久六年在博多津創建聖福寺，大力傳布臨濟禪法，參禪之徒從四方雲集而來。建仁二年，將軍源賴家在京都鴨川第五橋旁邊建立建仁寺，請榮西禪師住。因爲當時南都和叡山諸宗劇烈抗議，屢次阻礙禪宗的流行，榮西禪師作《興禪護國論》三卷駁斥他們的非難和毀謗，因而名聲大振。第二年，朝廷在建仁寺內設立眞言院和止觀院，安置天台、眞言、禪三宗。後來，朝廷授命榮西禪師負責東大寺和法勝寺的修繕工程，因有功而賜以紫衣袈裟，並被提升爲僧正。由於將軍源實朝的邀請，他到鎌倉開創壽福寺，開始在關東傳播禪宗。後來再次回到京都的建仁寺，這一年的七月五日，在此寺圓寂，壽七十五歲。他的弟子有行勇、榮朝、源祐、明全等人。其中的行勇、榮朝最有名。

〔參考資料〕《元亨釋書》卷二；《延寶傳燈錄》卷一；《本朝高僧傳》卷三；伊藤英三《禪思想史體系》；大野達之助《日本佛教思想史》。

榊亮三郎（1872～1946）

日本梵語學者。和歌山縣人。1895年畢業於東京大學，後任教於西本願寺文學寮、第三高等學校。1907年五月，留學法國；後於歸國途中，進入印度、尼泊爾，收集梵本，計得八十餘部。1910年返回日本，出任京都大學教授。1911年獲京大文學博士學位。著有《解說梵語學》，該書係日本學者所編之第一部梵語文法書。此外又編、著有《翻譯名義大集》、《弘法大師及其時代》、《梵和辭典》等書。其中，《翻譯名義大集》係其自法國取回之佛教文獻，爲流傳於古代西藏之佛學字典，經其校訂之後，以「梵藏漢和、四譯對校」方式刊行。該書在台灣亦有影印本行世。

漕矩吒國

位於印度西北境，相當於今阿富汗（Afghanistan）東南部的古國。又稱漕矩國、漕利國、謝颶國、訶達羅支國、社護羅薩他那國。據《大唐西域記》卷十二所載，此國周環七千餘里，有鶴悉那、鶴薩羅二城。氣候寒烈，霜雪多，穀稼時播，宿麥滋豐，草木扶疏，花果茂盛，產鬱金香。又，羅摩印度川出興瞿草。此國人性輕躁，好學藝，多有技術。雖祀百神，異道雜居，有天祠數十所，然亦敬崇三寶，設伽藍數百利，僧徒達萬餘人，皆習學大乘法數。其中，羅摩印度川即指今赫爾曼得河（Helmand），鶴悉那城相當於喀布爾（Kabul）南方的加慈尼（Ghazni），鶴薩羅城相當於赫爾曼得河流域的居沙里斯坦（Gusar-istan）。

此國在我國隋代名爲「漕國」，依《隋書》〈西域列傳〉卷四十八及《唐書》〈西域列傳〉卷一四六（上）罽賓國條所述，漕國即漢代的罽賓。然日本學者白鳥庫吉等根據《梵語雜名》諸書，認爲此罽賓乃指迦畢試國。蓋隋代之漕國至初唐時，其東北部獨立爲迦畢試國，漕矩吒國僅存其西南部，爾後該國反而臣屬於迦畢試國。另外，此國又名漕矩吒，乃源自嚈噠人於西元五世紀末滅大月氏，占領其喀

布爾河流域及堪達哈（Kandahar）一帶之地，總稱爲詹布拉（Jabula）。近人瑪爾加魯特（Marquart）氏依此事實，遂推測漕國及漕利國之稱，係jabula（jawuda）之音譯，但華特斯（Watters）氏則謂漕矩吒爲梵語jāguḍa（義即鬱金香）之音譯，日本學者白鳥庫吉亦贊同華氏此說。

〔參考資料〕《慧超往五天竺國傳箋釋》；《解說西域記》；A. Cunningham《Ancient Geography of India》。

漏（梵āsrava，巴āsava，藏zag-pa）

此詞有住、流、泄等義，乃「煩惱」之別名。《大毗婆沙論》卷四十七云（大正27・244b）：

「何故唯說煩惱爲漏，不說業耶？答：（中略）業不定故，謂或有業留諸有情久住生死，或復有業令諸有情對治生死煩惱，不爾故獨名漏。復次業以煩惱爲根本故，謂定無有不斷煩惱而捨諸業，是故唯說煩惱爲漏。」

《俱舍論》卷二十云（大正29・108a）：「稽留有情久住生死，或令流轉於生死中，從有頂天至無間獄。由彼相續於六瘡門泄過無窮，故名爲漏。」此謂凡夫之煩惱，常由眼耳等六根門漏泄過患，又於生死中流轉三界，故稱此煩惱爲漏。

關於此詞之語義，《大毗婆沙論》卷四十七列出六種：(1)留住：謂令有情留住三界。(2)淹貯：謂淹貯業種於煩惱器中，能生後有。(3)流派：謂有情從六處門流派諸煩惱。(4)禁持：謂有情爲諸煩惱所禁持，故循環諸界、諸趣、諸生，不得自在趣涅槃。(5)魅惑：謂有情爲諸煩惱所魅惑，起身、語、意三種惡作。(6)醉亂：謂有情飲煩惱之酒，無慚無愧，顛倒放逸。

此外，諸經論對漏的分類頗有異說，如《長阿含經》卷八列舉欲漏（指欲界的煩惱）、有漏（指色、無色二界的煩惱）、無明漏（總三界的無明）三種。《大毗婆沙論》卷四十七載譬喻者唯立無明、有愛二漏，同書卷四十八則謂分別論者立欲、有、見、無明四漏。《大般涅槃經》卷二十二、卷二十三列見漏、修漏、根漏（由六根門漏泄過患）、惡漏（由惡王、惡國、惡知識等而生的煩惱）、親近漏（由親近衣服、房舍等而生的煩惱）、受漏（由諸受而生的煩惱）、念漏（由邪念而生的煩惱）七種。

〔參考資料〕《成實論》卷十〈雜煩惱品〉；《瑜伽師地論》卷八、卷八十四；《入阿毗達磨論》卷上；《大乘義章》卷五（末）。

漏盡通

六神通之一。具稱漏盡智證通（āsrava-kṣaya-jñāna-sākṣātkriyābhijñā），又稱漏盡神通、漏盡通證。也就是證得漏盡智煩惱盡除、得解脫、威德具足的境界。例如《舍利弗阿毗曇論》卷十云（大正28・597b）：「云何漏盡智證通？若智生有漏盡得無漏心解脫、慧解脫，現世自證知成就行，我生已盡、梵行已立、所作已辦，不復還有，是名漏盡智證通。」

《大乘阿毗達磨雜集論》卷十四云（大正31・760a）：

「漏盡通者，謂依止靜慮於漏盡智威德具足中，若定、若慧及彼相應諸心心法。漏盡智者，謂由此智通達一切漏盡方便，及諸漏盡、威德具足者，此智成滿故。」

《俱舍論》卷二十七說，六通中，前五通即使是異生凡夫亦可證得，但是漏盡通唯有聖者始能證得。《大智度論》卷二十八明示，漏盡通有漏習俱盡與漏盡習未盡二種，前者是佛，後者是菩薩。又，此通是三示導中教誡示導的自性，通緣五蘊與一切境，故與宿住通共攝於四念住之中。

〔參考資料〕《長阿含》卷九〈增一經〉；《中阿含》卷十九〈迦絺那經〉；《大毗婆沙論》卷一〇二；《成實論》卷十六〈六通智品〉；《瑜伽師地論》卷三十七；《法界次第初門》卷中之上；《俱舍論光記》卷二十七。

漉水囊（梵 parisrāvaṇa，巴 parissāvana，藏 chu-tshags）

指用來濾水去蟲的器具，爲比丘六物之一或十八物之一。音譯鉢里薩羅伐拏、鉢里薩哩伐拏，又稱漉水袋、漉水器、濾水囊、漉囊、濾袋、水濾、水羅。依《四分律》卷五十二云（大正22·954b）：「不應用雜蟲水，聽作漉水囊。」《摩訶僧祇律》卷十八云（大正22·373a）：「比丘受具足已，要當畜漉水囊，應法澡盥。比丘行時應持漉水囊。」可知比丘受具足戒後，應常攜此物，以避免誤殺水中的蟲類。

關於漉水囊的種類，《四分律》列舉勺形、橫郭、漉瓶三種，《薩婆多部律攝》卷十一、《百一羯磨》卷八列舉方羅、法瓶、君持迦（澡瓶）、酌水羅、衣角五種。

〔參考資料〕 《四分律行事鈔》卷下之一；《南海寄歸傳》卷一；《釋氏要覽》卷中；《禪林象器箋》〈器物門〉。

漢魏兩晉南北朝佛教史

湯用彤撰，爲中國佛教之斷代史名著。湯用彤（1893～1965），字錫予，湖北黃梅人，爲蜚聲國際之佛教史學名家。早年曾留學美國哈佛大學等校，回國後，歷任北京、中央、西南聯大等大學教授，以及北京大學文學院長等職。精通英文、梵文、巴利文，且能讀日文佛學論著。1946年膺選中央研究院院士。除此書之外，另著有《印度哲學史略》、《魏晉玄學論稿》、《隋唐佛教史稿》等書。

本書內容分佛教入華諸傳說、永平求法傳說之考證、北朝之佛學等二十章，每章又分若干小節。文中歷論漢末至南北朝末期之佛教史大事，不僅重視佛教義學，亦對佛教之弘傳、佛教與世俗之關係、高僧之求法及著述、僧團之組織等問題鋪敍甚詳，且考證與敍述並重，爲研究早期中國佛教史者之重要參考書。

漚和俱舍羅（梵 upāya-kauśalya，巴 upāya-kusala，藏 thabs-la-mkhas-pa）

十波羅蜜的第七項，即指菩薩爲攝化衆生，乃方便善巧涉種種事，示現種種相。又稱傴和拘舍羅、漚惒俱舍羅、憂婆憍舍羅、烏波野；意譯善巧方便、善權方便、方便善巧、方便勝智、妙。吉藏《法華義疏》卷三云（大正34·482b）：「外國稱傴和拘舍羅。傴和稱爲方便，拘舍羅名爲勝智，謂方便勝智也。」

又，《華嚴經疏》卷十五云（大正35·613b）：「文殊則般若觀空，智首則漚和涉事。」依《華嚴經疏演義鈔》卷十四釋漚和涉事即漚和俱舍羅，並引《肇論》〈宗本論〉之說，謂漚和、般若皆大慧之稱，諸法實相名爲般若，能不形證乃漚和之功，適化衆生稱爲漚和，不染塵累則因般若力。然般若之門觀空，漚和之門涉有，但涉有未始即迷空，故常處有而不染，不厭有而觀空，故觀空而不證。可知般若、漚和（方便）二者皆具於一念之力。

〔參考資料〕 《道行般若經》卷三；《放光般若經》卷十六；《內藏百寶經》；《大智度論》卷六十二。

滿意

唐代律僧。生卒年、籍貫均不詳。受具足戒後即專究律學，傍通經論。唐高祖武德（618～626）末年，從鄴都日光寺法礪受律學。又受業於長安恆濟寺道成，朝夕研鑽不懈，盡得其法。其後，住長安崇福寺，三十餘年間致力於講說弘律。與同門東塔律師懷素齊名，世稱西塔律師。法嗣有大亮、定賓、法藏、闇慧等十六人。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷十四；《律宗綱要》卷下；《律苑僧寶傳》卷五。

滿州語譯大藏經

清代以滿族文字譯成的大藏經。清代又稱之爲《國語譯漢全藏經》、《國語譯大藏經》。滿文係於西元1632年由達海根據滿族語所創之文字。清·乾隆帝計劃刊行《滿文大藏經》

後，首先對西藏大藏經進行調查，繼而編輯《漢滿蒙藏四體合璧大藏全呪》。至乾隆三十八年（1773），始依漢文大藏經之編次與內容，擇六九九部佛典進行大藏經之翻譯，前後歷時十八年，終於在乾隆五十五年完成《滿文大藏經》之刊行工作。

我國承德原保存一部《滿文大藏經》，但目前下落不明。日本東京大學亦收藏一部，不幸燬於1923年之關東大地震。目前僅西藏拉薩市保存一套。

全藏共分五類。略如下列：(1)大乘五大部經類：含般若、寶積、大集、華嚴、涅槃之五大部經；(2)五大部外之諸重、單譯經；(3)密部經軌儀法陀羅尼等；(4)小乘經及集傳等；(5)小乘律。

所收書之一特質，是大乘律、大乘論及小乘論皆未收錄。

熏習（**梵**vāsanā、pravṛtti、abhyāsa，**藏**bag-chags）

部派佛教及大乘唯識學派之佛教哲學用語。指將一法之勢力熏附於他法之上。猶如以香氣熏附於物。又作薰習。略稱熏。關於其語義，《大乘起信論》云（大正32・578a）：「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。」意謂如以香熏物，物則有香氣，諸法由於熏陶串習之力，遂成其性。又，《成唯識論》卷二謂令種子生長，故名熏習。《成唯識論述記》卷三（本）云（大正43・312c）：「熏者，發也，或由致也。習者，生也，近也，數也。即發致果於本識內，令種子生，近令生長故。」意指由熏習而新生種子，且令種子增長。

有關熏習之說，小乘大眾部及上座部中之化地部、經量部等始作此說，其後，大乘唯識家亦盛唱此論，及至《大乘起信論》揭示染淨互熏說，乃使熏習之義達於究竟。

小乘之中，如經部提出種子說，倡色心可熏之義，謂色、心二法互爲能熏所熏，又說前後互熏、六識展轉熏習、識類受熏等義。此說後成爲唯識大乘熏習論之基礎，但其說似有未盡之處。依陳譯《攝大乘論》卷上所述，種子有內外之別，外種子非由熏習而成，唯內種子必有熏。陳譯《攝大乘論釋》卷二釋之，謂（大正31・166c）：「外種子如穀麥等，由功能故成，不由熏習故成。內種子則不爾，必由熏習故成。」依此可知，熏習係就令內種子生長之義而說。

唯識法相宗建立八識，以第八阿賴耶識爲所熏之識，七轉識之現行爲能熏，而論現行熏種子、種子生現行之因果相續。《成唯識論》卷二云（大正31・9c）：「依何等義，立名熏習？所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。」

此中，所熏四義即：(1)堅住性：指所熏之法必是無始以來一類之性相續不斷，能持習氣。(2)無記性：指所熏之法必無記平等，無所違逆，能容善惡習氣。(3)可熏性：指所熏之法自在，其性不堅密，適能保留習氣。(4)能所和合：指所熏之法與能熏之識，於同時同處和合。此上四義，唯有第八異熟識具有；心所及其他七轉識或有間斷，或不自在，又唯是染污，故不具此等四義。

能熏四義者，謂：(1)有生滅：凡能熏之法必是非常，能有作用，令習氣生長。(2)有勝用：能熏之法有能緣之勢用及强盛之勝用，能引習氣。(3)有增減：能熏之法可增可減，可攝植習氣。(4)能所和合：義同於所熏之第四義。此四義爲七轉識及心所具，故稱爲能熏。

要言之，此義即謂能熏之七轉識及心所，熏第八異熟識（所熏），令所熏中之種子生長。又，此中隨名言而熏成之種，稱爲名言習氣；隨我執而熏成之種，稱爲我執習氣；隨有支而熏成之種，稱爲有支習氣；從淨法界聞等流正法而熏起本有之無漏種，稱爲聞熏習。此等即唯識家所主張的熏習說。

然而《勝鬘》、《楞伽》諸經及《起信論》等，於熏習不立上述諸義，而說眞如亦與無

明互爲能所熏，與唯識之說有異。《楞伽阿跋多羅寶經》卷四云（大正16・510b）：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我、我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者，爲無始虛僞惡習所薰，名爲識藏生。」此即謂如來藏自性清淨心，受無明煩惱之熏，遂顯現不淨。

另外，《大乘起信論》立眞如無明互熏說，謂眞如淨法實無染，但以無明熏習故則有染相，無明染法實無淨業，但以眞如熏習故則有淨用，廣說染法熏習、淨法熏習二種。

按，唯識家謂「能熏」有生滅，有勝用，有增減，將之限於有爲法中之某法；《起信論》則說是無爲法，爲無生無滅之眞如，但亦有能熏之用；又，唯識家謂所熏必有可熏性，而將之限於虛疎之法；《起信論》則認爲堅密之無爲法亦得爲所熏；又，唯識謂所熏必是無記性，《起信論》則說至善之眞如與染污之無明皆共受熏。即《起信論》以廣義解釋熏習，認爲迷悟之二大原理眞如、無明，其消長皆歸於熏習之强弱，故其所論，與唯識家大異其趣。

◉附一：印順〈經量部的種習〉（摘錄自《唯識學探源》第三章第四節）

〔新熏與本有〕 種子從何而來？經部的本義，是熏習而成的；上座與《俱舍論》主都這樣說。在這個見解上，習氣與種子沒有多大分別，不過種子是說它的生果功能性，習氣（熏習）是說從它引發而來。但一類經量的見解，就不同，像《成業論》說：

「即前所說異熟果識，攝藏種種諸法種子。餘識及俱有法善不善性數熏發時，隨其所應種力增盛，由此相續轉變差別；隨種力熟，隨遇助緣，便感當來愛非愛果。依如是義，有說頌言：心與無邊種，俱相續恒流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果，如染枸櫞花，果時瓤色赤。」

熏，並不是熏成種子，是熏發種子使它的力量强化。心中攝藏的種子，經過六識及俱有法或善或惡的熏發，它就力量增盛起來。强盛到快要成熟時，再加以現緣的助力，就會感果，這是很明白的種子本有論。依它，種子等於唯識學上的等流因，熏發是異熟因。可以說一切種子是本有的，業力熏發是始有的。瑜伽本地分的思想，正是這樣。

一類經量的種子本有論，就是經部的毗曇化。依有部的見解，一切法，未來世中早已存在，因緣，只是引發它來現在。這種子本有論者，也想像一切法的種子早已存在，在相續中潛流。不過有部的未來法，從現在流入過去以後，再不能轉到現在。這種子本有論，種子生果以後，還是存在；（在現在）遇到熏發，它還可以生果，這只是三世有與二世無的不同罷了。在此經部、有部融合的基礎上，接受大乘思想，從小有到大有，漸漸的發展起來，在西元五、六世紀，幾乎成爲大乘佛教的領導者，這不能不使人驚嘆它的偉大了！

〔種子的起滅〕 起滅，不是說刹那生滅，是說功能的發生與消失。譬喻者的種子說，本出發於業力熏習說；處處說善不善性的熏發，引起後後的異熟果。這善惡的種子，由善惡熏習而來，像《順正理論》卷十二說：「此中意說不善心中，由善所引功能以爲種子，從此無間善法得生。善心中不善所引功能以爲種子，從此無間不善法得生。」

善不善種是由善不善所引起的，它能引生善不善果。無記種是否是無記所引的功能呢？依經部師善惡業感異熟果的見解，主張善不善爲因緣而生無記。這善不善所引的功能，旣能引生自果，又能生無記；這都是因緣，也是異熟因果。衆賢曾這樣的詰問它：「若上座許唯自相續生起決定得爲因緣，云何復許善不善法爲因緣生無記異熟？非善不善隨界爲因可生無記，相續異故。」

《順正理論》雖說「若謂無記熏善不善故，善不善爲無記因」，但這是否上座的意見，還是衆賢的假敍，也不能判明。就是善不善思所引起的功能，可爲生起無記的因緣，但無記

色法又從何種功能生起呢？這是相當困難的。這只有兩條路可走：(1)改造有部的思想，承認三性諸法種子的本有，與業力熏發而感異熟果。(2)擴大熏習的界限，不單是善惡思心所能熏。後代的唯識學者，都曾走過這兩條路，或者還折衷過；但到極盡思辨的護法唯識，還不免有困難存在。

論到它的消失，《俱舍論》卷三十有這樣的話：「於此義中有差別者，異熟因所引與異熟果功能，與異熟果已，即便謝滅。同類因所引與等流果功能，若染汙者，對治起時即便謝滅。不染汙者，般涅槃時方永謝滅。」

這已許可一切諸法的種子，都由熏習而來。它的異熟因感果就消失，等流因要到對治或涅槃；這和攝論的有受盡相、無受盡相相同，它是擴大熏習的範圍了。

◉附二：印順〈熏習〉（摘錄自《攝大乘論講記》第二章第二節）

《攝大乘論》：「復次，何等名爲熏習？熏習能詮何謂所詮？謂與彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。如苣蕂中有華熏習，苣蕂與華俱生俱滅，是諸苣蕂帶能生彼香因而生。又如所立貪等行者，貪等熏習，依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生，由此熏習能攝持故，名持法者。阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。」

《講記》：賴耶的三相是以種子熏習爲樞紐的，這在安立三相中說得非常明白。但熏習的名稱是什麼意義？熏習一名所詮的法體又是什麼？這還沒有說明，所以論中復問：「何等名爲熏習？熏習能詮何謂所詮？」初句問熏習得名的理由，次句問熏習所詮的法體。雖分爲二問，但下面只就所詮的熏習法加以解說，所詮的法體既然明白，能詮的名義也就可以明白了。賴耶「與彼」一切雜染品類諸「法」，「俱生俱滅」。從俱生俱滅中可以知道兩個定義：(1)同時俱有的，(2)無常生滅的。與它俱時生滅，所以刹那生起的本識「中」，具「有能生彼」一切雜染品法的「因性」，這因性就是熏習的「所詮」了。這樣看來，熏習可以有兩個意義：(1)雜染諸法能熏染賴耶的作用，可以稱爲熏習。(2)因熏習引起賴耶中能爲雜染諸法的因性，也叫做熏習（種子）。一在能熏方面講，一在熏成方面講；二者雖同名熏習，但這裏指種子而說。

「如苣蕂中有華熏習」以下，舉世間及小乘共許的幾個譬喻，來說明熏習。苣蕂就是胡麻。印度的風俗，歡喜用香油塗身。香油的製法，先將香花和苣蕂埋入土中，使它壞爛，然後取苣蕂壓油；胡麻的本身原雖沒有華香，但經香華的熏習，壓出的油，就有花的香馥了。這譬喻中，華是能熏，苣蕂是所熏，「苣蕂與花俱生俱滅」，久之，所熏苣蕂，就「帶能生彼香」的「因」性「而生」了。苣蕂本身沒有香氣，因花熏習方有，所以名爲帶彼。

經上說的「貪等行者」，指貪等煩惱很強的人；等是等於瞋、癡等分。但並不在他生起貪心時才稱爲貪行者，是因他有「貪等熏習」。這熏習，是由他的心與「貪等俱生俱滅」，久之這「心」就「帶彼」貪心的「生因而生」。因這貪等熏習，貪等煩惱才堅固強盛起來，被稱爲貪等行者了。

「多聞者」就是「多聞熏習」的人。一個多聞廣博的學者，他修學過什麼以後，都能牢記在心；他被稱爲多聞者，這是由於多聞熏習的關係。聞不但指耳聽目見，從聞而起思惟（作意），聞所引起的聞慧，也都叫做聞。心與「聞」法的「作意俱生俱滅」，到了第二念，「此心」生起時，就「帶」有前念所聞所思的「記因而生」。記因，就是記憶的可能性。「由此」多多聞法的「熏習」，能夠「攝持」於心，不失不忘，所以「名持法者」。不忘，也不是刹那刹那的都明記在心，不過他要記憶時，隨時能夠知道吧了。

不但多聞多貪華熏苣蕂的熏習是如此，「阿賴耶識熏習」的「道理」，也是這樣的。熏

習的思想，原是經部他們所共有的，不同的在熏習的所依，並不是諍論熏習的有無。大乘者說熏習的所依只有阿賴耶，除此，沒有一法可爲熏習的所依；經部他們則不承認阿賴耶爲熏習的所依，離阿賴耶外還是可以成立熏習，因之展開了大小乘對這問題的論戰。

〔參考資料〕《異部宗輪論》；《異部宗輪論述記》；《俱舍論》卷五；陳譯《攝大乘論釋》卷五；唐譯《攝大乘論釋》卷二；《成唯識論》卷三、卷八；《顯識論》；《成唯識論述記》卷八（本）、（末）；《華嚴孔目章》卷一；《唯識思想論集》一（《現代佛教學術叢刊》㉕）；宇井伯壽《佛教汎論》。

熊十力（1884～1968）

現代中國哲學家。原名升恒，字子貞（後改子眞），湖北黃岡人。早年肄業於湖北陸軍學校，曾參加武昌起義。辛亥革命後，潛心於研究哲學。起始研讀王夫之著作，久之意猶未足，後入歐陽竟無創辦的支那內學院學佛法。其時蔡元培往支那內學院爲北京大學物色佛學人材，接談之後即延聘熊爲北京大學教師。抗戰期間，他講學於四川復性書院，1950年以後，家居著書不輟。

熊十力在思想上出入儒釋，廣採博取。他對別人指責他在講佛教唯識學時雜引《易》、《老》、《莊》，以及宋明諸儒之語時，曾公開申明說：「夫取精用弘，學問斯貴，博覽徧觀，唯虞孤陋。」「融攝諸家，詎爲吾病！」（《破破新唯識論》）所以，當黃侃對熊說：「宋明儒陽儒陰釋，公乃陽釋陰儒。」熊笑而不答。（見燕大明〈熊十力大師傳〉）〈新唯識論〉是熊十力早期代表作，是對歐陽竟無所信奉的傳統唯識學的批評。其中最重要之點是，他對護法、窺基於現象外立本有種子以爲本體，從而將體用截成兩片，提出批評。他認爲，藏識種子不是一實體，而只是一恒轉功能，體不離用，即用顯體，體用均是假有施設，强設名言。由此，熊氏以唯識論的分析、組織方法，提出了一套以《易傳》陰陽翕闢爲主、體用一如的思想體系。

當時，歐陽竟無對熊的這套新唯識論甚爲不滿，曾支持其門人劉衡如（定權）作〈破新唯識論〉批駁之，熊即作〈破破新唯識論〉反駁之。熊氏以後的主要著作，諸如〈體用論〉、〈明心篇〉等，都是上述基本思想的深入展開。

晚年，熊十力的思想則偏重於儒家，重要著作有《乾坤衍》、《原儒》、《論六經》等。他的其他重要著作尚有：《佛家名相通釋》、《因明大疏刪注》、《十力論學語要》、《十力語要》、《尊聞錄》等。（以上取材自《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊）

1950年代以後，熊氏思想在其門人牟宗三、唐君毅、徐復觀等人及學術界之弘揚，頗能風行於台灣、香港等地。其著作在台灣曾多次再版。而熊氏與佛家思想之關係，也因印順《評熊十力的新唯識論》、《呂澂・熊十力論學書信集》、〈破新唯識論〉等書、文之流傳，而爲學術界所矚目。

◉附：燕大明〈熊十力大師傳〉（摘錄自香港《中報月刊》第十一期）

師與吾同里。其曾祖某，木工。曾祖母華，乞食，膳其孫子讀書，遂成諸生，即師之父其相先生也。師幼年自負，嘗曰：舉頭天外望，無我這般人。弱冠從戎，肄業湖北陸軍學校，參加革命，謀刺張彪。張彪者，張之洞所屬之統制，握全省兵符。事覺，亡命鄂西施南諸山中。事後，歸鄉授徒。辛亥起義，任湖北督軍府參謀。退役，遷居江西德安烏石門盧塘畈。襄兄弟躬耕，仍不廢學。始悉嚴復所譯書，初與歐西資本主義文化接觸，對舊文化多異詞。復專精王夫之學，王書卷帙浩繁，詞旨繁複，多能成誦。王書大旨在《張子正蒙注》及《周易》〈內外傳〉諸篇。其人生觀根本精神是這樣：個人精氣與宇宙貫通融合爲一，改造個人或擴充個人精神直與宇宙融通，即改造宇宙，改造人類社會。船山有這樣一段話：「揮

清剛粹美之氣於兩間，陰以爲功於造化，聖人盡人事以成天功之極致，唯此爲務焉。」又曰：「吾雖貧賤，亦有予於人者，亦有取於人者，勿見可爲而即爲，可欲而即欲，則孤月之明，炳於長夜，充之可以任天下。」這些意義係由《周易》所引申。又言曰：「潛龍勿用，陽氣潛藏；見龍在田，天下之明；終日乾乾，與時偕行。潛之爲言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。……」師嘗稱道「陰以爲功於造化」的意義。後來仍不能快然自得。同邑有何季達先生者，師之信友，曾贈師詩：「何物貞生（師原號子貞）與季子，飛來並向人間止，正乘今已二十餘年，欲向死中求不死。……」探究人生本源，與死中求不死，是師向所繫念者。於南京內學院學佛，蓋萌於此。

內學院係宜黃歐陽漸竟無先生所創立。（中略）師教授北大時，著〈新唯識論〉，反歐陽先生舊學。歐陽先生授意劉衡如作〈破新唯識論〉，師又作〈破破新唯識論〉以報。嗣後分道揚鑣，各是所是，成爲中國佛教史上一大公案。

〈新唯識論〉內容如何，不暇具論。唯黃侃語師曰：「宋明儒陽儒陰釋，公乃陽釋陰儒。」師大笑而不答。

先此，師每書成，必函授，因知其所學梗概。師晚年著《原儒》，通行海內，獨不函授，蓋以大明年老孤僻，視爲叛徒故也。

師於性命之學，始求之船山，繼求之宜黃（歐陽竟無），七進七出，皆無所得，而反求諸儒，則是事實。1953年寓師所，師常語予：「秦漢以後無學問。」則其於儒術造詣可想。大抵去世前，所學愈自信，愈自珍惜；而信奉之者愈寡，亦是事實。

師處世接物，坦率誠篤，從無欺隱。朋輩有過常面責，此雖不快，久之彌念。馬一浮謂其「眞氣感人」，有以也。其爲學，獨抒己見，從不傍人門戶。四川陶開士稱爲「奇男子」，贈詩頌詩；師答詩有云：「君詩頌我非知我，往古來今一念持。」又，師稱歐陽先生高視闊步，以氣勝；吾則獨步，以神勝耳。

辛亥之冬，吳壽田、劉子通、李四光與師皆黃岡人，同聚武昌雄楚樓，共出一紙，各言所志。吳寫舊詩一首：「問君何故居碧山，笑而不答心自閑。高山流水渺然去，別有天地非人間。」劉云：「持而不有，爲而不恃，成功而弗居；若有心，若無心，飄飄然飛過數十寒暑。」李云：「雄視三楚。」師則云：「天上地下，唯我獨尊。」吳參加辛亥革命，後窮病孤獨，死於上海。劉曾留學日本，亦曾研究佛學，忽棄去，於武昌組織共產黨，同時任湖北女子師範學校教員，鼓動學生，驅逐校長，時王占元爲湖北督軍，乃將之驅逐出境，窮病北京，歸鄉死。由今看來，四人所言各斷定其終身，蓋讖語也。

師交遊遍海內，同里有陳新門先生者，論年則吾父執，而下交於予。善談名理，嘗問先生：何謂「現量」？答：符到奉行。問：何謂「符到奉行」？答：全無分曉。陳常與賭徒爲伍，參僧道求食，又奇窮，其妻行乞，不羞也。人皆賤之，師獨樂與遊，謂爲柳下惠之遺風也。沔陽張難先先生，師辛亥前老友，鄉居種菜牧豬自給，師每稱道，引以教育後生。師居西湖廣化寺，與馬一浮過從，馬亦曉儒佛之說，有合有不合。歐陽先生門下，若呂澂、陶開士、劉衡如、陳銘樞輩，與師友誼各有淺深，大抵重視師所學者近是。師聞名後，稱門人後學者不可勝數，不暇品題。

師事兄仲甫先生如嚴父，愛護侄輩如己子，念及老姊必哭泣。予每有患難，師則挺身多方將助，於學術及操行，提撕含茹，數十年如一日。蓋篤於孝悌，信於友生，人無間言。予閱世久矣，幾見斯人！

師長人倫鑒，一言片語，斷定終身。獨謂予曰：「汝不能官，當以著述顯，然違才易務亦不能致也。」予繕稿多種，尤其《三統術發微》一書，補劉歆之缺，糾錢大昕、李銳之誤，皆有數理可據而非信口雌黃，所謂紹兩千年絕業。貯之篋笥，從無過問而好之者，其不顯

可知矣。然師鑒術不效，抑違才易務所致耶？傳師至此，爲之擱筆發一長嘆。

師著有《尊聞錄》、《因明大疏》、〈新唯識論〉、〈破破新唯識論〉、〈原儒〉等。

1976年十月六日學生燕大明謹傳於武昌紫陽澤畔之寄廬。時年八十有四。

〔補記〕

梁漱溟謂師曰：「夜半初覺，一顆柔嫩之心便是仁。」師曰：「非也。論語：『剛毅木訥近乎仁。』『士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！』『剛毅』、『弘毅』方是仁。」

《論語》十九：「孟氏使陽膚爲士師，問於曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」船山論之曰：「以千條萬緒之惡，不堪含潤也。」師曰：「船山諳佛理。士師得情，如不以哀矜之心臨之而喜得其情，則於阿奈耶中散播種子，滋蔓蕃衍，便淪無底，永不得拔。」

師不言詩，善論詩。嘗問師：白樂天「離離原上草，一歲一枯榮，野火燒不盡，春風吹又生。」沈佺期善之者何也？師曰：善其生生不息之意。又問師：船山謂「日暮天無雲，春風扇微和」，想見陶令當時胸坎。其意何諸？答曰：船山見是；但尤在於春和太息並運於懷。念花月不久，諸行無常，剎那生滅也。淵明原詩：「日暮天無雲，春風扇微和。佳人美清夜，達曙酣且歌。歌竟長太息，持此感人多。皎皎人中月，灼灼葉中花。豈無一時好，不久當如何。」

師鄙視唐宋八大家諸文人，尤其於韓愈，曰直當以足踢之耳。

師於鄉先賢特推崇熊襄愍公，痛惡東林黨。襄愍棄市獻詞，係東林黨徒鄒元標附閹人魏忠賢所爲。每言之憤怒。

諸葛武侯誡外甥書，師每引以教育後學。謂其「靜以修身，儉以養德，淡泊明志，寧以致遠」，原自老莊，惡枯落不接世，與斯人爲徒之義也。若不遇昭烈，躬耕以老南陽，與淵明詩酒柴桑，其分量有間矣。

跡師言行學術，不欺則溫公，光明則皎日，貫通儒佛，別開生面，則登東山登泰山，小魯小天下。直當正告天下百世。

1976年十一月二十三日學生燕大明補述。

〔參考資料〕 《新唯識論》卷首；陳榮捷著・廖世德譯《現代中國的宗教趨勢》；《呂澂・熊十力論學書信集》（《世界佛學名著譯叢》㊽）。

甄叔迦樹（梵kiṃśuka）

印度婆羅門教的聖樹。屬荳科之巨木，學名爲Butea frondosa，又稱堅叔迦樹、緊叔迦樹、緊祝迦樹，意譯赤色花樹或肉色花樹。樹高四十尺至百尺，葉爲羽狀複葉，頗大，小葉約長五、六寸，無毛；花呈房狀花序，色橙紅，可煉製黃色或赤色染料，種子榨油則可作殺蟲劑，多分布於印度北部喜馬拉雅山至南方的斯里蘭卡，以及緬甸。

據《慧琳音義》卷十一所載，此樹又稱阿叔迦（Aśoka）樹、無憂樹，其花赤紅，形似人手。《玄應音義》卷二十三云：「波羅奢樹，此云赤花樹，樹汁滓極赤，用之爲染，今紫礦是也。」同書卷二十四又謂波羅奢樹一名甄叔迦樹。此外，波羅奢樹又稱卡那卡（kanaka）樹，而卡那卡樹之諸學名中，亦有Butea frondosa，故有謂阿叔迦樹、無憂樹、波羅奢樹皆係甄叔迦樹的異名。然依北本《大般涅槃經》卷九云（大正12・421c）：「如波羅奢樹、迦尼迦樹、阿叔迦樹，值天亢旱不生花實。」可知波羅奢、阿叔迦二樹並非同種。

〔參考資料〕 《大般涅槃經疏》卷一；《玄應音義》卷六；《慧琳音義》卷二十五；《枳橘易土集》卷九。

盡智（梵kṣaya-jñāna，巴khaya-ñāṇa，藏zad-pa śes-pa）

指煩惱之染污全部除盡而得之智慧。即由於完全證知四諦之理而得之智慧。亦即於無學位徧知我已知苦、斷集、證滅、修道，而與漏

盡之證得俱生的無漏智。爲二智之一、十智之一。《集異門足論》卷三云（大正26·376a）：

「盡智云何？答：謂如實知我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道。此所從生智、見、明、覺、解、慧、光、觀，是名盡智。（中略）復次若如實知已盡欲漏、有漏、無明漏，是名盡智。（中略）復次若如實知已盡一切結縛、隨眠、隨煩惱、纏，是名盡智。」

此中，智、見、明、覺等，皆係慧之異名。《俱舍論光記》卷二十六亦云（大正41·386a）：「智謂決斷，或謂重知。見謂推求，或謂現照。明謂照明，覺謂覺悟，解謂達解，慧謂簡擇，光謂慧光，觀謂觀察。智等八種並慧異名。」

然就無漏智是否能知解「我已知苦」等事，則有異說，《俱舍論》卷二十六云（大正29·135a）：

「如何無漏智？可作如是知。迦濕彌羅諸論師說，從二智出後得智中，作如是知，故無有失。此後得二智別故，表前觀中二智差別。有說，無漏智亦作如是知。」

《順正理論》卷七十三云（大正29·738a）：

「由本意樂二智轉時，力能引起如是解智。非於無漏二智轉時，作如是解無分別故。謂出二智後得智中，方作如是二類分別。此二分別二智後生，是盡無生力所引故。此二俗智是彼士用果，故舉二果表二智差別。」

關於此智與無生智之差別，《大毗婆沙論》卷一〇二舉出多種說法。其文云（大正27·527c）：

「且名即差別，謂此名盡智，此名無生智。復次因是盡智，果是無生智。復次已作是盡智，因長養是無生智。復次未得而得，或已得而得是盡智，惟未得而得是無生智。復次或解脫道或勝進道攝是盡智，惟勝盡道攝是無生智。復次依之建立五阿羅漢是盡智，依之建立一阿羅漢是無生智。復次通利鈍根者得是盡智，唯利根者得是無生智。」

〔參考資料〕《品類足論》卷一；《發智論》卷七；《大毗婆沙論》卷二十九；《阿毗曇心論》卷二、卷三；《雜阿毗曇心論》卷六；《順正理論》卷七十四；《阿毗達磨藏顯宗論》卷三十五；《法界次第初門》卷中。

碧雲寺

㈠位於河北省北京市香山東麓：據《大清一統志》卷七所載，係元代耶律額爾吉（一作耶律阿利吉）捨宅所建。原稱碧雲庵，明·正德十一年（1516）伽藍重修，乃改今名。明代宦官于經、魏忠賢曾先後於正統年間（1436～1449）、天啓三年（1623）大肆擴建此寺，以備死後作爲安息之所。清·乾隆十三年（1748）復增建之，仿杭州淨慈寺，在西院設羅漢堂，並於寺後造金剛寶座塔。1953年曾作大規模的修葺，爲現今北京西山最宏偉壯麗的寺刹。

全寺建築依山勢而建，從山門至寺頂，共分六進院落，層層疊起，主要建築有彌勒佛殿、菩薩殿、孫中山紀念堂、山門、羅漢堂、水泉院、金剛寶座塔、涵碧齋、藏經閣等。其中，羅漢堂因平面成「田」字形，故又稱田字殿，堂內有木質漆金羅漢五百尊、神像七尊及殿樑上的濟公小塑像，各像形態互異，生動逼眞。孫中山紀念堂原名普明妙覺殿，因國父靈柩曾停放在此，故改今名。堂內有國父之著作、遺墨、遺像，以及一具玻璃空棺。金剛寶座塔亦稱大正覺塔，以漢白玉石所造，呈印度佛陀伽耶塔形式，然亦融合密檐、斗拱等中國傳統建築手法，高約三十五公尺，塔座滿佈佛像、天王、力士等精緻的浮雕，上有二座小型喇嘛塔及五座十三層密檐方塔。1925年國父病逝北京時，遺體即暫置於此塔內，1929年在此塔埋其衣冠，稱爲「孫中山先生衣冠塚」。

㈡位於臺灣省臺南縣白河鎮關子嶺枕頭山南麓：下臨白河水庫及嘉南平原，因具湖光山色之美，故爲臺灣著名的觀光勝地。

相傳此寺由李應祥氏於清·嘉慶元年（1796）所創，寺內奉祀之觀音聖像，即李氏在

乾隆五十七年（1792），自福建泉州府晉江縣奉迎來臺者。1931年此寺興建大殿，歷四年半始成，1949年重建天公廟，1954年完工，同年本寺成立管理委員會。1966年再興地藏王寶殿，1970年由各方善信捐建三寶大殿，此殿係一宮殿式之現代大理石建築，同年並將委員會改組成財團法人董事會，次年九月，聘請妙法寺住持心田爲第十任住持。

關於此寺之肇建，另有一異說。據《臺灣通史》所載，康熙十四年（1675）僧人參徹自福建來台，雲遊於關子嶺附近並結廬於該地，村民乃爲其建寺云云。

◉附：周叔迦〈北京香山碧雲寺的雕塑〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑳）

碧雲寺在北京西郊香山的東北麓，坐西北而向東南，沿山坡而建，寺內殿堂隨著山勢層層上升。全部寺塔的建築甚爲壯麗。寺創建於元・至順中（1330～1332），原名碧雲庵。明・正德中（1506～1521）御馬監太監于經，將庵擴建爲寺，並在寺後爲他自己建造了生壙，準備爲他死後葬身之地。嘉靖初（1522）于經下獄死，家產被抄沒，生壙未用。天啓三年（1623）魏忠賢又就其庵道再加拓廣，作爲魏忠賢的生壙。崇禎元年（1628）忠賢被殺，也沒有葬在此處。清・乾隆十三年（1748）就其墓壙改建成金剛寶座塔，並仿杭州淨慈寺的羅漢堂的規模在塔東南建了一座羅漢堂，在寺東北建了行宮院，行宮院西有泉水，叫作水泉院，景色深幽。1925年孫中山先生逝世後，靈柩停放在此寺中。後移葬南京紫金山，便利用金剛寶座塔作爲孫中山先生的衣冠塚。現在寺中各殿中的塑像，大致保存于經、魏忠賢二人拓建時的原塑，雖經過清代的整修，仍可體現明代藝人的巧思。

在進入雄立在高台上的寺門後，過橋爲山門殿，殿中有二金剛力士像。左像左手撫杵，右手揚拳；右像左手平掌，右手揚杵。像高四點八公尺，衣服冠戴，彩畫鮮明，花紋折疊，相貌威猛，充分顯示作者的心思豪放和藝術精巧。

再進兩旁是鐘樓和鼓樓，中間是天王殿。其中四天王像已毀於北洋軍閥時代，僅存中央銅鑄的彌勒佛像（布袋和尚像），像高二點五公尺，甚爲渾厚圓潤，是明代精品。

再進過魚池石橋是大殿，額曰：「能仁寂照」。殿還是明代建築，單檐廡殿頂，前有月台。殿中奉三世佛：中央是釋迦牟尼佛，左是藥師佛，右是彌勒佛。釋迦像旁侍立兩羅漢、兩菩薩，即左是迦葉尊者和文殊菩薩，右是阿難尊者和普賢菩薩，姿態優美，座下兩力士尤佳。東西兩壁塑十八羅漢，全部襯以山谷岩石，各羅漢旁都有侍者，姿態不一，形相如生，意趣悠然。惜經清代整修，有失其眞，彩色亦過於纖巧。釋迦像壁背後是觀世音菩薩立像，四周襯以《法華經》〈觀世音普門品〉所說「救八難」的故事和龍女、善財童子、龍王、海神、天王、韋陀等像。殿中又有明・嘉靖九年（1530）和崇禎二年（1629）鑄銅鐘各一口。

大殿前左右各有六角經幢一座，前三面有文，後三面無字。左幢刻尊勝咒，右幢刻大悲咒。殿後中央有碑亭一座，亭中是乾隆十三年碧雲寺碑，碑陰刻弘曆（清高宗）於同年所作遊碧雲寺詩。

亭後是菩薩殿，額曰：「靜演三車」，中奉五大菩薩塑像是：中央觀世音菩薩，左文殊菩薩，再左大勢至菩薩；右普賢菩薩，再右地藏菩薩，各乘獅象等坐騎。各菩薩之上，在殿枋間，有各個菩薩的小型塑像。東西兩壁塑二十四諸天和四星像。（中略）

在諸菩薩像和諸天像的四周都塑有細小的人物故事像，如唐僧取經等，其內容難以究考了。菩薩殿後是紀念孫中山先生的中山堂。

中山堂後山上是金剛寶座塔，所謂金剛寶座塔是指印度佛陀伽耶城的釋迦牟尼佛成道處的紀念塔。凡是仿其式樣而建的塔，便稱爲金剛寶座塔。登山以後首先有雕工精細的漢白玉石牌坊一座。牌坊面寬三十四公尺，高十餘公

尺，額題：「西方極樂世界阿彌陀佛安養道場」。牌坊左右有石照壁，其上浮雕有人物像，左半段的人物題名是：陶淵明爲廉、諸葛亮爲忠、李密爲孝、藺相如爲節；右半段的人物題名是：狄仁傑爲孝、文天祥爲忠、趙必爲廉、謝玄爲節。此照壁的背面左右各雕刻獅子。照壁的兩翼正面都雕刻天馬，背面刻有八仙。

坊內左右各有一磚建碑亭，亭中是金剛寶座塔碑，左是滿文、蒙文，右是漢文、藏文。亭的結構極爲特出，再進磚碑牌坊便是金剛寶座塔。

金剛寶座塔也是坐西向東，全高三十四公尺，是用漢白玉石砌成的。下是兩層塔基，下層台基高六點一六公尺，上層台基高五點四二公尺，有石階可上。塔基之上建石塔，也分兩層。下層長方形，寬十五點六八公尺，深二十一點一八公尺，周圍雕刻佛像，分上下兩排，中間隔以螭首。正面中爲券洞，額題：「燈在菩提」。門券上雕有飛仙、龍、鳳、獅、象。門兩旁下列雕彌勒佛（布袋和尙）、達磨祖師和四大天王，上列雕無量壽佛像九尊。其餘三面，上下兩排都雕釋迦牟尼佛像，共七十二尊。南北兩面是：西有七佛，東有三佛，中間有一分叉，分叉的兩側面各雕一佛；正面雕一佛；佛的兩旁各雕一塔。如是上下兩排相同，便有四塔；南北兩面共計便有八塔，這象徵釋迦如來一生應化的八大處所：(1)降生處、(2)成道處、(3)轉法輪處、(4)現神通處、(5)從忉利天下處、(6)化度分別僧處、(7)思念壽量處、(8)入涅槃處。在此八處都建有寶塔以爲紀念，稱爲八大靈塔。在後面中央凸出，下列有一佛龕，龕旁各雕一花一佛，上列雕五佛，凸處兩旁上下各雕兩佛。龕中佛像現已不存。

由正面的券洞內左右循石階上升至塔上，又有石塔八座。最前方左右各一圓形梵塔，四面各依西藏密宗儀軌雕一佛母像。正面爲葉衣佛母，右面爲大白傘蓋佛母，後方爲救度佛母，右方爲尊勝佛母。葉衣佛母是藏文名稱，在漢文佛經中稱爲葉衣觀音。形像是一面二臂，手中持藥草。佛經中稱其能除一切疾病。大白傘蓋佛母，在漢文佛經中稱爲大白傘蓋佛頂。其形像是三面六臂，左第一手持白傘，第二手持繩索，第三手持弓；右第一手持箭，第二手持金剛杵，第三手持旛。佛經中稱其能除一切災害。救度佛母在漢文佛經中稱爲多羅菩薩。其形像是一面二臂，手中持蓮華。佛經中稱其能除一切苦惱。尊勝佛母在漢文佛經中稱爲尊勝佛頂。其形像是三面八臂。左右第一手合持金剛杵與金剛索當胸；右第二手持佛像，第三手持箭，第四手與願印；左第二手施無畏印，第三手持弓，第四手持寶瓶。佛經中稱其能除一切障難。

梵塔之後，中央有一金剛寶座式的方塔。塔頂的式樣，是中央兩層方盤的柱體，四隅各一梵塔式的寶瓶。塔身正面有一佛龕，龕額上題「現舍利光」。佛龕內四壁都是石刻佛畫。正面是一佛二菩薩，即是釋迦牟尼佛與文殊菩薩、普賢菩薩，左右兩壁有十六供養菩薩，分爲上下兩列，每列四菩薩。就是「法源、衣、密酒器、鏡、塗香、燈、燒香、花、琵琶、笛、鼗鼓、腰鼓、嬉、戲、歌、舞」十六供養菩薩。龕內券門上刻有色、聲、香、味、觸五供養菩薩，門券下脚左右各刻一供養人。龕頂爲圓穹形，四面各一佛。最上是藏文的毗盧遮那佛咒和藥師佛咒。所有這些佛畫都是根據西藏地區風格繪刻的，塔頂上左右兩面各有三佛，與龕內釋迦佛合成七佛。即是過去世的毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛。此塔的後面就是上升的蹬道口。

此方塔之後有五座十三層密檐方塔：中央一塔，四隅各一塔。中央方塔四面各雕釋迦牟尼佛像，手的姿勢各各不同。正面是與願印（象徵降生），左面是降魔印（象徵成道），後面說法印（象徵轉法輪），右面定印（象徵入涅槃）。四面佛像左右各有二菩薩立像，即是八大菩薩。此塔重檐之上還有一佛龕，其中有佛一軀。四隅方塔的每面正中雕一羅漢坐像和

兩旁二侍者，就是十六羅漢。全塔雕像都是根據西藏地區的傳統形相而雕造的。由此可以考知乾隆時代雕刻藝術的技巧情況。

在金剛寶座塔前方下面，大殿的西南是乾隆十三年仿杭州淨慈寺羅漢堂的規模所建的羅漢堂，中奉木雕的五百羅漢像，像貌沒有重複的，是清代較好的雕刻，堂是田字形，中間有四個小天井，四面各有抱廈一間爲入口。正面的抱廈中有四大天王像。因爲堂是坐西向東，所以羅漢的排列是由東北而西北而西南而東南。在堂的中央，中字甬道的中心奉三世佛，正面甬道口爲面向內的韋陀立像，右邊甬道口是永明禪師立像，左邊甬道口是宋代呵罵秦檜的瘋僧立像，後面甬道口是地藏菩薩立像，這三像都是面向外，在左方樑上有宋．道濟禪師像，就是俗所謂濟公是。

北京雖自遼代以來，就是首都。但是現存的遼、金、元、明時代的藝術作品並不多。遼、金、元三代徵集了大批藝人在此，修建了不少工程，創作了許多雕塑。當時的作品尚能保存宋代的現實主義作風，極爲優美。元代由於尼泊爾藝術家阿尼哥的來華，與其弟子劉元等有所創作，藝術作風有所發展。元末荒亂，曾經中斷。明代中葉逐漸恢復，身形面貌雖較近眞，而衣紋的處理多嫌瑣碎。淸代雕塑則連面貌亦嫌空虛。碧雲寺的兩殿雕像，是北京所保存的明代雕塑中較爲完整和精良之作，雖經淸代重修，仍可窺見明代現實主義作風的端倪，爲考證中國藝術源流的一項重要資料。

碧巖錄

十卷。北宋．圜悟克勤編。又稱《佛果圜悟禪師碧巖錄》、《圜悟老人碧巖錄》、《圜悟碧巖錄》、《碧巖集》。收於《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第八十九册。爲禪宗最具代表性的公案評唱集，屬四家評唱語錄之一。

本書是佛果圜悟於宋徽宗政和年間（1111～1117）住持湖南澧州夾山靈泉禪院的時候，根據雪竇重顯（980～1052）的《頌古百則》，加以評唱，又經過他的門人編集而成的。夾山是善會禪師在唐懿宗咸通十一年（870）開闢的道場，在開闢之後，有僧問善會：「如何是夾山境？」他答道：「猿抱子歸靑嶂裡，鳥銜花落碧巖前。」禪意詩情，極爲濃郁，因而傳誦一時，夾山也被禪師們稱爲「碧巖」。佛果把他的評唱集取名爲《碧巖錄》（或稱《碧巖集》），原因就在於此。

雪竇《頌古百則》所依據的掌故，除絕大部分取自禪宗公案外，又引用《維摩》、《楞嚴》、《金剛》等經，而且是以雲門宗的公案爲重點的，這從下列各則公案的統計上可以窺見一斑：雲門文偃十四則，趙州從諗十一則，百丈懷海四則，馬祖道一、雪峯義存、南泉普願各三則，《楞嚴經》、文殊、巴陵顥鑒、鏡淸道怤、南陽忠國師、智門光祚、仰山慧寂、風穴延沼、投子大同各二則，其餘如《維摩經》等都是一則。

雲門文偃的禪風，法眼文益在《宗門十規論》裡以「函蓋截流」四字稱頌他，雲門一宗的特色，也不外乎此。「函蓋」即雲門三句語的「函蓋乾坤」，緣密（文偃的門人）頌云：「乾坤並萬象，地獄及天堂，物物皆眞現，頭頭總不傷。」這是就體上說的。「截流」亦即三句語中的「截斷衆流」，緣密頌云：「堆山積岳來，一一盡塵埃，更擬論玄妙，冰消瓦解摧。」這是就用上說的。體上一切現成，用上纖塵不立。雲門說法，變化縱橫，總不出此範疇，而在《雲門廣錄》中約占篇幅二分之一的「代語」，正是體現了這種意旨。不過用法眼的標準來看雲門的語句，有時不免於「任情直吐，多類於野談，率意便成，絕肖於俗語」（《宗門十規論》），他的法孫智門光祚就有所改進。在智門光祚的語錄裡，簡單率意的代語較少，淸新文雅的語句較多，如智門頌文殊白椎的公案云：「文殊白椎報衆知，法王法令合如斯。會中若有仙陀客，不待眉間毫相輝。」格律聲韻都很工穩，比雲門所作偈頌愈

見功力。雪竇重顯是一個有文學素養的人，他受了智門的薰陶和當時著名禪師如汾陽善昭等人的影響，無論上堂、小參、舉古勘辨，所用語句，都注意修辭，而尤以《頌古百則》爲叢林所重。頌古的意旨，不出「函蓋截流」的精神，而用事行文，大都有所依據，如頌文殊白椎公案云：「列聖叢中作者知，法王法令不如斯。會中若有仙陀客，何必文殊下一椎。」這一首偈頌，用了智門的韻和語句，字面上雖似立意相反而更爲顯豁輕靈，這或者就是爲叢林稱重的原因所在。

佛果圜悟生在雪竇稍後，而屬於臨濟宗的楊岐派。楊岐方會的禪風，《續傳燈錄》卷七說他「提綱振領，大類雲門」，所以臨濟宗的圜悟根據雲門宗的《雪竇頌古百則》加以評唱，乃是十分自然的事情。圜悟悟道因緣，據《續傳燈錄》卷二十五說，是從「頻呼小玉元無事，祇要檀郎認得聲」，兩句所謂小艷詩悟入的，悟後偈語深得詩中三昧，可見他也是一個富有文學素養的人。他對雪竇《頌古百則》的評語道：「雪竇頌一百則公案，一則則焚香拈出，所以大行於世。他更會文章，透得公案，盤礴得熟，方可下筆。」眞是傾倒備至，因而在每一則公案和偈頌的前面加一段提綱式的垂示，又在公案和偈頌的每一句下面繫以短小精悍的著語（夾注），然後分別在公案和偈頌後面加上評唱，成爲首尾非常完全的著作，對於參究學人的啓發作用是相當大的，所以當時有人稱爲「宗門第一書」。

不過，自從《碧巖錄》問世，宗門派別逐漸傾向於合流，而「禪機」也逐漸融化於「詩境」，變化不可謂不大，所以比較保守的心聞曇賁憤憤地說：

「教外別傳之道，至簡至要，初無他說，前輩行之不疑，守之不易。天禧間雪竇以辯博之才，美意變弄，求新琢巧，繼汾陽爲《頌古》，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圜悟又出己意，離之爲《碧巖錄》。彼時（中略）寧道者、死心、靈源、佛鑒諸老，皆莫能回其說；於是新進後生，珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者。痛哉！學者之心術壞矣。紹興初，佛日入閩，見學者牽之不返，日馳月騖，浸漬成弊，即碎其板，闢其說，以至祛迷援溺，剔繁撥劇，摧邪顯正，特然而振之，衲子稍知其非而不復慕。」（《禪林寶訓》卷四）

這一段文字當中提到的佛日，就是圜悟的大弟子大慧宗杲（1089～1163）。元仁宗延祐四年（1317）徑山萬壽寺（在浙江餘杭縣，大慧也在那裡做過住持）住持希陵〈碧巖錄後序〉云：「大慧禪師因學人入室下語頗異，疑之，才勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降，曰，我《碧巖集》中記來，實非有悟。因慮其後不明根本，專尙語言，以圖口捷，由是火之，以救斯弊也。」這大概是當時的事實，「火之」，就是把《碧巖錄》的木刻版燒掉。不過在元成宗大德四年（1300）三教老人的〈碧巖錄序〉云：「圜悟顧子念孫之心多，故重拈雪竇頌；大慧救焚拯溺之心多，故立毀《碧巖集》。釋氏說一大藏教，末後乃謂不曾說一字，豈欺我哉。圜悟之心，釋氏說經之心也；大慧之心，釋氏諱說之心也。禹稷顏子，易地皆然，推之挽之，主於車行而已。」此外，大德九年周馳的序、大德六年淨日的跋等，對於圜悟和大慧的論調，和三教老人所說的大致相同，《碧巖錄》從此就成爲「叢林學道詮要」，而模仿《碧巖錄》的著作，如元代從倫評唱投子義青的《頌古百則》，稱爲《空谷集》，元代行秀評唱天童正覺的《頌古百則》，稱爲《從容庵錄》等，層出不窮。宋、元以後的禪風也都沒有跳出這個窠臼。所以《碧巖錄》全文雖不過十二萬字左右，在中國佛教史上，則是一部對於禪風轉變有深遠影響的著作。（巨贊）

◉附：王進瑞〈碧巖錄解題〉（摘錄自《現代佛學大系》⑨）

《碧巖錄》的內容構造

《碧巖錄》是以雪竇禪師所著的「百則頌

古」作底本。這底本裏面有一百則的公案。在每則公案後面有頌古，所以其內容僅有「本則」及「頌古」而已。圜悟禪師即在每則公案的前面，講一段「垂示」。在每則「本則」及「頌古」的各句下，下了「著語」，又在「本則」及「頌古」後面作一段「評唱」。所以《碧巖錄》的內容是由一百則的古則公案，及每則公案均有「垂示」、「本則」、「頌古」、「著語」、「評唱」五種文章所構成的。

「垂示」是圜悟禪師把每則公案的重點提醒弟子們注意的，所以稱作「垂示」或「示衆」。如果能注意到垂示的要點，即可能把握該則公案的關捩子，很容易透過本則的關卡。

「本則」是雪竇禪師從一千七百則古則公案中選出一百則最精彩的公案，其內容都是古聖先賢的言行。首先有一字「擧」字，其意思是「有這樣的話，我擧出來給你們看」，所以另外也叫做「話頭」。

「頌古」是歌頌古則公案的詩。因爲這段偈頌是歌頌前面的古則公案，才叫做「頌古」。這是雪竇禪師的傑作，他的見識，他的才華都盡在此頌古裏面可看得出。爲什麼雪竇禪師不用長行，即普通文章來闡揚前面的古則公案，而用偈頌——詩的方式來做。這就是因爲禪理很難講，自古道「說似一物即不中」，用長行直直寫，不如用詩用頌來表達，比較含意較深，能啓發學人的靈感所致。

「著語」又名「下語」，就是在「本則」及「頌古」裏面各句下所註的細字。有的時候數字，有的時候僅一字。這是圜悟禪師以他的見識所下的短評，內容非常有力，有寸鐵刺人的氣概。內容有冷嘲、有熱罵、有反語、有逆說，非常有趣。

「評唱」是在「本則」及「頌古」的後面所附的文章。有的時候非常長，這也是圜悟禪師老婆心切的表現。這段文是對本則或頌裏面所有的因緣故事，詳細講解其有關事情，而且作一個概括的總評論，以便啓發開導學人的見地。

以上是本書《碧巖錄》的內容，至於題名「碧巖」二字是圜悟禪師所住夾山靈泉院方丈室所掛匾額的題字。原來夾山靈泉院是唐・咸通十一年（870）由善會禪師所開創的。方丈的匾額也是由善會禪師所住時代以來留下來的。

據《景德傳燈錄》第十五卷，澧州夾山善會禪師傳有這樣的記載：「有人問：如何是夾山境？師曰：猿抱子歸青嶂裏，鳥銜華落碧巖前。」其「碧巖」二字的來源即在此。

《碧巖錄》的流通史

據《碧巖錄》裏面，關友無黨所寫的後序有這樣的：「圜悟老師在成都時與諸人請益其說，師後住夾山道林復爲學徒扣之，凡三提宗綱，語雖不同，其旨一也。門人掇而錄之，旣二十年矣。」等語。可見這部《碧巖錄》是圜悟禪師住成都昭覺寺、夾山靈泉院、湘西道林寺等三處，前後二十年間爲了門人的請益所講，由門人等所記錄集成起來的。據傳記圜悟是在宋徽宗崇寧年間歸省，崇寧五年改元大觀，大觀四年改爲政和，政和七年改爲重和，重和一年再改爲宣和，宣和七年，靖康一年，建炎四年，這是南宋改元的經過，無黨寫後序是宣和乙巳年即宣和七年，是西元1125年。溯算二十年前即是崇寧五年圜悟晉山昭覺之年，以上證實了無黨所寫的情形沒有錯誤。無黨所寫後序裏面，說本書由門人記錄所成。師（指圜悟）未嘗過問。照這樣可以瞭解，圜悟衹是隨便在於提唱時所講，並無意向編輯成册，所以未嘗過問其內容。亦正是因爲如此，各弟子間的記錄中料必有所不同。據弟子普照所寫的前序中才有「道友集成簡編」等語，就是說由衆弟子集合互相討論對校後制定其統一內容，然後於宣和七年（1125），至建炎二年（1128）中間所出版的。宣和七年是無黨寫後序的年，建炎二年是弟子普照寫前序的年，正是圜悟於西元1135年以七十三歲入寂的前七至十年間的事。

《碧巖錄》出版後，當然很受學人歡迎。

可以說風行一時，使洛陽紙貴。這埋下了以後被大慧禪師火炬的厄運。甚麼時候被大慧燒毀，其確實的年代在文獻上並無明文記載。據〈重刊圜悟禪師碧巖錄集疏〉文中說：「學人機鋒捷出，大慧密室勘辨知無實詣，毀梓不傳。」又徑山住持比丘希陵所寫的後序中亦這樣說：「後大慧禪師因學人入室下語頗異，疑之，纔勘而邪鋒自挫，再鞠而納款自降，曰：我碧巖集中記來，實非有悟。因慮其後不明根本，專尚語言，以圖口捷，由是火之以救斯弊也。」大慧是圜悟的得意大弟子，宋徽宗宣和六年（1124），大慧三十六歲時參圜悟，翌年大悟。並接受圜悟將其所著《臨濟正宗記》付囑。大慧號宗杲，大機大用的人。據傳眼光烱烱，談論風發，說道說禪，縱橫無敵。宋朝時代最傑出的一位法將。董徑山時慕道前來雲集的學徒曾達二千人，可見其道風之高，聲譽之隆，不亞於其師圜悟。當時與朝內的大官碩儒，如張商英、張九成、馮濟川、李光、呂本中、李邴等交誼甚篤，亦正是因為如此，纔被奸臣秦檜所忌。大慧五十三歲宋高宗紹興十一年（1141），被奪去衣牒，流放於衡州、梅州二地前後十五年。至紹興二十六年始奉特赦恢復僧衣，住明州阿育王山。像大慧這種大機大用的人，勘驗學徒亦非常嚴格。曾發見學徒所答，非其實悟，總是出自《碧巖錄》的模倣。認為長此以往，參禪將變成虛有其表，為了挽救臨濟禪的弊害，毅然將其師圜悟的傑作《碧巖錄》付之燒毀，並禁止其流傳。三教老人在《碧巖錄》前面序文中這樣說：「圜悟顧子念孫之心多，故重拈雪竇頌。大慧救焚拯溺之心多，故立毀碧巖集。」同是為了子孫好，所做雖然相反，其心即一。

大慧燒毀《碧巖錄》的年代，因無明文可稽，祇有推測。我推定為宋高宗紹興七年至紹興十年，即西元1137至1140年之間，距《碧巖錄》之成書流傳，宣和七年（1125）至建炎二年（1128），僅隔十二年左右，就被大慧扼殺其流傳的命運。我所推測上述年代的理由是這樣的。大慧於三十六歲時始參圜悟，三十七歲大悟後仍親隨圜悟，圜悟在世中大慧縱是得意大弟子，亦不敢在其師在生中公然燒毀其二十年間所成的傑作並禁止其流傳。圜悟於七十三歲入寂後，大慧於翌年宋高宗紹興六年，始在其所住泉州雲門庵接到訃聞。到此為止，可看做大慧不敢燒毀。有一說，謂大慧於泉州時燒毀，但是我不大相信，因為從地理及人事環境等來推想，大慧的行動必在人事集中地理適當的地點燒毀，纔能達成其燒毀及禁止流傳的目的。如在泉州的小地方做這種事是難達到其目的的，所以此說不足採信。

大慧於高宗紹興十一年，被秦檜誤認為張九成同黨，乃奏請奪其衣牒，流放於衡州、梅州前後十五年。雖然高宗紹興二十六年恢復僧衣並董阿育王寺，但年已六十八高齡，距其入寂孝宗隆興一年（1163）世壽七十五歲，僅七年而已。纔被釋放，氣燄氣力當然較衰，且又高齡，接受學人亦較少，在此時期可能不會有燒毀《碧巖錄》的行動。

除了上述二段時期以外，即自高宗紹興七年至紹興十年，即大慧董徑山中間四年，領衆自一千增至二千，大振宗風，被譽為臨濟再世，年當壯年，氣力、氣燄銳不可當，接受學人尤多的時期，才有燒毀《碧巖錄》的可能。

《碧巖錄》自被大慧燒毀以後，百餘年間即不再禪林間公開流行。各地叢林中雖然尚存有一些零本，却不能如以往一樣流行的原因可能是這樣的：第一、當時的大慧可以說是在臨濟宗中最高的權威人物，大慧既然公開燒毀這本書，大慧的徒子徒孫當然再不敢偷看殘餘的書或寫本。至於其餘的禪侶亦凜於大慧的權勢不敢公開傳遞，有的是偷偷摸摸傳寫而已。第二、自大慧燒毀以後，師父勘驗學徒時自然會提高警覺，不能再讓學徒以《碧巖錄》的記誦欺瞞過關，留著《碧巖錄》再無用處。

艮書究竟不會埋沒長久的，據《碧巖錄》前後序所記載，有嵎中張明遠者搜集各方面所留存的版本或各種抄寫本，對校後印行。張明

遠復刊本書的卷首是這樣的，「宗門第一書、圜悟碧巖集」，兩邊細註「無邊風月眼中眼，不盡乾坤燈外燈，柳暗花明十萬戶，敲門處處有人應」。並註明如此：「碧巖集標的宗門，眞霧海之南針，夜途之北斗也。一炬之後，善刻不存，今多方尋訪，得成都大聖慈寺白馬院趙大師房眞本，與江浙諸禪剎所藏本參攻無訛，敬繡梓以壽其傳，得於希有，發於久祕，圜悟心法，了然目前，向上機關，頭頭是道，具眼幸鑒。」其次寫發行所是「杭州北橋北街東嵎中張氏書隱印行」。其文中所寫「得於希有，發於久祕」這聊聊數字，正說明了自大慧燒毀以後一百五十餘年間的辛酸史，這中間是在各禪林中祕密傳寫，不見天日的。

張明遠復刊本書的裏面，有數位名人寫序，前面有方回於元成宗大德四年（1300）所寫的序。據《中國人名大辭典》的記載：方回，字萬里，號虛谷，安徽歙縣人，宋・景定進士，累官知嚴州，入元爲建德路總管。回初媚賈似道，似道敗，又先劾之，及守嚴州舉城迫降於元，不齒淸議，晚乃倡講道學。此序是於紫陽山寫的，紫陽山在歙縣城南，建有紫陽書院，其院記是方回寫的。這篇方回的序是《碧巖錄》復刊後最早寫的序文。

其次是休休居士聊城周馳於元・大德九年（1305）所寫的序。周馳，聊城人（聊城在山東省東昌府），字景遠，自號如是翁，歷官南台監察御史。其次是三教老人於元・大德八年所寫的序，三教老人是顏丙的號。其次在《碧巖錄》後面有〈重刊圜悟禪師碧巖集疏〉一篇，作者不詳，又無記年月日。是不是復刊者張明遠所寫，尚待查考。其次是住天童山第七世法孫東岩淨日禪師於元・大德壬寅年中秋所寫的後序，大德壬寅年是大德六年。其次是徑山住持虛谷希陵禪師於延祐丁巳年所寫的，延祐丁巳年是延祐四年，西元1317年。最後一篇是海粟老人馮子振於同年中元日所題的。

圜悟時代的初版書，僅有圜悟的法嗣普照的序文及關友無黨的後序二篇。張明遠的復刊書即加上以上所列三篇前序及四篇後序，可見世人對本書的復刊期待之大。至於復刊書最早的序是方回於西元1300年所寫，最晚的是希陵及馮子振於西元1317年所寫，其中希陵是迎佛會日即四月八日。馮子振的是中元日，七月十五日，馮子振所寫的是屬於最晚。根據這些前後序來推定本書的復刊年代，可推定復刊書經張明遠四方搜集底本對校了後，西元1300年訂好原稿，才請方回寫序。同年並付諸刻梓，可能因雕刻梓板工作拖到西元1317年尚未刻成，乃有1317年代的後序插在內。因此本書的出版，當可推定是在西元1317年，即元仁宗延祐四年七月五日以後出書的。

〔參考資料〕　乃光〈碧巖集評述〉（《現代佛教學術叢刊》⑫）；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷；伊藤猷典編《碧巖集定本》（《現代佛學大系》⑨）。

福田（梵 puṇya-kṣetra，巴 puñña-khetta，藏 bsod-nams-shiṅ）

謂能生福德之田。即散播布施、供養等之種子，則能結福德之實，故以田地喻之。如行布施時，接受布施者稱爲福田。《大智度論》卷四謂佛、辟支佛、阿羅漢皆是福田，以其煩惱盡而無餘故。《中阿含》卷三十〈福田經〉謂世中之學人、無學人能正其身，口、意亦復然，是爲良田，施彼則得大福。《諸德福田經》說僧衆之中有五德者，名爲福田，供之得福，進可成佛，文云（大正16・777a）：

「何謂爲五：一者發心離俗，懷佩道故。二者毀其形好，應法服故。三者永割親愛，無適莫故。四者委棄軀命，遵衆善故。五者志求大乘，欲度人故。以此五德，名曰福田。」

又，《成實論》卷一〈福田品〉謂二十七賢聖爲福田，以其斷盡貪恚等諸煩惱，其心空，不起煩惱惡業，得不作法，所得禪定皆淸淨，永離諸煩惱，棄捨憂樂，又能斷除五種心縛，成就八種功德，以七定善護心，又盡滅七種漏，具足戒等七淨法，成就少欲知足等八功德，又能度彼岸，及勤求度，故名福田。《首楞

嚴三昧經》卷下有言，具十法行則稱眞實福田。如上所述，福田廣通學無學三乘人，但其中以佛爲最勝福田。

在各種福田中，佛、佛弟子、修行者等必受尊敬者，稱爲敬田；父母及師長等必受報恩者，稱爲恩田；受憐憫之貧者、病者等，稱爲悲田。此等總稱爲三福田。另據《雜阿含經》、《維摩經》等諸經典所說，有二福田、三福田、四福田、八福田之區別。茲略述如下：

(1)**二福田**：《大智度論》卷十二謂有憐愍福田、恭敬福田二種。前者能生憐愍之心，後者能生恭敬之心。《大方便佛報恩經》卷三列舉衆僧、父母二種福田。謂衆僧爲出三界之福田，父母爲三界內之最勝福田；同經卷五又列舉有作、無作二種福田。有作是欲得福報而修福業，即父母及師長；無作謂無欲求福報，唯起恭敬而修，即諸佛法僧及菩薩。《像法決疑經》列舉敬田、悲田二種，佛法僧三寶爲敬田，貧窮孤老乃至蟻子等爲悲田。

(2)**三福田**：《優婆塞戒經》卷三〈供養三寶品〉說報恩、功德、貧窮三種福田。父母師長和上爲報恩福田；得煖法乃至得阿耨多羅三藐三菩提之人爲功德福田；一切窮苦困厄之人爲貧窮福田。《阿毗曇甘露味論》卷上〈布施持戒品〉說有大德、貧苦、大德貧苦三種福田，大德指佛、菩薩、阿羅漢乃至須陀洹；貧苦指畜生、老病、聾盲、瘖瘂等；大德貧苦指大德之有老病、貧苦者。

(3)**四福田**：《正法念處經》卷六十一舉出母、父、如來、說法法師四種福田。

(4)**五福田**：如《華嚴經探玄記》卷八認爲，福田總有恩田、敬田、德田、悲田、苦田五種。如來及塔、菩薩、知識並父母等爲恩田亦敬田，聖僧二乘爲德田亦敬田，其餘乞食及貧人爲悲田亦苦田。

(5)**八福田**：《梵網經》卷下舉出八福田之說，文云（大正24・1007a）：「八福田中，諸佛、聖人、一一師僧、父母、病人。」又云（大正24・1005c）：「八福田中，看病福田第一福田。」關於八福田的解說，頗有異說。智顗《菩薩戒義疏》卷下說是佛、聖人、和尚、阿闍梨、僧、父、母、病人等八種，義寂、太賢、勝莊等所說同此。智周《梵網經菩薩戒本疏》卷四謂佛法僧三寶、父母、師僧、弟子、諸根不具、百種苦等八種，法藏《梵網經菩薩戒本疏》卷五又列出三說。

福田之說雖有多種，但其中以「佛及聖弟子爲福田」爲其本說，故阿羅漢有應供之稱。後貧窮田之說起，乃稱佛等爲敬田，貧窮爲悲田。中國對於悲、敬二福田，向來盛於供養惠施，日本則多處設有悲田院、敬田院。此外，有所謂能生福德之衣，因此稱袈裟爲福田衣。

〔參考資料〕《長阿含經》卷六〈小緣經〉；《雜阿含經》卷三十五、卷四十六；《增一阿含經》卷十九；《小品般若經》卷八；《大寶積經》卷一一六；《四分律》卷二；《廣弘明集》卷二十八；《釋氏要覽》卷中；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；常盤大定《支那佛教の研究》續；道端良秀《中國佛教と社會福祉事業》。

福聚（1686～1765）

清代律宗千華派第七祖。義烏（浙江）人，俗姓駱。字文海，號二愚。年十四，就邑之上方寺出家；苦志修持，十易寒暑，乃詣寶華山受具戒，後精究諸大律部，復徧參諸方善知識，閱歷八載，始歸本山。尋任上座。不久又繼主法席，立規率衆，大振法鐸。雍正十二年（1734）奉詔入京，主大法源寺席，世稱法源第一代律祖，此即南山律宗千華派在北京分支之始。

後奉命開三壇大戒，四方乞戒學徒千餘人。事畢，辭歸，溫旨慰留，固辭至再，以法嗣明寶代主法席，乃還山。乾隆二年（1737），奏請將本山三代祖師著述，編入大藏。

師主席寶華山三十載，得戒學徒徧天下，以數十萬計；高足弟子主席於南北叢林者二十餘人。乾隆三十年示寂，世壽八十。所著有《南山宗統》、《瑜伽補註》、《施食儀軌》諸

書。

〔參考資料〕 喻謙《新續高僧傳》卷三十二；蔣維喬《中國佛教史》卷四。

福生天（梵 Punya-prasava，藏 Bsod-nams-skyes）

又作波栗推訶或維呵，意譯生福、得福、受福、無量嚴飾、無量密身、無量光、無量廣、廣妙或用果。色界十八天之一，亦即第四禪之第七天。《立世阿毗曇論》卷六云（大正32・198b）：「福者，智念捨等相應，諸禪所生故，生已受用如此三枝，故名生福。」《順正理論》卷二十一云（大正29・456b）：「更有異生勝福，方所可往生，故說名福生。」謂生於此天者，受用智念捨等相應之福，故名生福；此天爲勝福者所生之處，故名福生。

又，《立世阿毗曇論》卷七謂具中品四禪相應業，得生此天，且謂其壽量爲四百大劫。《雜阿毗曇心論》卷二、《彰所知論》卷上等謂其壽量爲二五〇劫、身量爲二五〇由旬。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷二十〈忉利天品〉；《大樓炭經》卷四；《大毗婆沙論》卷一三六。

福濟寺

屬日本黃檗宗，位於長崎市筑後町。山號分紫山。俗稱唐寺。寬永五年（1628），覺海（一作覺悔）自中國泉州乘船赴日，遂於此地建庵，祭祀媽祖（天后聖母），祈求庇護中國商船的安全。此即本寺的起源。慶安二年（1649），泉州紫雲山開元寺蘊謙戒琬應請而來，營建諸堂，擴張寺域。承應三年（1654），隱元隆琦赴日，亦應請住此寺。其後，木庵性瑫、慈岳道琛、即非如一、悅山道宗等東渡僧，相繼入此寺開堂說法。享保七年（1722）起，本寺改由日僧擔任住持。又，本寺以日本黃檗宗發祥地而著名，其堂舍多採明朝建築風格，其中，七堂伽藍於二次大戰期間，遭原子彈炸毀，後經重建，於昭和二十六年（1951），恢復舊觀。

〔參考資料〕 《和漢三才圖會》卷八十；《續日本高僧傳》卷五。

福嚴寺

南嶽佛教聖地。位於湖南中部衡山擲鉢峯下。原寺爲南朝陳・光大二年（568），天台宗三祖南嶽慧思創建。初名般若寺，又稱般若台。唐・開元元年（713），禪宗七祖懷讓以此爲道場，宣揚其師慧能之頓悟法門，時，此寺稱爲天下法院。宋・太平興國年間（976～983）改稱福嚴寺。後來寺毀，清・同治九年（1870）重建。爲南嶽六大叢林之首。

全寺建築依岩架空，磚木結構，有山門、過殿、嶽神殿、大雄寶殿、藏經閣、祖殿、方丈室、法堂、禪堂等。嶽神殿爲硬山黃琉璃頂建築，殿內供南北朝時所鑄的銅製南嶽神像一尊，重達一萬三千斤。大雄寶殿內，供有各重萬斤的大銅佛，正中爲釋迦牟尼佛，兩側爲文殊菩薩、普賢菩薩，兩廂爲十八羅漢。

寺前山門橫額石刻：「天下法院」，兩旁石刻對聯：「六朝五利；七祖道場」。寺後有拜經臺，又名高明臺，岩上刻有唐・李泌所書「極高明」三字。寺前里許有慧思墓，亦即「三生塔」。又，寺內另有南嶽懷讓塔院，在馬祖庵前。此外，寺外有枯而又榮的古銀杏一株，腰圍逾五公尺，相傳樹齡已有一千四百餘年。

福井文雅（1934～　）

日本佛教學者。文學博士、早稻田大學教授、大正大學講師、日法東洋學會會長、日光山輪王寺唯心院住持。西元1957年，早稻田大學東洋哲學系畢業；曾以法國政府留學生的身分，留學巴黎三年。著作有：《般若心經の歷史的研究》、《中國思想研究と現代》、《歐美の東洋學と比較論》、《道教研究のすすめ》、《敦煌と中國佛教》等書。

福井康順（1898～1991）

日本學者。長野縣人，早年畢業於早稻田大學及該校研究所，曾受教於名學者津田左右吉之門，並以道教研究論文得文學博士學位。其後治學領域擴大及於中國思想史、日本佛教及日本思想史。在佛學領域中，其「聖德太子三經義疏乃僞撰」之主張頗爲日本學界所知。又，任京都名刹「三十三間堂」（蓮華王院）住持，並歷任大正大學校長及天台學會、中國學會、山家學會會長等職。1991年逝世於京都，享壽九十四歲。遺有《福井康順著作集》行世。

福原亮嚴（1909～　）

日本廣島縣人。龍谷大學研究科畢業。歷任龍谷大學教授等職，爲專攻阿毗達磨的權威學者之一。以《阿毗達磨論書の發達》得博士學位。氏對日本淨土眞宗之研究，造詣亦深。曾創建大原寺及佛教專修大學林，以培育英才。著作除上述者外，另有《佛教概論》、《梵藏漢英和譯合璧俱舍本頌の研究》，以及有關《成實論》、《往生論註》等方面的專書。

福嚴精舍

位於新竹市明湖路。民國四十二年（1953）印順創建。印順之原初構想僅擬將本精舍當作僧衆之內修道場。最初七年，精舍之學衆以大陸來台之僧青年爲主。五十年起，在續明主持下，福嚴精舍成爲教育僧衆之機構。學衆主要爲台灣之青年比丘。六十六年，設立福嚴佛學院。全部招收女衆（八十二年九月起，又改爲男衆學院），出家、在家兼收，然實以僧伽教育爲大計。目前（1993）院長一職，由眞華擔任。

◉附：〈福嚴精舍現任住持兼福嚴佛學院院長眞華簡介〉（編譯組）

眞華（1922～　），河南商邱人，俗姓劉。十四歲出家，二十四歲受具足戒於南京寶華山。嘗就學於天寧寺佛學院。民國三十八年（1949）來台。四十六年創辦羅東念佛會，並應聘任東山寺佛學院院長六年。六十七年接任福嚴佛學院院長一職，七十五年晉任福嚴精舍住持。著有《參學瑣談》等書。

福州版大藏經

宋刻大藏經版接著蜀版開雕的是福州版（一稱閩本）。此版有兩副：一副是東禪等覺院本（略稱東禪院本），另一副是開元禪寺本（略稱開元寺本）。蜀版的性質爲官刻；福州版則屬於私刻，通過寺院的募緣來雕造。本來蜀版藏經的全部版片在宋神宗熙寧四年（1071）就已移藏於汴京顯聖寺聖壽禪院，打開了寺院裏印造經版的方便；但當時各地對於藏經印本的需要較多，而刻版只有那一副，供應不及，特別是遠道地方感覺流通困難。於是在當時雕版業比較發達的福州地區，東禪院僧人便發起另行募刻藏經。現存印本上刻版年代的題記，最早是元豐三年（1080），那時由禪院住持慧空大師冲眞以祝皇帝聖壽和國泰民安的名義募刻了《光讚般若經》、《法苑珠林》、《景德傳燈錄》等書（在《光讚般若經》以前的《大般若經》現存印本無年代題記，或者是更早幾年內由住持惠榮募刻）。起初，刻版計劃似乎還未明確，只準備刻成大藏經版一副，範圍是沒有確定的。從元豐八年以後，刻事大規模進行，這才計劃刻五百餘函，函各十卷，即在《開元錄》入藏的一切經而外，附加一些著述；至於宋代新譯等經仍未決定計入。這一計劃，經過了三十餘年，禪院裏更換了六代住持即惠榮、冲眞、智華、智賢、道芳、普明；到宋徽宗崇寧二年（1103）冬間才基本完成（實際刻齊是崇寧三年九月），並建築了藏版的經院。那一年，就由勸緣的首唱陳暘（禮部員外郎）向政府請求給予這一刻版以《崇寧萬壽大藏》的名號。這很適合那時準備賜經於各地新建祝聖壽用的「崇寧寺」的需要，因而馬上就被批准了。從此，東禪院僧更利用印經版頭錢的收

人，續刻宋代新譯《貞元錄》續入藏經和入藏著述，但未及刻全，便於政和二年（1112）宣告結束。綜計所刻，共得六一七一卷，五六四函。

就在東禪院本刻成的一年，同地的人士蔡俊臣、陳詢、陳靖、劉漸又發起就開元寺另刻《毗盧大藏經》印版一副。蔡等爲會首，開元寺住持本明爲證會，寺僧本悟爲勸緣。這對東禪院本說來，多少含有競爭的意味，不過像是出於當地一般人士的要求。所刻內容完全依照東禪院本，從徽宗政和二年到高宗紹興初（1112～1131）刻成四百函。大約是由於勸緣困難，其後更遠募到開封，並用了「上祝今上皇帝早迎二聖，齊享萬年」的願語來號召（這原來刻在版本前面，時代稍晚的印本便只留空白，避而不印了）。這樣艱難地歷經四十年，證會的住持也更迭了五代即本明、法超、惟冲、必强、了一，到紹興二十一年（1151）才照東禪院本的成規刻齊五六四函而結束。

這兩副藏經刻版，完工之後都有一些補刻。東禪院本在宋孝宗乾道七年到淳熙二年（1171～1176）補刻了當時陸續入藏的《大慧語錄》、《首楞嚴義海》和早已入藏的天台三大部著述一共十六函，開元寺本則在孝宗隆興二年（1164）補刻宋仁宗時入藏而版本散失的《傳法正宗記》、《輔教篇》（這兩種在開元寺本印本裏即編入時、阿兩函，代替了原刻的《註入楞伽經》和《楞伽經纂》，但在東禪、開元兩版混合本裏編於天台三大部之後）。東禪院本在紹興二十六年即因印刷過多而字畫漫滅，經過徹底修補（見印本《阿育王經》卷八末題記）；一直保存到元代至治年間（1321～1323），又經寺僧祖意募緣雕換了一萬版（見元印本《瑜伽師地論》卷四十九刊記）；以後於何時散失，便不詳細了。福州版的印本，現在我國只有少數零本藏在北京、南京等地圖書館和一些私人手裏。其整部現存於日本的尚有七部（據日人小野氏調查），但都是東禪和開元的混合本。這大概是因兩版同式，爲了適應急需就方便配搭的（東禪版印本卷尾常有印造者陰刻印記，又卷背有《東禪大藏》長方墨印）。

福州版兩本的內容，除了補刻各種外，幾乎是完全相同，這可區別爲五部分：

⑴**《開元錄》入藏經**：約一〇八七部。基本上照《開元釋教錄略出》編次，只在養字函加了《阿彌陀不思議神力傳》，豈字函增加《觀彌勒下生經》，羔字函增加《咒時氣病經》、《檀特羅麻油述經》、《辟除賊害咒經》、《咒小兒經》、《咒齒經》、《咒目經》，辭字函增加《奈女耆婆經》、英字函（東禪院本）或昇字函（開元寺本）增加《貞元新定目錄》一共九種，約五〇六二卷，四八〇函（千字文編號從天字到英字）。

⑵**入藏著述一**：《法苑珠林》，一百卷，十函（編號從杜字到羅字）。

⑶**宋代新譯一**：從太平興國七年到咸平二年（982～999）所刻一八一部，二七一卷，二十函（編號從將字到轂字；這一部份相當於蜀版從杜字到轂字三十帙的內容，但部數有遺漏，卷數也作了適當的合併）。

⑷**入藏著述二**：《景德傳燈錄》、《宗鏡錄》、《黃檗傳心法要》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《大藏綱目指要錄》和宋太宗著述五種，另外東禪院本有《註入楞伽經》、《楞伽經纂》、《圓覺經略疏》三種，開元寺本有《傳法正宗記》、《輔教篇》、《菩薩名經》三種，兩本都是十四部（這裏面有些並非正式入藏的書），二六一卷（東禪院本）或二六〇卷（開元寺本），二十六函（編號從振字到衡字）。

⑸**宋代新譯二**：咸平二年以後所譯和《貞元錄》續入藏經，一共一四三部，三三六卷，二十八函（編號從奄字到勿字）。

以上是東禪、開元兩本共同的部分，五六四函，約六〇三〇卷。後來東禪院本補刻部分是十一部，一四一卷，十六函（編號從多字到虢字）。在它和開元寺版的混合本裏，更加入

散刻本《華嚴合論》、《華嚴修行次第決疑論》、《法界觀門》、《十明論》、《金師子章》、《華嚴感應傳》、《普賢行願品》、《李長者事蹟》八種，一三〇卷，十三函。這些原是東禪院於紹聖二、三年間（1095～1096）所刻，大概在紹興十五年（1145）賢首華嚴著述勅許入藏並鏤版流通之後，來不及新雕，便將這些用來充數。

福州版的版式，兩本相同，大體上仿照蜀版，而行格加密，每版（即印紙每幅）三十行，每行十七字，天台三大部著述一共十函，每行更增加到十九字。版心上下有界線，中縫（在摺疊處行間）刻經名、函號、卷數、紙數和刻工姓名，有時還略記施主姓名（僅刻一兩版的）。在每卷頭一版還於經題前空出三行，刻願語和年月；這是福州版特點之一，從而可以了解刻版的全盤經過。版心尺寸一般都是高二十四公分餘，寬五十八公分。另外，在裝幀上也改卷子爲摺本，即每版折成五頁，每頁六行；以後南方各種藏經刻版便以爲定式。

福州版以蜀版校定後的印本爲據，因而蜀版初刻的一些錯誤，大都得到訂正，文字也校改了不少，它在大藏經的校勘上有其相當的價值。只是關於宋代新譯經和《貞元錄》續入藏經兩部份，在蜀版的補刻裏本已齊備且隨藏流通，而東禪院本急於結束，竟未及全收，以致影響到以後各種刻版都成殘缺，這是很可惜的。此外，福州版在全藏的編輯上曾作了一些改進，像宋代新譯的緊縮卷帙、入藏著述的打破限制等，也給續刻的版本很好的啓發，特別是在開元寺本未曾完工時即已開刻的「思溪版」上面可以看出來「思溪版」的主要部分，像開、貞兩錄各經和宋代新譯都依照「福州版」，而於入藏著述也大加精簡，另成一格。（**取材自《呂澂佛學論著選集》卷三**）

〔參考資料〕 小野玄妙著．楊白衣譯《佛教經典總論》第三部第五章；小川貫弌《大藏經的成立與變遷》（《世界佛學名著譯叢》㉕）。

稱念（1513～1554）

日本淨土宗捨世派（一心院派）之祖。武藏（埼玉、東京）人，俗姓藤田。字吟應，號三蓮社緣譽。初師事增上寺親譽、飯沼弘經寺鎮譽。後住淨安寺，厭棄世榮，乃草創天智庵（即今東京都港區天德寺），致力於念佛。天文十七年（1548），復於知恩院祖廟南鄰創建一心院，信徒雲集，蔚然形成捨世派。天文二十三年示寂，世壽四十二。著有《安心鈔》、《要義鈔》、《夢記》等書。師平素恪遵戒律，專修念佛法門。一生中，手創之寺剎多達四十七所。

〔參考資料〕 《稱念上人行狀記》；《緇白往生傳》卷上。

稱名念佛

又作持名念佛、稱佛或念佛。指口中稱念佛之名號。《增一阿含經》卷四十七云（大正2・804a）：「便發悔心，於如來所，正欲稱南無佛。」《法華經》卷一云（大正9・9a）：「一稱南無佛，皆已成佛道。」蓋稱名乃表歸依佛、讚佛德、求佛加被之意，爲佛道修行中最極簡易又多利益之行持。

關於稱名的利益，或以之爲排除修觀障礙的方法，《摩訶止觀》卷二示常坐三昧法，謂（大正46・11b）：

「若坐疲極，或疾病所困，或睡蓋所覆，內外障侵奪正念心，不能遣却，當專稱一佛名字，慚愧懺悔以命自歸，與稱十方佛名，功德正等。所以者何？如人憂喜鬱佛，擧聲歌哭悲笑則暢，行人亦爾。」

此外，稱名亦可證入三昧，得見勝相，終得往生其佛之剎土，如永觀謂往生拾因之第八因，爲（大正84・97b）：「一心稱念阿彌陀佛三昧發得故，必得往生。」另有說謂依稱名可消滅過去、今生之重罪，如《彌勒上生經》云（大正14・420b）：「若一念頃，稱彌勒名，此人除却千二百劫生死之罪。」《觀無量壽經》亦云（大正12・345c）：「以汝稱佛名，

故諸罪消滅，我來迎汝。」

又，稱名時，依其修相可分定心、散心二種。此中，發得三昧，住止定心而稱名，是為定心念佛；若以散亂之心稱名，則稱散心念佛。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十五；《普曜經》卷八；《觀佛三昧海經》卷三、卷七；《悲華經》卷一；《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下；《大寶積經》卷十七、卷二十；《法華經》卷七；《法華經文句》卷十（下）。

稱讚淨土佛攝受經

一卷。唐・玄奘譯於永徽元年（650）。略稱《稱讚淨土經》。收在《大正藏》第十二冊。內容闡說極樂國土之依報莊嚴，及阿彌陀佛與聲聞菩薩衆之數無量，並勸說一日至七日一心不亂，以求往生。關於此書題號之由來，經中云（大正12・351a）：

「由此經中稱揚讚歎無量壽佛極樂世界不可思議佛土功德，及十方面諸佛世尊，為欲方便利益安樂諸有情故，各住本土現大神變說誠諦言，勸諸有情信受此法，是故此經名為稱讚不可思議佛土功德一切諸佛攝受法門。」

又，《開元釋教錄》卷八列舉本經名，其小註云（大正55・555c）：「見內典錄，第三出，與羅什阿彌陀經等同本，永徽元年正月一日，於大慈恩寺翻經院譯，沙門大乘光筆受。」據此可知，本經為鳩摩羅什譯《阿彌陀經》之異譯，二譯本之內容大致相同，然於諸佛證讚部份，羅什譯為六方佛證讚，本經則譯為十方佛證讚。本經註疏有唐・靖邁《稱讚淨土佛攝受經疏》一卷、窺基《稱讚淨土佛攝受經述讚》一卷，及新羅・太賢《稱讚淨土經古迹記》一卷等書。

種子（梵、巴bīja）

(一)原指植物種子，借喻為現象生起之根據。即世間的種種行為在發生過後尚有餘勢潛在地存留著，並成為未來行為生起的原因，或影響未來的行為。換言之，初期佛教將促使善惡業及其果報連續不絕的潛在功能，譬喻為種子。部派佛教時代，經量部、化地部等部派，認為種子是支持人類生存的力量。大乘瑜伽行派則以之構成及維持阿賴耶識，並以之為生起現行的功能。此說為唯識思想之重要概念。

依唯識大乘所說，種子藏於阿賴耶識中，為生出現實（種子生現行）之原因，同時也是為現實所影響（現行熏種子）之結果，或為生出類似自身之種子（種子生種子）的原因。又，與種子有關之語，有習氣（vāsanā）與熏習。古時有所謂「煩惱習氣」，即指煩惱之餘勢，於唯識思想中，與種子為同一概念。熏習則指能生出種子、習氣，而給予影響之作用。因此說現行熏習種子而殘留習氣，習氣成為種子而生出新的現行。此外，種子有名言種子（依觀念、言語而生者，又稱等流習氣）、業種子（產生行為者，又稱異熟習氣）。又可區別為先天存在阿賴耶識中之本有種子，與後天為現象所熏習的新熏種子二種。

另據陳譯《攝大乘論釋》、《成唯識論》等書所述，一切種子必具六義。六義指：(1)剎那滅，(2)果俱有，(3)恆隨轉，(4)性決定，(5)待衆緣，(6)引自果。

(二)密教興起之後，以梵字表記本尊，此梵字亦稱種子，又作種字。定佛、菩薩諸尊之種子，係取梵名或真言之首部，或取重要之字，或依義而定之。例如胎藏界大日如來的種子為「阿」（a），因代表大日如來之真言為a-vi-ra-nūṁ-khaṁ，又表不生之意（anutpāda），故取其第一字為代表。此外，文殊之種子取自梵號；地藏之種子取自其真言之中字。又，一尊之種子，有時亦為他尊所用。如阿彌陀佛的種子，亦是千手觀音的種子；胎藏界大日如來與火天的種子亦為同一梵字。除一尊各別之種子外，亦有共通於一類諸尊之種子，如忿怒部諸尊之種子，星宿諸尊之種子等即屬此類。

此種子亦是借草木種子為喻，總有攝持、引生二義，別有了因、生因、本有三義。攝持

，表示一字中含藏無量法、無量義。引生，謂從一字引生微細之諸功德。了因，謂依種子觀而了悟佛智。生因，謂由種子產生三摩耶形等。本有，謂諸字門具自性之德，為諸法之根源。由於有此上諸義，故不限於諸尊，一切法門悉得建立種子。

此外，書寫種子之曼荼羅，稱為種子曼荼羅。依諸尊之種子而修觀行，稱之為種子觀。

◉附一：霍韜晦〈唯識宗的種子〉（摘錄自《現代佛學大系》54）

唯識宗的種子觀念，是從植物種子（bīja）來的，以借喻現象生起的根據。不過最先提出這一觀念的不是唯識宗，而是經部（Sautrāntika）。經部處理業的問題，認為業與果報的媒介物是思的種子，即由思的活動熏成。種子剎那相續，到成熟時，便生起名色果報。不過有關種子的貯存問題，經部並未了解到須有一底層意識的存在，所以只歸於色心互持。唯識宗起，始規定種子是「本識中親生自果功能差別」（《成唯識論》卷二），於是全部括入阿賴耶識中。根據世親（Vasubandhu，約西元五世紀）對阿賴耶識的規定，阿賴耶識是異熟識，它擁有一切種子。異熟是面對前生的善惡業，至今已化為現實存在的意思說的。「擁有一切種子」則是從它的內部構造上說。蓋阿賴耶識自身並無特殊內容，種子就是它的內容，所以賴耶和種子是一整體性的關係，不可分割。傳統的解釋，以賴耶為體，種子為用，又說種子是賴耶的相分（這主要是護法說，見《成唯識論》卷二），則如何由賴耶之一，生起種子之多？此亦有違種子六義中的引自果義（見下），所以不能把賴耶和種子分開。

由阿賴耶識的結構，進一步開出的就是賴耶緣起說。唯識宗以賴耶持種、待緣現行的觀念來交代客觀世界的生起，為此對於種子的性質、活動方式先予安立，這就是種子六義：

(1)**剎那滅**：種子在剎那中纔生即滅，而非常住。種子如此，則種子所生起的表相世界亦然。唯識宗以此概念來說明世界的無常義。

(2)**果俱有**：種子與所生之現行（即表相）同時出現，現行還熏新種亦同時進行，三法展轉，因果同時。這是在剎那滅的觀點下建立因果關係。

(3)**恆隨轉**：種子在第一剎那中纔生即滅，第二剎那種子再起，中無間隙，而前後兩種子相類。這是為了解釋現象的連貫性而建立。

(4)**性決定**：種子的性質，如有漏、無漏、善、惡、無記等，與所生現行相同，現行與所熏生的種子亦相同。這是為了維持因果的一致性，若因果性質不同不可能相生。

(5)**待眾緣**：種子起為現行，須待條件。蓋種子自身是因緣，但仍須等無間緣、所緣緣，及增上緣的牽引，始能生起。

(6)**引自果**：每一種子只能生起自現行，而不會生起不同內容的現行。種瓜得瓜，種豆得豆。唯識宗認為：通過此義，可使現象界的因果內容不亂。

由上述六義，可見唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解為片片表相，然後收入種子；種子與表相成為一一對應的關係。這種想法，最大的困難可能是多重表相結合以成一客觀對象的根據問題，種子自身顯然不能擔負這一功能。

其次，關於種子的來源，有本有種子（本性住種），亦有新熏種子（習所成種）。關於這一方面的討論，主要在解決成佛問題。因為從現實生命反溯，每一期阿賴耶識的存在都是前期善惡業的異熟，因復有因，實不能在時間上定一起點，所以無始時來都是新熏種，亦稱為習氣（vāsanā），由現行熏生。問題是，眾生修行實踐至見道位，無漏種子初起現行便不能無根而有，所以必須設定有本有的無漏種子以作交代。然而，從現實生命上想，無始時來阿賴耶識都是有漏種子的活動地方，則無漏種子的存在便不可能在內（依性決定義，有漏、無漏不相交涉），而只能是一種「寄存狀態」，待原有結構打散後，纔能接替有漏種子起

現行，這也就是轉依。

其次，阿賴耶識貫通三世，前生的業與後生的存在如何關聯亦一問題。唯識宗說種子有兩種：(1)名言種子，(2)業種子。名言種子負責生起（轉化）出整個我、法世界，所以它們是現實存在的根源。它們之所以稱爲「名言」，是因爲存在世界全部都可以用「名言」表達。於中復分兩類：①表義名言種子，由具體的語言現象熏生，唯第六意識有；②顯境名言種子，由人的認識活動熏生，通前七識心、心所（但若從我、法世界的提供上說，八識種子都是名言種子）。至於業種子，則爲決定引生來世名言種子的力量。人生各有不同的命運就是受業種子牽引。業種子由第六意識中的思心所發出善惡性的身、語、意業熏生，而貯存於阿賴耶識中，對來生的阿賴耶識的名言種子有牽引作用，所以阿賴耶識稱爲異熟識。（《成唯識論述記》說異熟有三解：(1)異時而熟，此顯因先果後；(2)異類而熟，業種子居因位時有善、惡性，至果位名言種子生起時是無記性，性質類別已有不同。因爲這表示前期的善惡性到此已成熟，獲得酬報。此即傳統唯識家所說的「因通善惡、果唯無記」；(3)變異而熟，即由因轉化爲果。）其實業種子與名言種子在體性上並無不同，若從其所熏生的種子能引生自現行，即作因緣義，便是名言種子；若只是牽引果位的其他的名言種子起現行，即作增上緣用，便是業種子。

依據上述，亦可以把名言種子生起的我、法現象的功能分開，於是有兩種習氣：(1)名言習氣，這是總名；(2)我執習氣，特指產生自我觀念的種子（唯第六、七識有）。加上有支習氣（「有」，指欲界、色界、無色界，衆生存在的三大界域，也是輪迴的界域；「支」是支分義，即輪迴之各段，或「因」義，即輪迴之因。所以即是指業種子而言），便成三種。

此外，在名言種子中，又有共相種子與不共相種子之分。共相種子負責轉化出客觀世界（器世間），如山河、大地之類，由前生的共業種子引生；不共相種子負責轉化出個體生命（有根身），由前生的不共業種子引生。

◉附二：侯外廬（等）〈種子、現行與熏習〉

（摘錄自《中國思想通史》第四卷（上）第三章第三節）

唯識論者認爲，顯現的、在當前的刹那間發生作用的現行之識，對於潛在之識是有影響的，這種影響便是所謂「熏習」。正和「種子」是由比喻得名一樣，「熏習」也是一種比喻的說法，它的涵義是：現行之識把它的印象反映到潛在之識中，使潛在之識受到它的熏染，正如以香花熏油，使油也獲得花香一樣。就「現行」對「種子」的熏習而言，「種子」又名「習氣」。對這一比喻，窺基有如下的說明：

「此種子者，習氣異名，習氣之法，必由熏有，如胡麻中所有香氣，華熏故生。西方欲作塗身香油，先以香華，和于苣藤，聚之一處，令便極爛，後以押油，油遂香馥。」（《述記》卷十三）

關於「種子」的熏習，有三種說法：一種說法是「種子」是本有的，「由熏習力，但可增長」；另一種說法是「種子」都由熏習而成；第三種說法是調和以上二說，認爲「種子」有二類，一類是本有的，一類是由熏習而成，即所謂「習所成種」。這些說法是就「種子」的來源而言，但都一致承認「現行」對「種子」的熏習作用。

「種子」與「現行」的關係是「所熏」與「能熏」之間的依存關係，也正是第八識與七識之間的依存關係：第八識是「所熏」，前七識是「能熏」。唯識論者論證：只有第八識才能是「所熏」。第八識按其性能來說，乃是一種續而不深的意識，它的連續性，可以使它堅執「種子」，使「種子」受熏；它的不深而虛疏，又可以使它具有容納性，這是「所熏」的必要條件。一方面，第八識是「無記」的（即無善無惡之意，《成唯識論》卷三：「此非善惡，故名無記」），因此可以接受具有善惡性的「種子」的熏染；另一方面，它的體性是虛

疏的，因而「無所違逆，能容習氣」（同上，卷二），也就是說：「體是虛疏，易可受熏，（中略）有虛疏故，可容種子。」（《述記》卷十四）「所熏」與「能熏」同具的條件，乃是二者之間的「同時同處，不即不離」，「如是能熏與所熏識俱生俱滅，熏習義成」（《成唯識論》卷二）。這是對第八識與七識的相互依存關係的進一步的界說。

由此出發，唯識論者對「種子」與「現行」的因果關係展開了錯綜的分析：

㈠「種子」是識的潛在狀態，而「現行」的識乃是這種潛在的識的顯現，就二者的相對的因果關係來說，這種顯現乃是「種子」生「現行」，即「種子」是因，「現行」是果。窺基在《成唯識論掌中樞要》中寫道：

「攝論第二卷，以種爲因相，諸法因緣故；現行爲果相，二種所生故。」

「二種」即「識種」（或名言種子）與「業種」，前者是無善無惡的，後者是有善有惡的。前者自身並不能單獨發生變化，只有在與後者相結合的條件下，才能變起「現行」。因此，嚴格說來，「識種」是因，「業種」是緣，「現行」是果。

「現行」由「種子」生起，但又反過來熏習「種子」，原來的「種子」被熏之後成爲新種，就「現行」之識對受熏後處於新的狀態的潛在之識而言，這種轉變乃是「現行」生「種子」，「現行」是因，「種子」是果。

這樣，「種子」與「現行」相互更生，互爲因果。在這種「種子」與「現行」相生的因果關係中，唯識論者提出兩個相互結合的觀念：第一個觀念是因果同時，第二個觀念是異類相生。

「種子」與「現行」同時而有因果關係的觀念，是「能熏」與「所熏」、「同時同處，不即不離」的觀念的直接的推衍。今取有關文句略加檢證：

「如隔念者：非互相熏，能熏、所熏必俱時故。」（《成唯識論》卷三）

「有作是說，要種滅已，現果方生。（中略）有義彼說，爲證不成，（中略）焰炷同時，互爲因故，然種自類，因果不俱，種現相生，決定俱有。」（同上，卷四）

「測（圓測）云：種現同時名俱現，必依一身名和合，故遮過，未及他身也。基（窺基）云：現者，顯現、現在、現有三義名現，（中略）顯現簡第七，現在簡前後，現有簡假法。體是實有，成種子故。」（太賢《成唯識論學記》卷二）

「令所熏中種子生長，如熏苣藤，故名熏習。能熏識等，從種生時，即能爲因，復熏成種，三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生燋炷，亦如蘆束，更互相依，因果俱時，理不傾動。」（《成唯識論》卷二）

異類相生的觀念是：作爲因的「種子」與作爲果的「現行」並不屬於一類。唯識論者認爲，正因爲「種子」與「現行」不屬於同類，所以能夠俱時而有。如《成唯識論》說：「現種異類，互不相違，一身俱時，有能生用。」窺基釋：「現行與種，各異類故，互不相違，於一身俱時現在，有能生用故。（中略）因果體性，不相似故，名爲異類；不相違故，得同時有。」（《述記》卷十四）

㈡「種子」生起「現行」，「現行」又熏成「種子」，就新種與舊種的因果關係而言，乃是舊種生新種，即舊種爲因，新種是果。同樣，「現行」熏成「種子」，「種子」又生起「現行」，就舊的「現行」與新起的「現行」的因果關係而言，乃是「現行」生「現行」，即舊的「現行」是因，新起的「現行」是果。在這種「種子」生「種子」、「現行」生「現行」的因果關係中，唯識論者也提出兩個互相結合的觀念：第一個觀念是因果異時，第二個觀念是自類相生。

因果異時的觀念乃是由「種子」的「恒隨轉」的原理引申出來的，「種子」是連續而無間斷的，因而有前種與後種的「長時一類相續」。自類相生的觀念是指「種子」生「種子

」、「現行」生「現行」，雖有前後刹那之別，但同屬一類，對此，窺基有如下的解釋：種子望種，體性相似，名爲同類，以相違故，不得俱時一身和合，即第五卷《瑜伽論》云：「與他性爲因。即種望現，亦與後念。自性爲因，非即此刹那，此即是種，前後相生。（中略）現行望種，名爲異類，雖亦熏種，後種未生果，故非無窮，於一刹那，無二現行。」（《述記》卷十四）總括說來，唯識論者所論「種子」與「現行」的因果關係可約爲二類：「種子」、「現行」相互之間異類俱時而生，「種子」、「現行」各自自類異時而生，合起來便是四種：「種子」生「現行」、「現行」生「種子」、「種子」生「種子」、「現行」生「現行」。

這兩類因果雖交互相錯，但綜合在一起，便形成意識的恒轉如暴流的圖景：既有刹那的前後生滅，又有永無窮盡的連續，既有「種子」與「現行」的意識流轉，又有二者各自相對的獨立發展。

唯識論者關於因果的學說，是他們的全部教義的核心。近人歐陽漸對於他們的繁瑣的論述甚至嘆爲「俶詭陸離，不容思議」，並且說：「設有問言唯識何事，應告之曰：唯識事是因果事。」（《唯識講義》卷一）這樣說法，雖有誇大之嫌，但也並不是沒有根據的，因爲唯識論是在八識的差別性的基礎上建立了八識的依存關係，在這種依存關係的基礎上描述了意識的恒轉，在這一具有內在的差別性與依存關係的意識之流中，概括出各種類型的因果的環鏈，在這裏，因果的環鏈也反過來集中地反映了八識的差別、依存與恒轉。通過「種子」與「現行」的範疇，執持「種子」的第八識與熏習「種子」的七種轉識的差別、依存與恒轉，在「能熏」與「所熏」的關係中得到最後的揭示：通過熏習作用，「種子」與「現行」的遞嬗推移的意識之流又在因果關係中得到最後的揭示。所有這一切有機的聯結，我們不妨以《成唯識論》如下的一段文句作爲印證：

「阿賴耶識，爲斷爲常，非斷非常，以恒轉故。恒謂此識，無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生，施設本故。性堅持種，令不失故。轉謂此識，無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故；可爲轉識，熏成種故。恒言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾。如暴流水，非斷非常，相續長時，有所漂溺；此識亦爾，從無始來，生滅相續，非常非斷，漂溺有情，令不出離。又如暴流，雖風等擊起諸波浪，而流不斷，此識亦爾，雖遇衆緣，起眼識等，而恒相續。（中略）謂此識性，無始時來，刹那刹那，果生因滅，果生故非斷，因滅故非常，非斷非常，是緣起理，故說此識恒轉如流。」（卷三）

這一段話是在形式的理論上具有合理核心的描述。在這裏，阿賴耶識本身也處於永恒的流變之中。但我們必須指出，唯識論是一種顛倒的理論，硬說各種轉識依著它不斷激起波浪，感覺、知覺以及一切思維活動都被捲入永恒流轉的意識的暴流，這就把主觀世界預爲安放在完全自由的地位，而形成一種意志論。

唯識論者的因果論把因果當作意識之流的某種施設的環鏈來理解，而且把因果的環鏈放在普遍的依存與流轉的關係中來理解。（下略）

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷二十五〈十地品〉；《成實論》卷十一；《俱舍論》卷十九；《瑜伽師地論》卷二、卷二十一；《成唯識論》卷二；《順正理論》卷十二；《大日經疏》卷十、卷十七；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；不空《仁王護國般若波羅蜜多經道場念誦儀軌》卷下；熊十力《佛家名相通釋》；印順《攝大乘論講記》、《唯識學探源》；雨曇〈唯識學上之種子義〉（《現代佛教學術叢刊》㉕）。

種性（梵gotra，藏rigs-pa）

又作種姓。此詞原義有「寶山」（埋藏有珍寶之山），及血統、家族等義。印度自古即有種性制度，將人分成婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅等四種階級，在此一社會意義下，種性即爲社會身份的象徵。在佛教，此詞轉指修

行人之資質，或指佛與三乘人得證菩提之本性。如《解深密經》卷二〈無自相性品〉云（大正16・695a）：「若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提，何以故？由彼本來唯有下劣種性故。」《入楞伽經》卷二謂有五種性，前三者即聲聞、辟支佛及如來等三乘，此外，在一切有情中，有種性未決定者（不定乘性）與無種性者二種。

關於一切有情界之種性差別，係先天法爾抑或後天修得，此有異說。依《佛性論》卷一所載，說一切有部等認爲一切衆生無有性得佛性，但有修得佛性。分別衆生，凡有三種：(1)定無佛性：永不得涅槃，即一闡提犯重禁者。(2)有無不定：若修時即得，不修則不得。(3)定有佛性：即三乘人。

然而，法相瑜伽家認爲無始以來法爾即有「五種性」之別，並且別說習種性。即謂菩薩之依身中，具有無始以來法爾展轉相續之無漏殊勝種子，稱爲性種性（prakṛtistha-gotra）；由於後天修習而得之性能，稱爲習種性（samudānīta-gotra）。又，關於此性、習二種性之廢立，唯識十大論師之間曾有異說。即：(1)認爲唯有本有性種性，不承認新熏習種性，此爲護月等所立。(2)唯主張新熏，不說本有，此爲難陀等所立。(3)承認本有及新熏二種，此爲護法所立。

法相家更以菩薩種性等爲本有，將未發心未修方便者唯稱爲種性持，已發心而斷粗煩惱、不造五無間業等之人稱爲種性住。《菩薩地持經》卷九〈住品〉云（大正30・939c）：

「云何種性住？是菩薩性自賢善，性自能行功德善法，性賢善故，率意方便諸善法生，不待思惟，然後能得。種性菩薩是一切佛法種子。一切佛法種子在於身中離麤煩惱。種性住菩薩雖起上煩惱纏，終不能行五無間業及斷善根。」

我國的天台、華嚴等宗，反對法相宗之所說，認爲一切衆生皆具佛性。此即「一姓皆成說」，此說爲我國佛教史上的主流思想。

◉附一：呂澂〈種姓義〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

佛法中種姓之說，乃據有情自性，（性質）勝解，（存尚）行爲，成就各別不同而言。談此義者，略有三類。謂此種姓爲一趣向爲多趣向耶？爲本具耶，抑後起耶？爲決定耶，抑不定耶？如此問題，迄無定論。然極關重要，學佛者尤應於此先求明白也。何以故，若種姓有多種趣向，又是本具決定者，則成佛事，即不可必。且從無姓說，非但不定成佛，反而定不成佛矣。故此問題，實應求其確解。溯佛法東來，《法華》、《涅槃》相繼譯傳，學者於此問題，即加注意。歷三百餘年，至唐初玄奘宏傳《瑜伽》，慈恩一宗，堅持五姓，是時「種姓」之諍，遂達頂點。今所知者，於奘師譯場中有靈潤者，爲地論師慧遠再傳弟子，而改宗《攝論》，對奘師多所不滿，而舉舊譯十四異義，反對五姓說。主張一切衆生皆有佛姓，皆可成佛。當時神泰著論斥之。法寶作《一乘佛姓究竟論》救其說，而謂一乘佛姓爲究竟，三乘五姓不究竟也。窺基弟子慧沼復作《能顯中邊慧日論》，以破法寶。今神泰之著已佚，法寶之作，殘存一卷。但沼書具存，其初二分破斥異說，逐義申破，故寶說藉而見焉。由沼書窺察，此番爭辯，雙方各致全力，自是一場巨辯。但於問題中心，是否已得定論，慧沼以後情形，不甚了了。今依吾人研究，沼論仍有待於刊定。以彼於根本處尚未接觸，所引證據，亦須簡別也。姑試爲解說，然未可遽執爲定論，但指示一解說之途徑耳。循此途徑，庶有助於紛諍之理解。茲分三層言之。

初談種姓說之依據。「種姓」一名，意指族姓。《大乘莊嚴經論》〈種姓品〉中，訓釋爲功德度義故。蓋種姓原文喬多囉（gotra），喬字（go）通於功德。梵語求那（guṇa）爲功德也，「多囉」通於「度」，梵語「多囉」（tara）爲「度」義也。如此一字，析之有

「功德」與「度」二義，合之爲「種姓」。以是，佛法用此字，本以表示一種趣善之因。此善指解脫善言。謂種姓趣善，不但能得功德，且能度脫。何以又謂之因？《莊嚴論》釋種姓云：「住種姓位，應知有非有。」有即有因相，非有即無果相。謂有情當種姓位，只有趣解脫之因相，而無解脫果相，故謂之爲因也。然此解脫，云何得耶？則在能證聖種（即無漏法界），所謂能見佛性也。《莊嚴論》釋三乘云：「證聖性平等，解脫事亦一。」即謂解脫在於聖種姓之證得（即見佛性）。而種姓說歸之能證，以能證聖性平等爲解脫之因也。《楞伽》於此名義益備，而名此五種姓爲五現觀種姓。非但種姓，復云現觀，即依能證聖性邊說也。五姓，謂聲聞乘現觀種姓，獨覺乘現觀種姓，如來乘現觀種姓，不定乘現觀種姓，無（宋譯作各別不在三乘中也）現觀種姓。無種姓雖無三乘種姓，亦可與現觀道理相順，故亦名現觀種姓也。乘示能趣，現觀即能證，種姓之義，即由能趣能證而得安立。但所趣所證之聖種姓（佛姓）是一，故此一切有情無不平等也。是義亦見《莊嚴論》，如頌云：「一切無別故，得如清淨故，故說諸衆生，名爲如來藏。」此頌引自《阿毗達磨經》。如來藏，乃佛性異門。頌中說如來藏體是「如」，爲「一切無別」之主詞，「如」即眞如，「無別」即平等。非但平等，且爲性淨。佛即從此出生，故號如來。謂從眞如中來也。此如淸淨性，一切有情平等具有，故說衆生名如來藏。謂此不即是如來，乃如來之胚胎也。後來《寶性》、《佛性》等論，皆依此頌立宗。世親《攝論釋》，於自性淸淨，亦用此義爲解。可知無著、世親學，同許此義。由是知衆生佛性相同，無不等者。故說種姓由能趣能證雖有五種差別，而所趣所證，畢竟是一，並非多向。非但三乘一趣，即以此一趣爲標準而立無姓焉。無姓之乘，即天梵乘，以其有定中現觀（世間現觀），雖非出世現觀，故《楞伽》亦以現觀名之。足見無姓之建立，亦依三乘之歸趣而有。現時未得同趣，異時則畢竟同趣也。由此種姓依據觀之，五姓一趣多趣之諍，可以得一解決矣。

次談種姓之法體。種姓所指之法爲何？依一般說，凡有多種，或指所證而言，謂之理性（此名唐人所立，凡如、佛性、法界、涅槃等，皆謂之理）。或指能證而言，謂之事性（法寶語）、行性（慧沼語），能證復有有漏無漏之分。種姓究指理性、事性、有漏、無漏耶？說者不無紛歧。若指所證理性言，則止一姓。若指能證有漏說，則難決定種姓區別。故講種姓，多就能證之無漏法說。謂種姓爲本具或後起者，皆偏指無漏法言，此舊說也。今言種姓法體，則據《大論》本地分卷二〈意地〉所云：「復次一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提（三乘）種子。」此文謂種姓法體，即三乘菩提種子。而此等種子，即在一切種子識中。則此種姓法體之爲有漏無漏本具後起等問題，皆易解決。蓋般涅槃法者，即有種姓，一切種皆具。不般涅槃法者，闕三乘姓，即爲不具。但此未詳其爲本具後起，《成唯識論》中主張無漏種本有者，嘗引此文爲據，然《論》固無本有明文也。且《大論》卷五十二抉擇分〈意地〉中，抉擇此段文頗詳。大意謂一切種指第八賴耶中計執妄執習氣。此習氣限於有漏，又名偏行粗重。然則出世法之生起，豈非無因？曰：出世之法，由眞如所緣緣爲種子而生，此以眞如爲種子，由眞如因屬所緣緣稱爲種子。種子即因，因以生果得名，範圍甚廣。出世法不談因緣生，但顯其從眞如所緣生。若爾，一切衆生，皆有眞如以爲所緣緣，則一切衆生皆應生出世法而無差別，云何又有三乘之說耶？曰：此依障之有無而有種姓區別。謂於通達眞如有畢竟障者，即是無姓。有一分障者，即二乘姓。無障，即如來乘姓也。〈抉擇分〉所說要義如是，種姓既是一切種中之三菩提種，而一切種是有漏，則三菩提種應於有漏種中求之，可不待言。蓋依有漏種之勢力強弱，而安立種姓差別。若勢力強者，即無法可障，是爲無

障。其次則一分障也。此有漏種，剋實言之，乃指有漏善根。此分三類，即順福報分、順解脫分、順抉擇分。三菩提種，則尤重有漏善根中之順解脫分。此義與小乘大同（一切有部主張此說）。於理實亦應爾，蓋所貴乎種姓者，謂於異生位有用故耳。若偏指無漏種則於異生位不起用，何益之有。《辯中邊論》入道方便，於此義趣，極爲明白扼要，即〈辨修對治分〉所示之「隨」字（亦即順字），如云：「顚倒順無倒，是凡夫異生位。入道，則爲顚倒隨順無倒。過此以往，即無倒有倒隨。最後佛位，乃無倒無倒隨。」知此隨字之要，則知以能順解脫之有漏法爲種姓法體也。若知此體，則於種姓說之本具後起等問題，均易解決。蓋由有漏善根順無漏善根而熏成無漏種子，可從前學《大論》兩段文推得。《攝論》亦同此說，謂無漏種子，由正聞熏習而生。正聞熏習爲有漏，以有漏順無漏熏，是即新熏之說也（無漏非本有說）。無漏既是始起，有漏之有始起，亦可無疑。蓋新熏必追溯無始，謂無始時，能熏所熏俱有。無始已有而以說新熏者，以但說本有，即無變化。如於無始說新熏，則可明聞集之能變化。即由多聞積集有漏善不已，而生無漏種也。此又從彌勒（《大論》〈本地分〉）、無著（《大論》〈抉擇分〉）、世親（《攝論釋》）以來，皆加重視。世親而後，難陀數傳至於勝軍，亦持此說。奘師《唯識》，傳自勝軍，當無有違。故依學說史言，本有之說，實爲後起之新說耳。如是明種姓法體，而解決本有新熏之諍矣。

末談種姓之成就。「種姓」有「三乘」與「無姓」之異，然非絕對決定，而當視其成就程度言之也。如以「三乘」說，則有退不退義，小乘以世第一法爲不退。羅漢亦有退義，但不退向凡夫耳。又有迴不迴義，小乘迴大，有初果能迴，有四果始迴。是無決定之義也。《大論》本說四種姓，即三乘與無姓，於三乘中，有定不定義。至《楞伽》乃爲五姓說。三乘不定，今不詳論。但談有性無姓，亦復不定。無姓義詳於《莊嚴》，如〈種姓品〉頌云：「一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。」此分無姓爲二類，一謂時邊無姓，於某時限內爲無姓，過此時限即有姓。此有四相，皆由善根不具而異，一者一向行惡而不行善。二者普斷白法，即失善根。三者順解脫分善根已斷。四者或不斷而微細如不具。二謂畢竟無姓，時間無限，即永無解脫之因也。然此所指不詳，至《楞伽》始明示，初類爲捨善根無姓，以謗大乘爲主因。次類畢竟無姓，乃菩薩本願所爲，以度盡衆生爲期，衆生無盡，是以永不涅槃也。捨善根類，由佛力加持，仍可重植善根，是由善境善友爲之增上也。故善根斷續，內因外緣，關涉極巨。如西方安樂世界，於佛等善友增上外，林聲鳥語，皆示無常苦空妙因，何有處此而不生善念耶？次類本願不般涅槃，於道理亦無有違。諸法本來涅槃，何所入耶。據此義理，由菩薩悲願所顯不般涅槃，仍爲契理。是故《楞伽》初類無姓爲不決定，次類實非眞正無姓。依安慧云：「初類無姓之無，非有無義，當作惡劣解，如家有頑妻逆子，直謂無妻子亦可，如是三乘姓不定，有姓無姓亦不定也。」慧沼《中邊慧日論》說無姓有三類，即一名一闡提迦（icchāntika），謂樂世欲者。二名阿闡提迦（aicchāntika），謂不樂出世法者，三名阿顚提迦（atyantika），乃畢竟不滅度者。前二當於《楞伽》時邊無姓，後一則當畢竟無姓，然此說實有誤會。依梵文前二名異實同，皆樂欲闡提。《楞伽》畢竟無姓，爲菩薩行願，亦非畢竟不滅者。慧沼之誤，蓋出於《莊嚴論釋》，於一向行惡行頌，最後解說畢竟不涅槃爲無因處，有一句云：「但求生死不樂涅槃人也。」此實與《楞伽》本願之義柄鑿。但勘原本，原無此句。今之譯本，增益極多，殆皆譯人之說也。如約四智爲三身義，譯人以爲《莊嚴》之提倡，亦原本所無。譯者明友，疑是親光。持本有說，於後來學說，大有影響。《佛地經論》說無姓義趣於極端，即與之相符。彼謂五姓本有，而無姓

絕對不成佛，欲以此顯佛德之無盡。蓋言佛教化此無姓衆生使之生天，報盡仍墮。如是衆生往返人天無盡，佛教化無盡，故佛德亦無盡也。此直盡失佛教本意，而有類於耶教之戲論。佛德無盡，豈可拘拘時間而言耶。故知此義出自親光，實非戒賢之文也（《佛地論》勘藏譯並無此說）。無姓不定之義，至親光而認爲決定，始於《莊嚴》而終於《佛地》。慧沼之失，不過沿用其說耳。是即由種姓成就上而得解釋決定不定之諍也。

最後結義，此五姓說爲究竟說抑方便說耶？此實不成問題。究竟方便之辨，乃以五姓與佛姓相對，又以三乘與一乘相對而論之耳（講五姓者則說三乘，宗佛姓者則說一乘），故法寶以一乘爲究竟，而慧沼以三乘爲極致。實則並非相對，乃依佛姓而有五姓，依一乘而開三乘。相待相成，固不能拘泥定說也。

◉附二：霍韜晦〈種姓〉

「種姓」一詞譯自梵文「gotra」，原爲家族、姓氏之意。印度自古即有階級分明的社會制度（caste，亦譯爲種姓制度），分人爲四級：(1)祭司（brahman，婆羅門），(2)王族（ksatriya，刹帝利），(3)平民（vaiśya，吠舍），(4)賤民（śūdra，首陀羅）。在這四階級中，最先只有婆羅門階層有姓氏，故「gotra」是一種身份的象徵。後來佛教輸入此一概念，最先的用法，是指衆生由凡入聖，初抵聖位（āryagotra，即初預於聖者家族）之意，及後在十地中，更有種姓地（gotra-bhūmi）的設立（如《大般若經》），可見其涵意所在。

另一方面，則與佛教僧團有關：僧人出家之後，自稱「釋子」、「佛子」，以紹繼如來家業，亦即成爲佛陀家族中的一員。大乘佛教興起之後，此一使命感更强，在範圍上亦擴展至一切衆生，認爲不論在家、出家，都是如來家業的擔荷者，最終目標都是流通佛法，以救度衆生，因此他們都是菩薩，於是在觀念上構成菩薩種姓（bodhisattvagotra）與如來種姓（tathāgatagotra），以對應及包容原來以出家弟子爲中心的聲聞種姓（śravakagotra）。

種姓亦即是「乘」（yāna），於是在大小乘對立的時代，種姓有三種：聲聞種姓、獨覺種姓和菩薩種姓。由於他們各別所尋求的解脫境界不同（至少在大乘看來是如此），因此種姓概念的用法，一方面說明他們的目標，一方面說明他們的限制；由此向內反省，便成爲自身所具備的質素，或性能的意思。衆生將來成阿羅漢與成佛，完全由其質素決定，這就成爲一個解釋生命構造的本質性的概念，而近於一種生理上的先天決定論。

但是，這種劃分雖於經驗上的觀察有據，但却不合於大乘佛教所强調的佛陀的大悲性格。佛陀救世，自當使一切衆生皆得成佛，皆得解脫，然後佛陀之覺行方得圓滿，其本願方不落空。所以從佛陀的大悲性格，必進一步要求佛陀有大能，能化度種種衆生，使其不爲其自身的質素所局限，這就是如來的方便智慧的運用。另一方面，衆生成佛，非僅出於佛陀的主觀願望，聽任佛陀片面解決；同時在客觀上，衆生能成佛，亦因其本具成佛的質素。生理上的劃分是不究竟的，一切衆生其實都是菩薩，都本具成佛的性能，換言之，佛性纔是衆生的超越的本質。《法華經》就是在這樣的一個思路下說一佛乘。經中記述佛爲舍利弗等諸大聲聞授記，預言他們都能成佛，就是這道理。所以一佛乘的觀念，即涵對衆生成佛質素或性能的一個超越的肯定。但是，這樣一來，種姓的分類意義便喪失了。

唯識宗興起，對種姓問題堅持經驗分解的立場，把衆生質素分爲五類，稱爲五姓區別：(1)聲聞種姓，(2)獨覺種姓，(3)佛種姓，(4)不定種姓（兼有多種質素，其解脫果可大可小，視外緣決定），(5)無種姓（缺乏成佛的質素，或永不入涅槃者）。此中最招人批評的是無種姓的觀念，因爲這與上文所說一切衆生皆有佛性的精神相背，同時亦將使佛陀的救度工作，

永無圓滿的一日（窺基《唯識樞要》卷一，即依此義，進言大悲菩薩亦是無種姓衆生）。但唯識宗的原意，是從經驗出發，使人知道現實上的衆生各有不同的成佛質素而已。

由於種姓逐漸演變爲性能之義，所以在漢譯佛典中，有時亦譯「種性」（舊訓「種」爲發生之義，「性」爲不改之義，解法雖生硬，仍可曲折相通），如《楞伽經》說有聖種性（ārya-gotra）與愚夫種性（bāla-gotra）。但《瓔珞本業經》中所說的六種性（習種性、性種性、道種性、聖種性、等覺性、妙覺性）是否亦從「gotra」譯來則未能確定，不過《瑜伽師地論》中的本性住種性與習所成種性，則很明顯是從種姓觀念引申（梵文分別爲prakṛti-stha-gotra，samudānīta-gotra）。因爲種姓既有性能之義，放在實踐階位上，便是《瓔珞經》的用法，放在解釋性能的來源上，便是《瑜伽師地論》的用法。因爲「本性住」即顯示其不從經驗活動得來，而爲衆生本具；「習所成」即顯示其可通過後天的修行活動獲取。不過這兩個概念的眞正意義，在解決成佛問題，所以《成唯識論》後來即承此而建立種子的本有和新熏理論。這可以說是種姓中性能義的具體化的發展。

〔參考資料〕《大乘入楞伽經》卷二；《瑜伽師地論》卷二十一、卷三十五；《成唯識論》卷二；《俱舍論》卷二十三〈分別賢聖品〉；《成實論》卷一；《大乘莊嚴經論》卷一；《顯揚聖教論》卷二十；印順《如來藏之研究》；高崎直道《如來藏思想の形成》第二篇。

種姓制度（caste、kaste）

印度社會的階級制度。十六世紀時，葡萄牙人觀察到在印度社會中，存在著一種因血統等因素而形成的特異制度，乃名之爲caste（有血統、家世之義）。然而印度自古以來則稱此制度爲瓦爾納（varṇa）。瓦爾納，原爲「顏色」之義，當雅利安人進入印度之時，以膚色顯示支配者雅利安人與被征服者原住民之區別，因此此語另有身分、階級之引申義，其後被使用爲「種姓」之義。此外，亦有使用jat或zāt以稱此制度者；此係從印度古代文獻所使用之jātī（出生之義）衍生而來，亦適合譯爲種姓或種姓制度。

古代印度在後期吠陀時代（西元前1000年左右至西元前600年左右），四姓（cātur-varṇya）制度已告成立。所謂四姓，即：(1)婆羅門（brāhmaṇa）：指祭司、僧侶階級，可爲他人執行祭儀、教授《吠陀》聖典、接受布施。(2)刹帝利（kṣatriya）：指王族及武士階級。其職責在於保護人民。(3)吠舍（vaiśya，一作毗舍）：指從事農業、畜牧、商業的庶民階級。(4)首陀羅（śūdra，或作首陀）：指奴隸階級。即被前三階級所征服的原住民，以服務前三種姓爲義務。

此四姓之中，婆羅門之地位最爲尊貴，首陀羅則是最下等的階級。《梨俱吠陀》中的〈原人贊歌〉（puruṣa-sūkta）即以爲婆羅門係從創造者（大梵）之口所生，刹帝利由其兩腕出生，吠舍由其兩眼出生，首陀羅則從其兩足出生。又，在四姓之中，前三種姓被稱爲再生族（dvija），屬於此族之男子於十歲前後行入門式（upanayana），具有作爲雅利安社會之一員而參加吠陀祭儀的資格。相對的，首陀羅不能行入門式，因此被稱爲一生族（ekaja），在宗教上、社會上、經濟上較諸再生族有種種差別之不平等待遇。此外，另有一種「不可觸賤民」，爲四姓之外的混雜種姓，被視爲野蠻人而倍受歧視。

後世，四姓中的吠舍與首陀羅，由於職業的關係而有所變化，吠舍唯指商人階級，首陀羅則指從事農業、畜牧、手工業等生產工作的一般大衆。隨著此種變化，首陀羅之階級差別漸趨於緩和，而不可觸賤民之差別則漸被强化。另外，由於職業分化、種族差異、社會生活複雜化、宗教宗派相異等因素的影響，階級制度漸趨複雜，而分出更多階級，遂形成今日形形色色之多種階級的社會現象。

種姓制度的內部構造，略述如下：

⑴**結婚**：有關種姓的結婚規制相當多樣，原則上以同一種姓者爲配偶係其義務（內婚），但是不可與種姓內特定集團之成員結婚（外婚）。此外，另有上階級之男性與下階級之女性結婚的情形，此稱順生（anuloma）婚，可被接受。但應避免與順生相反的逆生（pratiloma）婚。又，身爲印度教徒的父親，促使兒子與家世相當之異性結婚，是宗教義務之一，因而印度社會廣行幼兒結婚之風習。此中，內婚制乃種姓制度中最堅固的部份，即使今日之階級制度已逐漸崩潰，然而，社會地位不同之種姓，彼此成婚的情形仍然甚爲少見。

⑵**飲食**：對印度教徒而言，飲食也是一種禮儀。依規定，不可食用不淨的食物，上階級者禁食由階級低者所調理的食物，而且不同階級者不可共食。然而有關飲食之規定，依地方之不同而有異，未必皆嚴守此一原則。就食物種類而言，高階級者禁忌較多。中、下階級一般吃山羊、鳥、魚等物，有部份不可觸民階級不能食用牛肉。近年，有關飲食的規制全面放寬，尤其都市地區更爲明顯。

⑶**職業**：各階級都有其固有的職業，且職業世襲。因此，各階級之名稱與職業有關係者甚多。但階級與職業的聯繫並非絕對固定。實際上，屬於同一種姓者從事不同職業的情形亦頗常見。近代，由於傳統的經濟關係崩潰，種姓階級與職業的聯繫漸形鬆散；今日，印度憲法（1950年公佈）在原則上保障職業自由。然而，印度人雖脫離種姓固有的職業，但對於其出身種姓之歸屬意識仍然甚爲強烈。

⑷**自治機能**：爲保證種姓制度的持續不墜，凡遇有違反上述結婚、飲食、職業等特有習慣者，則由長老會議或成員集會決定，而施以各種制裁。制裁的方法或爲罰金，或採用驅逐出階級的方式。驅逐有暫時與永久兩種。暫時者可藉贖罪行爲或淨化儀式（沐浴等）恢復原階級；永久放逐者，大多淪落爲卑賤的下層階級。

在古來的印度社會中，這種具排他性的階級是由經濟、社會的相互依存關係結合而成的。通常一個村落由十至三十種階級構成。各個階級集中居住，最好的土地由上層階級居住，村落的邊緣地區爲不可觸民之居住區。各村落內，職業關係頗爲分明，偶而或與其他村落互換物品，但實際上是一自給自足性甚强的村落。又，各階級間亦有上下關係，在禮儀上以婆羅門爲最上位，不可觸賤民爲最下位。但政治、經濟方面的階層差別與由禮儀所定的上下關係有異，例如婆羅門未必是村落內之最富裕者。

支持種姓制度的思想，主要爲淨、不淨思想，以及業、輪迴思想。此略述如下：

⑴**淨、不淨思想**：此種思想在印度教中非常盛行，印度之種姓制度即以淨、不淨的觀點評價各階級的職業與習慣。其中，最清淨的婆羅門爲最高階級，而最不清淨的不可觸賤民階級則爲最下階級。

⑵**業、輪迴思想**：印度教徒相信，靈魂受前世的行爲所縛，以各種樣相輪迴。在此種業、輪迴思想之下，印度教徒相信人之所以繫屬於不同的階級，係前世行爲的結果。因此必須專心於其所屬階級的職業，以求來世的幸福。如此徹底的宿命觀對於階級社會的維持有很大的作用。

在雅利安人的社會體制之下，種姓制度的各種習慣從古代持續到現代，並全面性地支配印度人的生活。甚至於在印度文化及印度教所影響的國家中，如印尼的巴里島、回教國家巴基斯坦，或佛教國家錫蘭，也都有種姓制度存在。

不過，佛教雖然是在印度產生的宗教，但對種姓制度是排斥的。佛教提倡平等主義，佛陀否認種姓的絕對性，尊重人類主體的實踐，認爲人人皆可出家修行，並組成僧團以實現此一平等思想。此外，近世印度教中毗濕奴派中之羅摩奴闍派的修行者羅摩難陀（*Rā-mā-Nanda*），也否定種姓制度，而倡說人類

平等。其後，致力於印度教改革的喀比爾（Kabīr）、那那克（Nānak）等人，對種姓制度也都持反對態度。

在現在的種姓制度中，古代印度的四姓差別，正逐漸地消失。在四姓之中，唯有婆羅門階級內保存本來的特性，剎帝利唯在拉遮普（Rājpūt）族中仍存其名，吠舍亦只在巴涅（Banyā，商人階級）之中留有其名。加上1848年的英國解放奴隸政策，也使相當於奴隸階級的首陀羅漸形消失。在南印度及孟加拉地方，首陀羅的地位僅次於婆羅門，而形成銀行員、律師、醫師等知識階層。

其後，印度獨立，所發佈的憲法（1950年公佈）也規定人皆平等，又因工業發展、社會政策實施，乃使階級現象在表面上更爲銳減。

然而，有關結婚等問題，種姓制度仍然根深蒂固地支配著印度人，農村也仍有階級的束縛。尤其被稱爲「不可觸賤民」者所受的虐待，更成爲嚴重的社會問題。甘地嘗稱彼等爲神之子（Harijan），意欲除去他們與一般人的差別待遇。而他們也曾發起解放運動，但前途似仍坎坷。

◉附：谷響〈佛陀時代印度諸國的社會狀態〉
（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊿〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉）

當上古雅利安民族最初入住西北印度時，一般是以畜牧爲生，社會組織也甚簡單，種姓差別方開始提出，其上層有掌祭祀的婆羅門和部落會議的首腦者，《梨俱吠陀》便是婆羅門奉自然界爲神而向這些神等崇拜的讚歌集，以這讚歌集中可以考察當時社會的風習、思想狀況，其中並自稱爲高貴的白色人種（Arya-varna），而稱原住的被征服民族爲低下的黑色人種（Dasa-varna）。嗣後，這印度雅利安民族的本據移至拘樓、般遮羅，由部落生活而改爲粗有組織的國家生活，行政首腦者的權力也漸次增大，其宗教中則《梨俱吠陀》以外，又先後編輯了《夜柔吠陀》、《三摩吠陀》、《阿闥婆吠陀》等三種吠陀，標榜祭祀至上，並提出了婆羅門階級制度。後又降至公元前十世紀間，此民族更次第東進到達恒河流域的大平原，一般遂經營農業，司祭祀的婆羅門和統理兵政的王者仍分別居於領導階層，時婆羅門教又爲解釋「四吠陀」而編成《梵書》，闡明有關祭祀的神學，這又稱爲「梵書」時代。古印度社會世襲的階級制度在這時期中也漸次形成，爲所謂婆羅門（司祭）階級、剎帝利（王者、武士）階級、毗舍（農工商）階級、首陀羅（賤民）階級四種。前三者是雅利安人世襲的職業階級，後一種是非雅利安的被征服人賤民階級，其各階級的本業，如《摩奴法典》中所說：

「婆羅門，學習吠陀，教授吠陀，爲自祭祀，爲他祭祀，布施，受施。剎帝利，保護人民，布施，祭祀，學習吠陀，對欲境不染著。毗舍，飼養家畜，布施，祭祀，學習吠陀，從事商業、金融、農耕。首陀羅，安分無怨，專爲以上三族服務。」（第一編八十八至九十一條）

這一永遠傳承的種姓差別制度的制定，據說是由於民族膚色和血統的區別，即當時婆羅門自稱雅利安人具有優秀的素質與清淨無垢的生命，視色黑矮小的非雅利安人爲積有種種業的肉體，爲保持其清淨的血統，因而主張兩者間不可接觸，而在社會上便構成了上下優劣的區別和不同的待遇。這種階級差別制度，經「奧義書」時代（公元前800～600年間）以來而更爲成熟。其時婆羅門掌管祭祀而外，並徵收過多的祭祀費以自肥，但另一方面在拘薩羅、摩伽陀等新興國家中，王者的勢力則日益增大，於管理軍政外，有時還指導思想文化；其農商階級也次第以經濟的勢力而抬頭，因而婆羅門的階級權勢這時便有所減退。但是這一種姓制度的思想桎梏，仍然深入於一般民衆心中；在一些新興宗教哲學間，已開始對這種制度表示不滿，直至佛陀出世（公元前六世紀）宣布法教時，就公開對這一不平等的社會階級制度加以批判，而主張四姓平等不分高下。

佛陀當時的印度社會階級情況，如《十誦律》卷九說：

「汝刹利種！汝應學乘象馬輦輿、捉刀楯弓箭、擲鈎網羅、入陣、出陣，如是種種刹帝利事。

汝婆羅門種！汝應讀韋陀經，亦教他人讀；自作天祠，亦教他作；讀飲食咒、蛇咒、疾行咒、吻羅咒、犍陀羅咒，如是種種婆羅門事。

汝估客種！汝應作金肆、銀肆、銅肆、客作肆、珠肆，如是種種估客事。（中略）汝鍛師種！汝應作釧、鉡、鎖、鼎、鏉、鏵、鍬、钁、斧、矟、大刀、鉢拘鉢多羅、大鍵鎡、小鍵鎡、剃刀、針、鉤、鎖、鑰，如是種種鍛師事。（中略）汝木師種！汝應作機關木人盆、盂、樓、梨、車乘、輦輿，如是種種木師事。（中略）汝陶師種！汝應取土調泥、轉輪作盆、瓶、甕、釜、蓋、拘鉢多羅、半拘鉢多羅、大鍵鎡、小鍵鎡，如是種種陶師事。（中略）汝皮師種！汝應取皮浸、治、割截連縫，作富羅、革屣、鞍、勒、鞭、鞦，如是種種皮師事。（中略）汝竹師種！汝應破竹篙、作矟、作箭、扇、蓋、箱、簟如，是種種竹師事。（中略）汝剃毛師種！汝應剃毛鬚髮、剃腋下毛、剪爪甲、鑷鼻毛，如是種種剃毛師事。（以上毗舍）

汝旃陀羅種！汝應斷人手、足、耳、鼻、頭，持著木上，擔死人出燒，如是種種旃陀羅事。（即首陀羅）」

這是當時印度社會分工的情形，至如婆羅門所規定四姓優劣的差別制度，佛陀當時曾處處加以反對。如《長阿含經》卷六〈小緣經〉佛告婆羅門婆悉吒說：

「夫不善行有不善報，爲黑冥行則有黑冥報，若使此報獨在刹利、居士、首陀羅種，不在婆羅門種者，則婆羅門應得自言：我婆羅門種最爲第一，餘者卑劣；我種清白，餘種黑冥；我婆羅門種出自梵天，以梵口生，現得清淨，後亦清淨。若使行不善行有不善報，有黑冥行有黑冥報，必在婆羅門種，刹利、居士、首陀羅種者，則婆羅門不得獨稱我種清淨最爲第一。（中略）今者現見婆羅門種嫁娶產生與世無異，而作詐稱我是梵種，以梵口生，現得清淨，後亦清淨。婆悉吒！汝今當知，今我弟子，種姓不同，所出各異，於我法中出家修道，若有人問：汝誰種姓？當答彼言：我是沙門釋種子也。」

又《雜阿含經》卷二十佛弟子摩訶迦旃延秉承佛意，告摩偷羅國王說：「大王！如是四姓悉皆平等，無有勝劣差別之異。（中略）是故大王！當知四姓世間言說爲差別耳，乃至依業，眞實無差別也。」由是可見佛陀對於當時印度社會所已流行的差別制度堅決加以否認，而主張四姓平等不分優劣，這一種打破社會人民所受於階級枷鎖的態度，已博得當時印度民衆的同情擁護，不獨首陀羅種相率歡喜皈依於佛，即所謂社會最上層的婆羅門種也有許多人捨其所信而誠心奉佛。如漢譯經中佛陀十大弟子（巴利文經作十二大弟子），即包含有這四種種姓：

首陀羅——優波離一人（巴利文同）。

毗舍——須菩提一人（巴利文同）。

刹帝利——阿那律、大迦旃延、羅睺羅、阿難四人（巴利文中加摩訶劫賓那爲五人）。

婆羅門——舍利弗、目連、大迦葉、富樓那多羅尼子四人（巴利文中除富樓那，加摩訶拘絺羅、摩訶純陀爲五人）。

又據《阿婆達那》（Apadana）所載佛弟子一一六〇人的階級分別：

階級	比丘	比丘尼	優婆塞	優婆夷	小計
首陀羅	十九人	四人	五人	二人	三十人
毗舍	七十九人	二十七人	三十七人	十二人	一五五人
刹帝利	六十九人	二十八人	二十二人	九人	一二八人
婆羅門	一六一人	十七人	三十六人	五人	二一九人
不明	五五八人	二十七人	二十八人	十五人	六二八人
台計	八八六人	一〇三人	一二八人	四十三人	一一六〇人

當時婆羅門族皈依佛陀之多，即表示佛陀反對階級歧視的主張，已爲所謂優越種姓的婆羅門所首先接受。在其時印度社會中，佛陀這一平等無私的感召力量的偉大，於此可見一斑。

〔參考資料〕 辻直四郎編《印度》；E. Denison Ross《Caste in India, the facts and the system》；N. K. Dutt《Origin and Growth of Caste in India》；H. H. Risley《The People of India》；Max Weber《The Religion of India》。

種智院大學

日本眞言宗京都各派所設的新制大學，位於京都市南區東寺町。種智院之名是依據宗祖空海所創立的綜藝種智院而來，但直接起源則是明治十四年（1881），雲照在此地開辦的總黌。總黌於十九年被廢，改爲事相講傳所，三十一年三月改成四年制的高等中學林，教授宗學、一般佛教學、普通學。

明治三十五年四月又依專門學校令，更改爲三年制的古義眞言宗聯合高等中學。四十年十一月則變成四年制的眞言宗聯合京都大學。昭和四年（1929）三月改稱京都專門學校。九年二月變更學制，採用本科三年、研究科二年的五年制，二十四年二月成爲新制大學。現今設有佛教學部，專門科目分成佛教學專攻與密教學專攻，課程則依照一般新制大學的制度，不過另有教授眞言宗之事相與教相之組織。

曾在本校任教的著名佛教學者，有賴富本宏、山崎泰廣、高井隆秀、御牧克己、北村太道等人。所曾開設之佛學課程，除一般性佛學科目之外，另有關於《大日經》、《理趣經》、《金剛頂經》、《辨顯密二教論》等書之專題研究，及眞言密教史、即身成佛論、密教法會及儀式、悉曇字、現代布教法、聲明（佛教音樂）等方面之研習。

端正的難陀（梵Saundarananda）

書名。又譯《美難陀傳》、《孫陀利難陀詩》。馬鳴（西元二世紀）所撰之梵文敍事詩。內容分十八章，以釋尊之異母弟難陀從釋尊出家、終至修行成就的經歷爲其主脈。描繪迦毗羅城、難陀與其妻孫陀利間的恩愛生活及其捨離過程等事。主要目的在弘傳馬鳴所信奉的佛教理念。因此，馬鳴在書中以甚多篇幅，敍述三藏中的教法。此外，書中亦讚歎孤獨與瞑想之樂，而言及大乘獨特教義之處亦復不少，如敍述難陀探索他自己的內心，發現自己充滿拔衆生出苦的大悲心，後又證得萬法爲無常、空、無我、皆苦。因此本書是初期大乘思想史上的重要文獻，對後世以禪定爲中心體系的瑜伽行派亦有影響。

此書已有英譯本及日譯本，漢譯本則未見刊行。

◉附：金克木《梵語文學史》第三編第五章第四節（摘錄）

《美難陀傳》是寫佛度化堂弟難陀出家的故事。漢譯《雜寶藏經》第九十六則就是這個故事。在巴利語文獻中，這個故事見於《法句經》的注。原詩1910年初次在印度校刊。共有十八品，一〇六三節詩，是個全本。詩末標明是「金眼之子，阿踰陀的比丘，大詩人馬鳴法師所造」。

這詩寫的佛的度化辦法是奇異的。難陀有個美妻，捨不得分離，不肯出家。佛把他帶到天上，見到更美麗的天女，於是難陀出家了；他得道以後才知天女也不足爲念，天上也是無常，只有皈依佛教可得解脫。

這詩和《佛所行讚》一樣完全依照古典詩的格式，其中加了不少宗教理論。詩末作者說明作詩目的是使人易於接受其內容；說採用詩的體式，而以解脫爲其內容，正像「加上了蜜的苦藥」一樣。他毫不諱言文學作品是思想的宣傳工具，因爲他自認這思想是正確的，對人有益的。他明說這是「假托詩的外形而說的是眞理」。

《美難陀傳》的文學價值不及《佛所行讚

》。不但從詩的技巧說比較幼稚粗糙，而且說教部份也比《佛所行讚》前半更多。第十三章至第十六章整整四章都是佛的說教。雖然這些說教部份作爲宗教的格言詩有其意義，但對全詩來說，議論過多，總像是詩體論文。至於依照長詩要求所作的關於城市和人物的描寫，也是辭藻的組合居多，抒情的成分很少。

端美三菩提（藏Thon-mi sambhoṭa）

七世紀西藏國王松贊岡布的宰相。或音譯吞米桑布札；據傳生於衛（Dbus）州。根據史書記載，西元632年，端美奉王命，與十六人前往印度，隨婆羅門梨瑾（Li-byin或Lipi-kara）學習各種字書，又隨天明師子（Lha rig-paḥi seṅ-ge或Devavidsiṃha）學習聲明等論，歸國後，於拉薩摩鹿宮殿（Sku-mkhar ma-ru）依朗家（Lañca）文字與迦濕彌羅文字制定有頭文字，依瓦都（Wartu）制定無頭文字，更著作八部文法書。但根據現今學者的研究，制定文字一事或可能是後人的附會，而在端美之前，西藏文字早已存在；可能是端美整理已有的西藏文字，而由政府公布而已。至於八部文法書也有可能是後代的傳說，因爲現今可以確認的只有《文法論根本三十頌》（Luṅ-du ston-pahi rtsaba sum-cu-pa shes-bya-ba）及《文法論性入法》（Luṅ-du ston-pa rtags-kyi ḥjug-pa shes-bya-ba）二部，此二書即後人所謂的《端美文法》。

此中，《文法論根本三十頌》一書係以七音節韻文所寫成的文法論，內容論及文字與助詞的用法。書名之由來，係因本書是由三十頌所組成，且係就藏文三十字母而敍述的緣故。《文法論性入法》一書內容依詞性以說明動詞的用法。長久以來，此二書被視爲西藏文法的圭臬，但此二書實深受印度文典派所主張之文法規則的影響。

除此之外，端美也曾將不少經典譯成藏文，如與松贊岡布共譯的有《大乘莊嚴寶王經》（Kāraṇḍa-vyūha-sūtra）、《百拜懺悔經》、《寶雲經》（Ratnamegha-sūtra）等。其門下弟子頗多，有達摩拘舍（Dharmakośa）、多傑培（Rdo-rje-dpal）等人。此外，印度學者俱薩拉（Kusara）、婆羅門商揭羅（Śaṅkara），以及尼泊爾學者西拉曼珠（Śīla-mañju）、中國的大天和尚也都曾隨其學習。

〔參考資料〕《青史》；稻葉正就《チベット語古典文法學》；J. Bacot《Les Ślokas Grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa》。

管長

日本佛教用語。爲各宗派地位最高的負責人。推舉方式是從各宗派本山之住持中，由選舉或世襲的方式推出人選，經監督官廳的認可後就任，以統轄該宗事務。此制肇始於明治五年（1872）六月。當時諸宗原設有教導職、管長各一名，十七年八月廢教導職，僅存管長職。其職權包含宗制寺法的制定、末寺住持的任免、教師職等的升降，以及保存寺院所屬的珍貴文物什器類等，並對其監督官廳負責。

管長人選的推舉方式，各宗並不一致。天台宗、眞言宗、淨土宗、臨濟宗、黃檗宗、日蓮宗等採用選舉制，從末寺中選出；曹洞宗、法相宗等，是由若干位本山住持輪流就任；而眞宗之十派本山則是世襲制。其中以採選舉制者爲最多。又，此職之擔任年限，各宗亦不一致。有些宗派是終身制，有些宗派則有期間限制。

管主八

元代僧。生卒年、籍貫均不詳。曾任松江府僧錄，受「廣福大師」之號。師夙志於流通正教，歷年印施之經典不勝枚舉，並書寫金銀字《華嚴》、《法華》等經，共計百卷；又供養金彩佛像，刊施佛像圖本，供齋十萬餘僧，開建傳法講席，自課日誦《華嚴經》百部。嘗奉勅於江南浙西道杭州路大萬壽寺，雕刊《河西（西夏）字大藏經》三六二〇卷及《華嚴》諸經懺，至大德六年（1302）完成。

又，師曾印造三十餘藏及《華嚴經》、《梁皇寶懺》、《華嚴道場懺儀》各百餘部，以及《焰口施食儀軌》千餘部，施入流通於甘肅地方諸寺院。此外，更散施裝印西藏字之《乾陀》、《般若》、《白傘蓋》等三十餘件經呪，各施千餘部至西藏地區。

大德十年，施財募緣補刻《磧砂藏》千餘卷；其中，武字函至尊字函之二十八函，在其歿後，由管輦眞吃剌布施入延聖院。

精舍

即僧衆住處、寺院或佛堂的別稱。意爲智德精練者的舍宅。《釋迦譜》卷三僧祐釋云（大正50・66b）：「息心所棲，是曰精舍。竹林祇樹爰始基構，遺風餘製扇被於今。」《翻譯名義集》卷七（大正54・1167a）：「靈裕寺誥曰：非麁暴者所居，故云精舍。藝文類云：非由其舍精妙，良由精練行者所居也。」

經典中雖屢見「精舍」一詞，然其原語不一；或爲阿藍摩（ārāma）、僧伽藍（saṃghārāma），或爲毗訶羅（vihāra）、阿練若（araṇya）、求呵（guhā），或爲nivāsana、agāra-śāla、āvasatha等等，並不一致。

釋尊在世時，各地建有精舍，其中以王舍城竹林精舍與舍衛國祇園（祇洹）精舍，較爲有名。後人曾將佛陀所常駐錫說法的五處精舍，稱爲「五精舍」。此五處即：(1)舍衛城的給孤獨園（祇園精舍）；(2)王舍城的靈鷲山精舍；(3)王舍城附近的竹林精舍；(4)毗舍離獼猴池的大林精舍；(5)菴羅樹精舍。

◉附一：渡邊楳雄〈釋尊及其教團〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》①）

印度出家佛教徒的住所，即精舍（vihāra，毗訶羅）。當然，原則上，也是靠在家人布施而建。最著名的是：據傳爲國王頻毗娑羅供養的竹園精舍；在拘舍羅國的首都舍衛城，據傳是給孤獨長者等捐獻的祇園精舍；以及位於舍衛城東南郊外、鹿子（Migāra）長者的兒媳婦供養的東園鹿子母講堂（Pubarame Migāramātu pāsāda）等。此外，據說尚有比丘得到在家人捐贈的建築材料，隨自己所好，而建築個人修行所；在這時候，房子的形狀、構造及其他都按照屋主的希望。但，由於佛教教理的關係，雜沓地區應一概避免，儘可能建於竹林或森林，總之是寂靜的環境，只有這點被認爲重要。由於這種關係，當年佛教出家衆的居處，全是Saṅghārama。此字音譯爲僧伽藍摩，意譯爲衆園及其他。此後，中國將此音譯縮短而成爲「伽藍」。

◉附二：〈僧房〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

僧房（印度），指僧衆經常止住起卧的房舍。又作僧坊。《觀經三昧海經》卷一云（大正15・645c）：「爾時父王閱頭檀，佛姨母憍曇彌，來詣僧房供養衆僧。」《法華經》卷五〈分別功德品〉云（大正9・46a）：「以牛頭旃檀，起僧坊供養，堂有三十二，高八多羅樹，上饌、妙衣服、床卧皆具足，百千衆住處。」

依《四分律》卷五十載，佛既成道，與五比丘住於阿蘭若處、樹下、空房、山谷窟中、露地、草苫、草蓊之邊、林間，或塚間，或水邊等；及入王舍城，瓶沙王於迦蘭陀竹園作房舍，施與佛及四方僧。不久，另有同城一長者，於耆闍崛山營建六十房舍，一切所須皆具足，供養於佛陀。此爲僧房建立之濫觴。

有關僧房之製法，據《四分律》卷三、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷三、《摩訶僧祇律》卷六等所載，若無檀越，比丘自乞作房舍時，先選無難處、無妨處，其縱量爲佛之十二搩手，橫量爲七搩手。若有檀越爲比丘作僧房，則不必問其量數。《有部毗奈耶雜事》卷十七，有關祇園精舍諸堂壁畫之記載，曾言僧房內畫有白骨髑髏。另依《南海寄歸內法傳》卷三所載（大正54・221b）：「僧房之內有安尊像，或於窗上，或故作龕。」可知，僧房內亦有安置佛像者。

依《大唐西域求法高僧傳》卷上，亦可略

知那爛陀寺僧房之形狀（大正51・5b）：「其僧房也，面有九焉，一一房中可方丈許，後面通窗戶向簷矣。其門旣高，唯安一扇，皆相瞻望，不許安簾，出外平觀，四面皆覩，互相檢察，寧容片私。於一角頭作閣道還往，寺上四角各爲塼堂，多聞大德而住於此。」

◉附三：〈僧堂〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

僧堂（中國），禪宗七堂伽藍之一。即禪刹中僧衆日常修禪起居的堂舍。又稱雲堂、坐堂、枯木堂、選佛場等。凡於禪刹掛搭者，悉依戒臘而安排坐次，舉凡坐禪、起臥、飲食，皆於此堂。此處兼有古代僧房及食堂的功用。在此堂須保持緘默，故與浴室、西淨共稱三默堂。又，《大智度論》卷二所載之僧堂，則僅指僧人起臥之僧房而言。

僧堂依寬窄而有四板、六板、十二板、十七板等不同牀位。一般僧堂多建於寺之東側，中央安置聖僧像。聖僧像之前後左右設床。前方稱爲前堂，後方稱爲後堂。前堂兩側之床稱爲東北牀、東南牀或首座板、西堂板；後堂兩側之床稱爲西北牀、西南牀或後堂板、立僧板。坐各板首位者，稱爲板頭，合稱四板頭。聖僧龕之左右稱爲出入板。

住持通常起臥於丈室，在點檢大衆時，始赴僧堂，入堂先巡堂一匝後，坐首座牀側之椅。此外，在大刹之中也有設二、三僧堂的情形。僧堂之中，各人之座位橫占三尺，頭上之椽有三條，故古來有「三條椽下，七尺單前」之語；大衆之被位，由東北牀之首座板，隨戒臘次第排下，經由西北牀、西南牀，終至東南牀之西堂板，更由北牀移向南牀。依《勅修百丈清規》卷六〈日用軌範〉條載，僧堂中不得聚頭說話，不得看經、看册子，不得上下間行道穿堂直過。按，看讀經書須在衆寮；說法、問答則於法堂行之。

〔參考資料〕《中阿含》卷四十九〈大空經〉；《雜阿含經》卷二十五；《大智度論》卷三；《大唐西域記》卷二、卷七、卷十；《釋氏要覽》卷上；《類聚名物考》卷二十七；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

精進（梵vīrya，巴viriya，藏brtson-ḥgrus）

謂勇猛進修諸善法。梵語音譯作毗梨耶、毗離耶。又作勤、精勤、勤精進、進。精進爲修道之根本，原始佛教以之爲八正道之一，大乘佛教亦以之爲菩薩修行實踐的德目，即六波羅蜜之一，或列爲各種修行德目之一。關於其語義，陳譯《攝大乘論》卷中謂能滅除懶惰及諸惡法，名爲「毗梨」；復行不放逸而生長無量善法，故稱「耶」。《大乘義章》卷十二云（大正44・705b）：「毗離耶者，此名精進。練心於法，故說爲精；精心務達，故稱爲進。」按，梵語vīrya，是動詞vīr（戰勝或制止之義）附上語尾ya而成的中性名詞，即自制而勤修之意。

用此「精進」一詞的情形有種種差異，其行相亦不盡同。或爲心所名，又稱爲勤，指斷惡修善之心勇猛，俱舍家以之爲大善地法之一，唯識家以爲是善之一。或與「欲、心、思惟」合爲四如意足。或與「信、念、定、慧」合爲五根及五力。或與「欲、念、巧慧、一心」並爲行五法。或爲波羅蜜行之一，列於六波羅蜜、十波羅蜜之中。或列爲七菩提分法之一。《大智度論》卷十六云（大正25・174b）：

「是精進名心數法，懃行不住相，隨心行共心生。或有覺有觀，或無覺有觀，或無覺無觀，如阿毗曇法廣說。於一切善法中懃修不懈，是名精進相。於五根中名精進根，根增長名精進力，心能開悟名精進覺，能到佛道涅槃城是名正精進。四念處中能懃繫心，是精進分，四正懃是精進門，四如意足中欲精進即是精進。六波羅蜜中，名精進波羅蜜。」

又，《大乘莊嚴經論》卷八說精進有六種。(1)增減精進（hānivirddhi-vīrya）：謂四正勤，以二惡法減、二善法增故。(2)增上精進（mokṣādhipa-v.）：謂五根，於解脫法爲增

上之義故。(3)捨障精進（pakṣavipakṣa-v.）：謂五力，由彼障礙亦不能礙故。(4)入眞精進（praviṣṭa-v.）：謂七覺分，由建立見道故。(5)轉依精進（parivartaka-v.）：謂八聖道分，修道是究竟轉依之因故。(6)大利精進（mahārtha-v.）：謂六波羅蜜，由於自利利他故。

關於精進的種類另有多說：

(1)《大乘莊嚴經論》卷八約三乘人，認爲精進有三品之別，即聲聞之精進爲下，緣覺之精進爲中，菩薩之精進爲上；又依上下乘之別，以二乘小利之精進爲下覺，菩薩大利之精進爲上覺。

(2)《大方廣十輪經》卷八〈精進相品〉說，精進有世間及出世間二種，認爲世間精進不同於菩薩出世間的精進。《優婆塞戒經》卷七認爲出家菩薩之精進不難，而在家菩薩由於爲許多惡因緣所纏繞，故難修勤精進。《大智度論》卷十六更廣說菩薩精進，謂有身精進及心精進之別。

(3)《解深密經》卷四〈地波羅蜜多品〉謂精進有被甲精進、轉生善法加行精進、饒益有情加行精進。《大乘阿毗達磨雜集論》卷十二則稱之爲被甲、方便、饒益有情三精進；《成唯識論》卷九亦稱之爲被甲精進、攝善精進、利樂精進。此中，被甲精進指發勇猛、自利利他之大誓願心，期無數大劫而無退屈之念，誓成大事；起此願心恰如被甲臨敵，有大威勢，故稱之。攝善精進，指精進修行諸善法。利樂精進，指爲利益一切衆生之事而精進不懈。

(4)陳譯《攝大乘論》卷中舉勤勇精進（唐譯被甲精進）、加行精進、不下難壞無足精進（唐譯無怯弱無退轉無喜足精進）三品。

(5)《大乘莊嚴經論》卷八列舉五種精進。①弘誓精進（samnāha-vīrya）：謂欲發起行故；②發行精進（prayoga-v.）：謂現行諸善故；③無下精進（alīna-v.）：謂得大果下體無故；④不動精進（akṣobhya-v.）：謂寒熱等苦不能動故；⑤無厭精進（asaṃtuṣṭi-v.）：謂不以少得爲足故。此五種如經中所說，有弘誓精進，有現起精進，有勇猛精進，有堅固精進，有不捨佛道精進。

(6)舊譯《華嚴經》卷二十四說十種精進，即不轉、不捨、不染、不壞、不厭倦、廣大、無邊、猛利、無等等、救一切衆生等十種精進，並說菩薩修習如是精進，直心清淨，不失深心，信解明利，善根增長，遠離世間，垢濁不信皆已滅盡。

此外，《瑜伽師地論》卷四十二〈精進品〉將精進總分爲九種。即：(1)自性精進。(2)一切精進：此又分依在家品精進、依出家品精進，而此二種亦各有擐甲、攝善法、饒益有情三種精進。(3)難行精進：有第一、第二、第三等三種難行精進。(4)一切門精進：有離染法、引白法、淨除業、增長智等四種精進。(5)善士精進：有無所棄捨、無退減、無下劣、無顛倒、勤勇加行等五種精進。(6)一切種精進：有六種、七種二種，六種指無間、殷重、等流、加行、無動、無喜足等精進，七種指與欲俱行、平等相應、勝進、勤求、修學、利他、善護等七種精進。(7)遂求精進：有八種。(8)此世他世樂精進：有九種。(9)清淨精進：有相稱、串習、無緩、善攝、應時修習相應、通達衆相相應、不退弱、不捨、平等、迴向大菩提等十種精進。

又，斷酒肉而清淨身，俗稱爲精進、精進潔齋。日本佛教界，則將不摻肉之食物，稱爲精進料理。

〔參考資料〕《中阿含》卷一〈水喻經〉、卷十〈彌醯經〉、卷十三〈烏鳥喻經〉；《佛遺教經》；《優婆塞戒經》卷七〈毗梨耶波羅蜜品〉；《成實論》卷十四〈善覺品〉；《俱舍論》卷二十五；《諸法集要經》卷八〈精進品〉；《集異門足論》卷十四；《類聚名物考》卷三十一。

綠度母

度母是「聖救度佛母」的略稱，爲藏傳佛教的重要本尊之一。中國古代稱之爲多羅菩薩

，或多羅觀音，這是梵語Tārā的漢譯。

根據《度母本源記》所載，有一天，觀世音菩薩觀察六道衆生，發現未被救度的衆生仍不減少，於是菩薩憂悶不視，即從他的眼中流出眼淚。其淚滴成蓮華，而至尊聖救度佛母亦於焉出現。此佛母向觀自在菩薩云：「汝心勿憂悶，我爲汝伴助，作度脫無量衆生之事業。」並說偈言：「汝心勿憂悶，我誓爲汝助；衆生雖無量，我願亦無量。」

從此這位度母即開始廣度衆生。於是他的名稱，普聞十方世界。十方諸佛齊來爲他灌頂，異口同音讚嘆，並稱之爲「度母」，意謂「救度一切衆生的佛母」。這是「救度佛母」名號的由來。

聖救度佛母共有二十一尊化身，簡稱二十一尊度母。其中，在西藏流傳最廣的是綠度母與白度母。綠度母現妙齡女子相。因爲全身綠色，故稱「綠度母」。一面二臂，慈悲形相，頭戴五佛寶冠，身掛各種珠寶，並穿各色天衣，下身重裙，以爲莊嚴。於蓮華月輪上，坐菩薩座，右足踝，左足踡。右手向外置於右膝上，作施願印，並持烏巴拉花。左手當心持烏巴拉花。

依西藏佛教所傳，修持綠度母密法，能斷生死輪迴，消除一切魔障、業障、病苦等，並能消災、增福、延壽，廣開智慧，凡有所求，無不如願成就，命終往生極樂世界云云。

◉附：陳健民著・孫一譯《綠度母修法》

這個修法連同解釋共有十個部份，每一部份又分爲四格，第一、念觀句格。第二、三密力格。第三、勝解力格。第四、反省力格。念觀句格是根據灌頂的原始儀軌，是純粹修禪定的方法；其餘的三格是我個人的解釋，並且已得到度母的同意。前面兩格應該在禪修的時候實行，第三格應在禪修以前理解，最後一格則在禪修以後檢討。

㈠皈依

⑴念觀句格

念誦下面的皈依文：

我與一切衆生　皈依我最敬愛的上師！

我與一切衆生　皈依佛！

我與一切衆生　皈依法！

我與一切衆生　皈依賢聖僧！

⑵三密力格

身——跪下，並且禮拜至少四次，念誦上面的皈依文，然後坐下修禪。

口——當坐下之後，念誦皈依文至少七遍。

意——當禮拜念誦時，心意要非常誠懇，觀想佛法僧三寶來到面前，自己的手掌承接他柔軟的雙足，就像離開母親已經很久了，現在再回到她的懷抱，皈依文是要以這樣的心情來唸，心意要保持平靜，祈求三寶的加持，這樣會得到很深入的專一，如果這種專一眞正得到了，就不必再念誦皈依文了，以免破壞這種專一，如果你能念誦皈依文並保持專一，那也很好，若不能兼得，則以保持專一爲主。

⑶勝解力格

當知上師和度母是一體的，如果自己像信任度母一樣的信任上師，將會立刻得到成就，並應有下面的認識：度母頂上的阿彌陀佛，是四皈依中的上師、度母佛，他的大悲心是法；另外的二十尊聖救度母是聖僧衆，並要相信只依這一個法門，就會得到成就，並不需要其它的法門。並且相信因爲我已經皈依了他們，他們也接受了我，因此不論世間法或出世法的需要，我都可以由啓請隨緣得到，不須要浪費寶貴的時間經營世務。出離得愈徹底，得度母的加持愈大。

⑷反省力格

①我眞正生起皈依之心否？

②我是否還很傲慢，而不依靠三寶？

③我是否對生命和心念的執著已經拋棄？並願以至誠獻給上師與度母？

④家庭經濟對我重要，還是學法比較重要？

㈡發菩提心

⑴念觀句格

佛法及僧諸聖衆，直至菩提永皈依！清淨施等我誓作，爲利有情成佛道！

⑵三密力格

身——保持正直穩定的坐姿，宜閑緩恭敬，兩手由左右緩緩向中合掌。

口——虔誠而有韻律地讀誦上面的願文。

意——內心要對三寶起大感恩心，並對一切衆生起大慈悲心，決定「爲利他而即身成佛」之心。

⑶勝解力格

①相信凡是發了菩提心的人即是菩薩，並已生於佛家。

②相信發菩提心者，皆爲十方諸佛菩薩、護法之所護念。

③菩提心有兩分：一爲慈悲，二爲智慧。應隨時令此二分增長，特別是常有荷擔如來大事的意樂。

④應將一切衆生，都當作是自己或最親近的親戚朋友一樣，來幫助他們，就像雙親剛過世，心裡十分悲痛，極願立刻爲他們做一些善事。我們對於一切衆生的態度就應如此。

⑷反省力格

①對菩薩戒有違反否？

②我是否曾欺騙別人？

③我對我的眷屬、僕人及仇人慈悲否？

④對於布施、幫助別人等佛事，能勇猛力行否？

㈢四無量心

⑴念觀句格

願諸衆生具足樂及樂因！

願諸衆生脫離苦及苦因！

願諸衆生不離無苦之樂！

願諸衆生遠離親疏愛憎，安住平等！

⑵三密力格

①身——同前節。

②口——緩緩誦讀上面的四無量心呪。

③意——思維願文的含意，並特別注重「因」字的意義。思維其含意後，內心保持平靜，漸入專一。

⑶勝解力格

①深信因果。當知種瓜得瓜，種豆得豆，常行菩薩之畏「因」，悲憫衆生只知畏「果」。

②希求依法生起如理之樂；於定力禪悅之功德生起意樂。

③對於平等捨，生起殊勝意樂。

⑷反省力格

①切知世間幻妄纏縛之苦，而生起出離心否？

②於不順之境，切知由自業因所召，而無怨尤否？

③於他人或同學定力禪悅有長進時，能隨喜而不生嫉妒否？

④當順境之時，是否能不執著而仍保持平等心否？

㈣觀空

⑴念觀句格

嗡、宿里野打、賈那班雜爾、所把瓦、也馬古奴哈。

⑵三密力格

身——端正不動，兩手隨觀空咒之最末一字，徐徐放置兩膝上。

口——誦咒尾音，減低拖長，與兩手同時落下。

意——觀一切體性本來清淨，自身亦清淨，身心內外皆不緣，於此本來清淨體上，明瞭寬坦而住，愈久愈妙，妄想起時，即誦下段，此時重要的是對勝義的理解和覺受而非咒文。

⑶勝解力格

①信此觀空定，能成就法身之因。

②如能堅固定之，較下列各觀想更爲殊勝，故不必因有下列各觀想而遽放棄之。

⑷反省力格

①對於日常散亂行為，能生起厭倦否？

②我是否因缺乏定力，而做了不好的事？

③時時有入定之意樂否？

④修法時之昏沈掉舉，能漸次減少否？

⑤衣食起居能如入定條件而調整否？如辣椒等刺激性之物，易成散亂；衣服太厚，易入昏沈；脂肪太濃，亦易入昏沈。

(五)綠救度母觀法(一)

(1)念觀力格

從空性中突然顯現一白色種子字[illegible]，此字變成一朵蓮花，在蓮花上有月輪（此月輪是平置的），月輪上有一綠色種子字ཏཱཾ，此字表度母的心和大慈大悲，再觀想由此字向十方放射無量聖潔光芒，供養十方諸佛及綠度母，放光供養諸佛及度母竟，再將光收回種子字ཏཱཾ。

(2)三密力格

①身——保持一定姿勢不動，安住於空性中。

②口——氣息平均，任其自然。

③意——心意應深深地安住於空性，專注觀想於種子字，觀想者和所觀的種子字成為一體。當觀想放光時，應可體會到心量為之開闊，觀想必須明顯專注。

(3)勝解力格

應知一切心、物皆在空性之中，空性和物質同時存在於同地，但是一般人不瞭解，而認為一切物質和思想都是眞實的，當知一切事物皆會改變，是無常的，然而我們亦可利用一切事物來救渡衆生，對於這個觀想愈為深入，則心量會愈大，愈無私心。我們應為佛陀及一切衆生而住於世間，絕不應該再做能令私心增長的事。

(4)反省力格

①我的心量日漸擴大否？私心減少否？

②以前不能瞭解的事，現在已能瞭解否？

③蓮花代表出離，我的出離心若不眞切，怎能坐在上面？

④月輪代表慈悲，我的心若不慈悲，怎能坐在上面？

(六)綠救度母觀想(二)

(1)念觀句格

種子字ཏཱཾ忽然變成綠救度母，度母全身綠色，一頭二臂，頂戴五佛寶冠，身著五色天衣。右手向外置於右膝上做接引印，並捻一朵藍色的蓮花；左手腕微屈近胸，亦捻一朵藍色的蓮花。右足向外伸出，好像正準備做救度的工作；左足內屈置於月輪上。

(2)三密力格

①身——如上述度母的坐姿。

②口——呼吸保持均勻。

③意——觀想度母的形像，並思維其含意，我們的心應像度母一樣的慈悲，如果外表已經慈悲像度母，而心不像度母，那是不對的。

(3)勝解力格

①深信自性本與度母相同，由於無明煩惱及私心，而將功德掩蔽。

②度母莊嚴所表的含意：

a.頭——表通達法性。

b.二臂——右表福報；左表智慧。

c.綠色——表和平及神聖的救度工作。

d.五佛寶冠——表五方佛灌頂——東方轉「瞋」為大圓鏡智；南方轉「慢」為平等性智；西方轉「貪」為妙觀察智；北方轉「疑、嫉」為成所作智；中央轉「癡」為法界體性智。

e.雙足——左足表住於禪定；右足表救度衆生。

f.雙手——左手表說法；右手表布施。

g.花——表智慧。

(4)反省力格

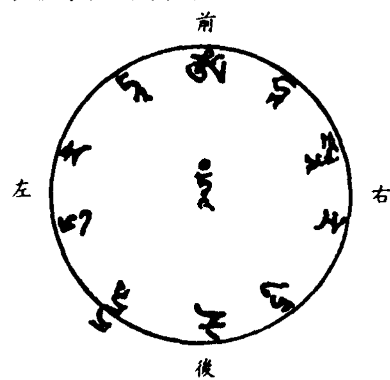
①對於度母全身莊嚴所表功德，能如其因地努力否？

②對於世間之寶貴裝飾與出世之功德莊嚴，能較量輕重，捨彼就此否？

(七)念呪

(1)念觀句格

綠度母心中有一朵蓮花（綠度母即是自己，不要觀想在自己對面），蓮花上有月輪，月輪正中豎立種子字，周圍由左至右環繞著綠度母的咒文（如圖示）。



「嗡，打惹，覩打惹，覩惹，娑哈。」咒輪放射明亮的聖潔光芒，清除一切衆生的罪業，並供養十方諸佛及綠度母。

⑵三密力格

身——如綠度母的坐姿，左手持念珠，口念咒；右手如度母的姿勢，指尖放光。

口——念咒「嗡，打惹，覩打惹，覩惹，娑哈。」至少一〇八遍。並要略念大聲一點，以使聽到咒音的衆生得度。

意——如文觀想，必須明顯。觀想咒文圍繞著種子字，由右向左旋轉。當心散亂時，則咒輪轉速宜慢，甚至不轉，念咒的速度和聲音亦宜減慢減小。當心昏沈時，咒輪旋轉的速度應加快，念咒聲亦應加大。咒輪中間的種子字，要住立不動，不可旋轉。心中宜想念如何救度衆生，並專注於種子字。

⑶勝解力格

①應知自己和度母爲一體。救度衆生的神祕力量已由度母傳於我，我可以救度一切衆生。

②應知一切衆生的本性皆是綠度母，因此都可以被救度。

③應知所放的光包括了度母的慈悲和智慧，任何接觸到慈光的衆生都會得救。

④相信透過三密的力量，可以不離禪坐，救度一切衆生。

⑷反省力格

①咒輪能明顯現於心中否？

②對於救度衆生的大願堅固否？

③對於綠救度母的信心有增加否？

④觀想更爲專一否？

㈧收攝次第

⑴念觀句格

①首先觀想一切光明皆收攝到度母的身體。

②次觀度母的身體收攝入自心間。

③再觀心間的蓮花收攝入月輪，月輪收攝入咒輪，咒輪收攝至種子字。

④種子字本身由收入，由收入，由收入其頂端，然後收攝入空性。

⑵三密力格

身——保持七支坐。

①足跏趺坐

②二掌相疊

③脊直

④肩開

⑤目視定量

⑥頸直

⑦舌自然

口——呼吸緩慢均勻。

意——收攝次第共五步，第四步末最易得專一，將心專注於，毫不動搖，再觀漸漸攝入空性，可得到甚深禪定。

⑶勝解力格

相信法性是空性。任何人能專注於空性，則可得到大解脫，可了脫生死。

第四項的觀空讓人除去我慢，此次觀空則讓人除去佛慢。

⑷反省力格

①對於世間的事物仍貪愛否？

②專一有增進否？

③對於大圓滿的教義能瞭解否？

⑼色空不二

⑴念觀句格

於空性中，綠度母再突然出現，體會空性與度母同時無二。

⑵三密力格

身——一切時皆應觀想自己爲度母，並觀一切衆生皆爲度母。

口——在工作甚至睡眠時，心中都應念綠度母咒，聽到其他的聲音，亦如同咒音。

意——當如敬愛度母一般地敬愛一切衆生，並要時時充滿慈悲，當自私心生起時，要立刻予以摧毀。

⑶勝解力格

當知只是空不能得到究竟的解脫，必須了知色空不二方可，我們最後的目標，不是涅槃而是救度衆生。

⑷反省力格

①我是否眞正體悟到了空性（色即是空，空即是色）？

②我是否對於幫助別人感到厭倦？

③當我很忙碌時，是否還能專注於空性？

⑽迴向

⑴念觀句格

①願我所做的一切善事，皆迴向一切衆生。

②願一切衆生皆成爲綠度母。

③願一切衆生的痛苦都集中於我，我以空性的力量將它們摧毀。

⑵三密力格

身——合掌。

口——誦上面的迴向文。

意——如文起觀，發眞實菩提心。

⑶勝解力格

①當知助人即是助己，害人甚於害己。

②當知法身可由福利一切衆生而獲得。

③當知助人是度母的心願，我們要成爲度母，則必須助人。

⑷反省力格

①我是否如對度母一般地對待一切衆生。

②我的慈悲心增長否？

③我對我的敵人仍然憎恨否？

〔參考資料〕《佛說聖多羅菩薩經》；《讚揚聖多羅菩薩一百八名經》；《聖救度佛母二十一種禮贊經》；《密乘法海》（上）。

維摩詰所說經（梵Vimalakirti-nirdeśa-sūtra）

大乘佛教之重要經典。據宋・智圓撰《維摩經略疏垂裕記》說，此經譯本共有六種：⑴後漢・嚴佛調譯，一卷，名《古維摩經》；⑵吳・支謙譯，二卷，名《維摩詰說不思議法門經》；⑶西晉・竺法護譯，一卷，名《維摩詰所說法門經》；⑷西晉・竺叔蘭譯，三卷，名《毗摩羅詰經》；⑸姚秦・鳩摩羅什譯，三卷，名《維摩詰所說經》；⑹唐・玄奘譯，六卷，名《佛說無垢稱經》。嚴譯本及二竺譯本現已不存。據僧肇〈維摩詰所說經序〉記載，後秦・姚興弘始八年（406）鳩摩羅什於長安大寺重譯此經。隋、唐以來，講習此經者，大都依據羅什譯本。

羅什譯本，除其著名弟子僧肇爲作《注》外，隋時盛弘《地論》的著名學者慧遠，撰有《維摩經義記》八卷，天台宗的創立者智顗，撰《維摩經玄疏》六卷、《維摩經文疏》二十八卷，三論宗創立者吉藏，撰《維摩經遊意》一卷、《維摩經略疏》五卷、《廣疏》六卷。

玄奘譯本較羅什譯本約晚三百年，其弟子窺基著有《無垢稱經疏》六卷。

僧肇〈維摩詰所說經序〉用下面一段話概括全經內容（大正38・327a）：「此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲首，語宗極則以不二爲門。凡此衆說，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之迹也。（中略）非本無以垂迹，非迹無以顯本。本迹雖殊，而不思議一也。」全經十四品，依

通例區分，第一品爲序分，記述法會緣起；第二品至第十二品爲正宗分，是一經的主體；末後兩品爲流通分，即結束語。各品內容簡介如下：

(1)**〈佛國品〉**：釋迦牟尼佛在毗耶離城外菴羅樹園與衆集會，寶積長者子說偈讚佛，佛告訴他：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」爲不思議解脫的張本。

(2)**〈方便品〉**：住在毗耶離城的維摩詰長者，曾於過去劫中承事供養無量諸佛，深聞法要，契入不二；爲了方便攝化衆生，他上自軍政，下至酒肆，廣泛地參預了社會生活。後來他患疾病，國王大臣、長者居士、婆羅門等皆來問疾。維摩詰現身說法，要問疾者識身虛幻、危脆、垢穢，爲苦爲惱，衆病所集，不應心爲形役，應常樂佛身。佛身是從無量智慧功德生的，是從慈悲喜捨生的，是從四攝六度生的。應以速朽之身，勤修如是勝行，饒益衆生，獲成佛的清淨莊嚴之身。

(3)**〈弟子品〉**：佛遣聲聞乘（小乘）中的大弟子舍利弗前往維摩處問疾，舍利弗辭以不能勝任。遣大迦葉等，皆辭以不能勝任。主要是他們在宴坐習禪，或持鉢乞食，或解說戒律，或爲人說法時，維摩詰皆曾向他們提出問難，相與辯析，爲維摩詰所挫敗。五百聲聞衆中，沒有一個人敢去的。

(4)**〈菩薩品〉**：佛又於菩薩乘（大乘）弟子中，遣彌勒、光嚴、持世、善德前往問疾，他們都有舍利弗等的類似遭遇，辭以不能勝任。

(5)**〈文殊師利問疾品〉**：於是佛遣文殊師利前往問疾。時八千菩薩、五百聲聞、百千人天，皆欣然從往。維摩詰空其室內一切所有，唯置一床，以疾而臥。文殊致問，維摩詰告以「從癡有愛，則我病生；以一切衆生病，是故我病，若一切衆生病滅，則我病滅」。

(6)**〈不思議品〉**：舍利弗久立思坐，室內無座位，維摩詰因向舍利弗開導：「夫求法者，不貪軀命，何況床座」以及「若行有爲，是求有爲，非求法也」諸義。隨即向東方距此三十六恒河沙世界的須彌相世界須彌燈王佛那裡，借來了三萬二千個高達八萬四千由旬（註：一由旬約爲六十里）嚴飾第一的師子寶座，宣示小大相容，久暫互攝等諸佛菩薩不可思議解脫的力用。（此即肇序中所說的「借座燈王」，據說，維摩詰室面積的寬度，僅有一平方丈，能容這樣多這樣大的寶座，此即不可思議解脫力。我國佛教寺院住持所住的房舍，稱「方丈」或「丈室」，就是從這兒來的。）

(7)**〈觀衆生品〉**：維摩詰與文殊辯析「云何觀於衆生」乃至「從無住本，立一切法」，室內出現了天女散花。花散到菩薩身上，隨即下落，散到舍利弗等聲聞身上，即使運用神力，也扯不下來。自言「止此室聽聞菩薩大慈大悲不可思議諸佛之法已十有二年」的天女，在與舍利弗對辯過程中，將舍利弗變成了天女，將自己變成了舍利弗，證實衆生如幻，男女實無定相，破除聲聞人對「法」的執著，得出諸佛菩薩所證得的智慧功德，「實無所得」，「但以世俗文字，假名得耳」的結論。

(8)**〈佛道品〉**：即菩薩契入不二妙理爲攝化衆生所起的妙行。如文殊問維摩詰「菩薩云何通達佛道」，答以「若菩薩行於非道，是爲通達佛道」。這就是示現行於地獄道、餓鬼道、畜生道，即名非道；示現行於貪欲道、瞋恚道、愚癡道，即名非道。菩薩若不行於非道，即無法攝化衆生，使之轉入佛道。維摩詰問文殊「何等爲如來種」，答以「有身爲種」。現有煩惱之身，無實自性，如方便攝化，即可轉煩惱成菩提，轉色身爲解脫身。是即空有不二的菩薩行。

(9)**〈入不二法門品〉**：行必依理而起，非不二之理則不能有不二之行；非不二之理與行，則不能有不可思議解脫法門。所以，「不二」實爲貫串本經的主旨。本品敍述維摩詰向文殊等八千菩薩提出「云何菩薩入不二法門」問題，法自在等三十位菩薩皆用「言說」表述，維摩詰不置可否，於是這三十人要文殊表示看法。文殊說：「如我意者：於一切法，無言無

說，無示無識，離諸問答，是爲入不二法門。」文殊說已，又問維摩詰：「何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊讚嘆說：「善哉！善哉！乃至無有文字語言，是眞入不二法門。」

(10)〈**香積佛品**〉：維摩詰以其不可思議解脫的神通力，將上方過四十二恒河沙世界的衆香國景象，普現於大衆之前，隨又化出一菩薩使往上方衆香國乞取香飯。化菩薩取回香飯時，衆香國隨來者有九百萬菩薩，述說其國以「衆香」爲佛事——教化衆生的種種妙用。維摩詰告以此土佛以「剛强之語」說明因果有報以及菩薩須以十事善法、四攝、八種無瘡疣法攝化衆生。

(11)〈**菩薩行品**〉：維摩詰以神通力，持諸大衆並師子座，置諸右掌，往詣佛所，因阿難問，佛爲廣說香飯功德，乃至諸佛國土，有以光明相好、園林台觀、卧具衣服等種種施爲，皆無非是攝化衆生的佛事。指出：因有「四魔八萬四千諸煩惱門，而諸衆生爲之疲勞，諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門」。嗣以衆香國諸菩薩請佛說法，佛爲說了「盡、無盡解脫法門」。這就是：盡，即有爲法；無盡，即無爲法。菩薩所行必須「不盡有爲，不住無爲」。「入生死而無所畏，於諸榮辱心無憂喜」等，是「不盡有爲」；「觀世間苦而不惡生死，觀於無我而誨人不倦」等，是「不住無爲」。

(12)〈**阿閦佛品**〉：阿閦，譯「無動」。佛問維摩詰：「汝欲見如來，爲以何等觀如來乎？」維摩詰言：「如自觀身實相，觀佛亦然。」謂「觀如來前際不來，後際不去，今則不住」，以及「非有相，非無相，同眞際，等法性」，非見聞覺知，「離衆結縛，等諸智，同衆生」。次因舍利弗問維摩詰「汝於何沒而來生此」，維摩詰就「沒」和「生」說明「一切法如幻相」，「菩薩雖沒不盡善本，雖生不長諸惡」。佛向舍利弗介紹維摩詰，原是無動佛的妙喜世界中人。維摩詰說明自己，從清淨的妙喜世界來生此不淨的娑婆國土，「爲化衆生故，不與愚闇而共合也，但滅衆生煩惱耳」。會衆欲見無動如來，維摩詰不起於座，以其右手斷取妙喜世界，把無動佛及其菩薩、聲聞之衆，皆接到菴羅樹園內來了。釋迦佛勉諸大衆：「若菩薩欲得如是清淨佛土，當學無動如來所行。」（此即肇序中所謂「手接大千」）

(13)〈**法供養品**〉：釋迦佛爲天帝（釋提桓因）等稱說此經功德，指出「諸佛菩提皆從是生」，若信解受持此不可思議解脫法門及依之而行的，即是以法供養如來。佛復自述因地爲月蓋王子時，從藥王如來秉受「法供養」之教。所謂「依於義不依語，依於智不依識，依了義經不依不了義經，依於法不依人」等，「是名最上法之供養」。

(14)〈**囑累品**〉：佛以是法咐囑彌勒，令其流通。四天王表示擁護持經者。末後，佛告訴阿難，此經題名爲「維摩詰所說」，亦名「不可思議解脫法門」。

基於「不二」的理和行，表示出來的種種不思議迹象，是大乘佛教理論的形象化，《維摩詰經》對這些迹象的敍述，形象鮮明，富於哲理的文藝價值，故我國遠自隋、唐以來，就有用這些豐富多采的情節，作爲繪畫、雕塑、戲劇、詩歌的題材的。維摩詰這一人物，作爲長者居士的典型形象，更是在佛教界和社會中，留下了深刻的影響。（明真）

◉附一：〈維摩詰〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》）

維摩詰，梵名Vimalakirtī，藏名Dri-ma-med par grags-pa。漢譯有無垢稱、淨名、毗摩羅詰、維摩等名。是《維摩詰所說經》一書的主人翁，也是大乘佛教中，最爲重要的居士。

維摩詰是釋尊時代、毗耶離城的大長者。曾經供養無量諸佛，深植善本；得無生忍，入深法門；辯才無礙，遊戲神通。並且具足六波羅蜜，能以種種方便善巧的方法來度化衆生。由於他示現居士身，所以也有妻子、有眷屬，

但却常修梵行、常樂遠離。雖然一切世間的享受或社會上的各種場所，他都不忌諱地擁有，或涉足，甚至於對外道也並不排斥。但是，他的眞正心態與目的是「至博奕戲處，輒以度人」、「受諸異道不毀正信」、「遊諸四衢，饒益衆生」。甚至於「入諸淫舍，示欲之過」。他就是這麼一位奇特的在家菩薩，他所行的就是如此不拘常格，隨機設教的法門。

在《維摩詰經》裏，故事的開始是維摩詰生病，釋尊派遣弟子們問疾，然而弟子們大多自承不堪前往。最後則由文殊率領大家前去。該經的精彩處，以及維摩詰的辯才，便在文殊問疾時的問答之間珠玉紛陳地展現出來。

以一位擁有妻子眷屬的在家居士，其學行、境界居然能夠超越羅漢與菩薩，表面上似乎違背常理。其實他並不是一個單純的在家長者。相傳他是過去金粟如來的示現，在出現於毗耶離城之前，他本來居住在阿閦佛的妙喜淨土。由此可見他實在是一個境界極高的再來人。處身在凡塵間，只不過是爲度化衆生所作的權巧示現而已。

◉附二：太虛〈維摩經緣起〉（摘錄自《維摩詰經別記》）

所謂法不孤起，仗因托緣而起。此名句文聲，其所由起之因緣，亦名來意。此經緣起，由種種因緣而成，通諸所說之法界法爾如是緣起，諸佛本願力緣起，衆生根熟緣起。茲略作四種，解釋本經緣起：

甲、爲導居士學佛故說此經：天台宗判教，釋此經爲彈偏斥小，歎大褒圓；使二乘之流，恥小慕大，回小向大爲正義。然本經要點，尚不在此。因佛初在鹿苑轉四諦法輪，先度五比丘，後出家者，豈唯恆河沙數，皆得悟妙理、證勝果。在小乘，現生不出家行比丘法，不能成阿羅漢果；且文殊、彌勒等爲菩薩上首，亦首先出家之衆。於是在家居士唯生歎仰，不敢高攀出世三乘之法，咸懷絕分之想；以爲出家方可證三乘果。此尊極果，非在家所能期，是以生退屈心，修人天福。仰瞻出家，不啻霄壤之隔。若果如是，豈釋尊徹底大悲之旨哉！淨名居士，窺破佛意，以大菩薩之本地，現居士之身相，運不思議之神通，說不思議之妙法。使在家善男信女，徹底了解，徹底承當。知佛法圓融，具不思議妙用。不離俗染而得聖智，遂不生退屈之心，起精進之行，時時修習，深入佛慧。是爲釋尊大悲心切，導居士學佛，爲本經緣起一。

乙、爲飭聲聞回心故說此經：聲聞之人，聞佛名句文聲教理，依教起行，而契證須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等果。在小乘之輩，唯此爲足；在釋尊則未到法華，本懷未暢。故首先便假維摩居士呵斥諸大弟子，空其所執，絕其所依，使其向大；知聲聞極果尚非究竟，益勤精進，求大菩提。經中若〈弟子品〉舍利弗等，廣述被呵斥因緣；又室中迦葉等自悲焦芽敗種，深慕大乘。是皆由淨名居士與文殊菩薩說不思議妙法，遂徹發二乘無上菩提之心。故飭聲聞回心，爲本經緣起二。

丙、爲證唯心淨土之實效故說此經：修種種行，皆成佛因。所得之果，不外乎正報依報二種：正報果，即佛身；依報果，即佛土。三藏十二部，皆說從因至果，自凡至聖，無非依得到佛果正報而論。如《彌陀經》說西方依正莊嚴，衆生依佛果土而往生。本經則不然，說佛土依於衆生心。如佛言：寶積！衆生之類是菩薩佛土，所以者何？菩薩隨所化衆生而取佛土，隨所調伏衆生而取佛土。乃至所以者何？菩薩取於淨國，皆爲饒益衆生故。總說是心淨則土淨。如云：寶積！直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂衆生來生其國；乃至六波羅密、四無量心、四攝法、三十七道品，皆是菩薩淨土云云。乃至云：若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。依此清淨法，修清淨行，證清淨果；復以此清淨，清淨一切衆生。一衆生心清淨，即一衆生國土清淨；一切衆生心清淨，即一切衆生國土清淨；一清淨一切清淨矣。平常所說唯心淨土、自性彌陀等，今此經

正明唯心淨土，始終一貫。菩薩共發菩提心，共修淨佛土，非捨此取彼，有欣有厭者比。能依此清淨之行，必得此清淨之果，於是引起舍利弗之疑念。經云：「爾時舍利弗，承佛神力作是念：若菩薩心淨則土淨，我世尊本為菩薩時，意豈不淨而是佛土不淨若此？佛知其意，即告之言：『於意云何？日月豈不淨耶！而盲者不見。』對曰：『不也，世尊！是盲者過，非日月咎。』『舍利弗！眾生罪故，不見如來國土嚴淨，非如來咎；我此土淨而汝不見。』」乃至佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾。乃至佛告舍利弗：汝且觀是佛土嚴淨。舍利弗言：唯然，世尊。證明世尊心淨土淨。我人凡夫妄見，故見娑婆世界為不淨；在佛正見，即此娑婆是華藏界。如一寺然，上至和尚，下至清眾，皆淨修梵行，自淨其意，則一寺淨。乃至推及國家社會皆然，均在人民心上淨穢之分耳。然欲求唯心淨土，心淨土淨之實驗，其唯釋迦與維摩詰、文殊等大悲方便之示現乎！故證唯心淨土之實效，為本經緣起之三。

丁、為在家菩薩模範故說此經：在家菩薩知佛可學，然學之之法，依何為模範？是以維摩居士，現六度身，修六度行，為在家菩薩學佛之模範。故維摩居士，實為居士中王。比年來，海內學佛男女居士，日見繁多，欲求模範，須效維摩因地中行，勤修六度。雖為白衣，奉持沙門清淨律行，雖處居家不著三界，示有妻子常修梵行，現有眷屬常樂遠離；乃至若在護世、護世中尊，護諸眾生。然不可遽學果上，呵斥出家弟子也。以上種種方便，皆在家居士修學唯一之模範。為本經緣起四。

依上四端可悉本經所說之來意矣。

◉附三：E. Lamotte著．郭忠生譯〈維摩詰經序論．原序〉

《維摩詰經》（Vimalakīrtinirdeśa）可能是大乘佛教文獻寶冠之珠。本經充滿著幽默與生命的激盪；既不像其他大乘經典冗長繁複，也沒有佛教論書之深澀專門。但是本經卻也與前二者一樣，含蘊著知識與智慧。

從本經內容看來，維摩詰不願自陷於那抽象、枯冷呆板而非人格化的教理泥沼之中。他示現罹疾，以召請最著名之聲聞弟子（śrāvakas）暨菩薩來到病榻之前，並依次論證曉示各該聲聞弟子及菩薩他們賴以著稱之專長，其實是無知、空幻不實（第三章及第八章）。維摩詰邀請聲聞弟子等躍入慾望之海，以違犯其道德意識（第七章第三節）；維摩詰輕貶聲聞弟子暨菩薩之最高理想，即現證覺悟，因為維摩詰將之視為與六十二種邪見相同（第四章第八節；第七章第二節）。

維摩詰在嘲弄聲聞弟子等聖者後，意猶未盡，一轉而將其矛頭指向如來（Tathāgata）本身。維摩詰才剛認為如來有超越之身、金剛身（第二章第十二節；第三章第四十三節），卻又旋即否認有此（第十一章第一節）。在他看來，菩薩並不是邁向菩提大道之行者，而是具有雙重行止，依違不定，所以菩薩「示行諸煩惱，而心常清淨」（第七章第一節，此為什公譯語）。

維摩詰不僅批評當時流行之各種佛教（思想）系統，甚至攻擊人類社會所賴以建立之物理暨道德前提，所以他所提出之非難毋寧是立足於普遍之價值理念。但為順從當時信眾之偏好，他展現多種最為絕妙不可思議之神通，其唯一的目的在於使其聽眾困擾不決。因之，單一傘蓋即覆蓋一整個宇宙系統（三千大千世界，第一章第八節）。而維摩詰小小斗室中竟能容納三萬二千個師子座（第五章第七節），此乃在證示空間之相對性；對某些人來說，某段時間長達一劫之久，但對其他人而言，同段時間僅有七日（第五章第十三節），此乃在說明時間之相對性；龍女轉化為男身，而在同時，舍利弗長者卻轉化為女相（第六章第十五節），此乃在詮釋性別之兩性並存而無定相。有些人或許會認為此乃是「荒謬的神蹟」，但是，難道人類所賴以規範其活動行止之暫時性、相

對性（眞理）是否需要有人提出更嚴厲之批判？

◉附四：Paul Demiéille著．劉楚華譯〈維摩詰在中國〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊼）

《維摩詰經》除了在印度佛教據重要地位外，也是少數眞能融入中國文化本位的一部佛典。它對中國哲學、宗教以至文學、藝術都有莫大影響。不論是僧是俗，不分學派教派，《維摩經》都爲人誦讀。這部經曾有過大量的註疏，源自多方面不同流派，今日我們所見的，只是其中一小部份。它向來是中國思想家、詩人、藝術家的靈感泉源。很早以前，這本十足外國的作品，無論形式和內容都已經成功地捉住中國人的感受。

《維摩經》把《大般若經》中若干與古代道家精神相若之處，以完全適合中國人趣味的姿態再現，它比之任何數以萬計的般若偈頌，甚至比其他般若經的縮本，如常爲人持誦的《金剛經》、《心經》等，都更容易接受。第一批對《維摩經》感興趣的文士，有東晉的殷浩，他退隱以後常讀佛經渡日，寧讀《維摩》而不讀《般若》，正因爲般若經論不是太長即是太簡。

《維摩經》是一部藝術作品，有巧妙的戲劇安排，有精闢的對白，令人聯想起孔、孟或莊子的語錄，有中國人所專愛的小故事以喻最深奧理。〈觀衆生品〉精彩的天女散花一節，佛聲聞弟子舍利弗盡力不能去花，忽而變爲女身，眞是詼諧詭趣，獨運匠心。這段足以引起衛道之士憤激的故事，在中國和日本帶起了最優雅的禮佛儀式——散花。印度小乘中嚴肅的宗教精神與中國倫理精神距離太遠了，竟變成幽默諷刺的題材。在維摩詰法眼中，問疾者之間只有一個討人歡喜的，就是文殊師利菩薩，這個年輕的王子頭上留著五綹頭髮，相形之下，其他圓頂僧人就顯得可笑了。作者分明在歌頌俗世，令人懷疑他本身就是俗家人？維摩詰自己正是十足地世俗，甚至俗得迫人——一個深思熟慮的居士，有財富和地位，是個不爲俗務牽累的大富者，又是出汚泥而不染的慈善家，甚至能出入淫邪之處宣示佛法而不染任何惡習。

維摩詰毀斥舍利弗宴坐，剛好消解了中國人「動」「靜」對立的兩個觀念。唐代興起的南宗禪，即借維摩來反對靜坐。他參與動而總不離靜，以不動而圓應多方，表現無私的心量，通達無礙的自在，巧妙地攝持自己、攝諸世界，以致一切世俗的道德戒律和常規都不爲他而設。維摩以神力一息間把斗室變爲世界最宏大的道場，又爲衆人變出香飯得以飽食，這就是不思議神通力了。《維摩經》註者僧肇指出「不思議」是全經的中心觀念。一切二分法是虛妄，一切矛盾律爲戲法；所有俗情都是眞性，所有論諍都無效；解脫之道必由煩惱，佛覺不過是轉變心法軌跡。我們還以爲在讀著《莊子》呢！有人說「維摩詰具備儒士的操守，兼道家式貴族的風儀」。儘管這種恭維或許有點誇張，維摩一類型的佛教徒形象，的確吸引了中國知識份子，對他們來說，在哲學討論的終結處否定理性，就是最理性不過的事了。

事實上，維摩詰最先是在東晉深受道家哲學熏陶的知識分子之間成功地建立他的地位。這時，《維摩經》最少已譯過三次，四世紀中葉，支愍度的綜合本《維摩經》，以玄學觀點爲般若作新註，並因此而知名。他與南遷江左的貴族交遊，專以玄學談佛理，尤好引《般若》或《維摩》二經。

他的同道支遁（支道林，314～366）也遊學於江左文士之間，尤其與會稽玄士交往，善詩談——有點像西方的馬拉美沙龍對話（Salon de Malharmè），不過氣氛更爲開闊，這班玄士的感性，總離不開大自然風光與山川靈氣！支遁讀《維摩經》得啓發而著〈即色論〉——「空即色」，或者可以用當時哲學術語「有即無」論。據說，當時一班玄士中支遁精於道佛，屬儒家的王坦之則排斥道佛，王坦之讀完〈即色論〉默不作語，支遁問，「然則你

默識之嗎？」王答道：「除了文殊師利之外，有誰會欣賞呢？」一個典型的玄學式的暗示法。「默而識之」出自《論語》，玄學家特別重視這段文字的形而上意味，喜歡渲染其中玄祕色彩。至於文殊，自然是指《維摩經》中一段，諸菩薩問不二法門，文殊說：「於一切法無言無說，無示無識，離諸問答。」維摩詰的「緘默」，及經注中所讚的「獅子吼」，深刻地感動了中國人。《世說新語》還載一段關於支遁和許詢在會稽王（即後來的晉簡文帝）府中，有過一次哲學的辯論競賽（日本和西藏仍保存類似的競賽，不過已經儀式化了）。許詢是當時的著名文士詩人，理論亦據《維摩經》。

此外，大文學家謝靈運的佛教著述和他的山水、詩齊名，他亦好《維摩經》，依經中十喻求身不可得，說身如聚沫、如泡、如幻等，寫成讚語。過了許多年代，還流傳著一段與他有關的趣聞，這故事可能來自廣州的佛教界，據說美鬚公謝靈運，戲劇化地來到廣州祇桓寺，要供奉他的美鬍子以裝飾維摩像。在中國寺院的圖像中，維摩詰自始即以這個姿態出現，總掛著一把中國哲人所有的長鬚，以後人們都依樣去描寫維摩詰。頭一幅維摩詰像就是同代的大畫家顧愷之（345～411）的作品，他與謝靈運家族有點關係，亦常遊於會稽文士間，他是維摩形像的首創者，把維摩畫成形容枯槁的病容，隱機忘言的模樣；隱機忘言源出《莊子》，本指道家逍遙境界。畫家如此想像維摩詰，固然是受家世奉道影響，更可能是從清談之士的風度得靈感而創造出這般典型來。維摩像（364）在東晉金陵瓦官寺壁完成，據說該寺向朝廷顯貴化捐，顧愷之自簽供奉百萬錢，到了要捐奉的時候，他便命人準備二幅牆壁，自閉逾月，專心作畫，點睛之日即請衆僧向大德化緣布施，第一日得十萬錢，隨後兩日各得五十萬錢，很快如數籌得。南朝最大的畫家如陸探微（五世紀）、張僧繇（六世紀）都極力摹仿顧氏作品，却無法與之比美，他們的摹本保存到唐代，845年滅佛法難，顧畫被送南京下游今日鎮江一寺中，若干年後再遷唐宮中保藏。詩人杜牧，在這幅作品移走之前再命人摹製十幅，可惜這些複本在宋以前已全部散佚了。

由此可見，《維摩經》於公元四世紀中葉始在江南爲東晉文士所喜愛，變成必讀之書。四世紀末年，長江中游一帶，尤其以廬山爲中心，變成了南方佛教文化中心，我們可以想像《維摩經》的一部譯本，如何在南方牽起强烈的反響。這部譯自梵文的《維摩經》，成於北朝406年的長安，主譯者鳩摩羅什動員了北朝最高水平，也是佛教史上最傑出的翻譯人才，包括一二〇名精通義理的僧人，以僧肇（384～414）爲首。僧肇是當時重要的哲學家，思想早熟，天才橫溢，幼年已熟讀經史及道家哲理，後因讀《維摩經》出家。他說過，羅什法師所領導的中譯者特別注重這部新譯本的文字風格；它可算是中文佛典中最出色的譯本了。《維摩經》所表現的高度文學品質，在佛典長期的中國化過程中，具有特別重要的價值。它的註疏者是鳩摩羅什最好的弟子，除了僧肇，尚有提出「頓義」和「一闡提皆有佛性」的竺道生（434）、寫序的慧叡（僧叡，352～436）、道融，以及其他許多致力於經文口頭解釋的不知名學者。它是經鳩摩羅什口頭教授所培養出來的成果，它在漢文的意義遠高出在印度原典的價值。今日我們所見的《維摩經》署僧肇註，其實是上述鳩摩羅什等集體註釋成果。除了在佛學上的價值，它又是當時思想發展上的重要著述。

自此以後，全國南北出現大量註本。先有南方衆多僧俗從事註釋，自南齊・蕭子良（460～494），到南齊高帝時，連《昭明文選》的編者蕭統，他的字亦取維摩。可惜他們的註本與大多數其他註本一般，散佚了。齊梁兩代是註《維摩經》的全盛時代。朱子是極端排佛的儒家，他有一種癖好，常將重要佛典列爲僞書。他也認爲《維摩經》是梁・蕭子良之徒所僞造。

北朝姚秦是鳩摩羅什的支持者，其後是北魏拓拔氏及其他曇花一現的胡族王朝，期間《維摩經》仍通行不竭，其受歡迎的形式與南方有別，然而程度上毫不遜色。北方與印度、中亞的交通更直接，統治者又非純粹漢人，他們對佛教的反應大異於江左。北魏《維摩經》註爲數不多，即使能留存到今日的也是鳳毛麟角。雖然自五世紀以來，佛教寺院的文獻大部份流徙南方，依佛教圖像資料，北魏確有《維摩經》的流行。五世紀中葉開始營造的雲崗石刻，北魏遷都後（494）開的龍門石窟，這兩石窟中，我們常見維摩詰與文殊像並列，有時又與釋迦佛同時出現，兩旁侍立兩名比丘，或者是比丘、菩薩各兩名，看去彷佛是維摩在向二乘演說大乘教義似的。或者大家應把它當作《法華經》說一乘教義一類的圖像來看？事實上，同類的雕塑中，《維摩經》中的人物往往與《法華經》的聞法者如釋迦佛和多寶如來佛混同一處。龍門石窟中的釋迦佛與門人，或者兩尊法華佛安坐佛龕中央，文殊、維摩則出現佛龕頂上。賓陽窟很明顯是一個例，此窟傳爲宣武帝（500～515）所造，據說509年宣武在洛陽宮中曾爲僧人及其他朝臣親說《維摩經》。禮彌勒佛及念阿彌陀佛在北方流行以前，羅什所譯的《法華經》與《維摩經》同受歡迎，兩經的故事往往同時出現在北魏的碑銘和佛像裝飾上。東京・梅原藏一件銅器，時代約在482年，與雲崗石刻時代相若，銅器背面有釋迦佛和多寶如來佛，外旁是維摩與文殊。現存紐約的河南石碑，時代稍晚，約在六世紀中葉，上刻佛陀說法，中爲舍利弗與天女散花故事，兩旁則是維摩與文殊，這種以兩經混同的組合，似乎在南北都很普遍，宋・釋普明最善於背誦這兩本經，同時代又有出身道教家庭的僧慶（459），在周主簿及廣大羣衆之前，面對親造的維摩像自焚。一般來說，只有《法華經》特許自焚。

這種風氣，與早期開崇尚維摩之風的東晉時代截然不同，對俗家聖人的崇拜，已廣泛流行民間。這時已有護持佛典的事例了，七世紀初（618），河北冀州一個信徒，因撕毀經文而得重病，供奉四十卷新經後才痊癒。人們相信誦經能得到神力，可以治病、驅魔、消災。

關於《維摩經》的流傳，又可以在唐五代的敦煌寫卷中得到文字方面的證實。其實早在南北朝已有此經的「浪漫曲」出現了。隋・吉藏（549～623）的註中提到曾參考過漢造的僞《維摩經》，裏面所說的維摩詰是個小說式的人物，生在結構嚴密的家庭，有祖父、父母、妻兒，而他自己從來不肯確實地答覆有關自己家庭的問題，只說母親是「智慧」（體）、父親是「用」等的話。敦煌卷中還有其他故事。羅什法師的《維摩經》譯文引生起大量的誦讚，稱爲變文，是向不識字或認字少的信徒說法用的圖畫，變文後來成爲中國小說及口頭通俗文學的起源。它共分許多段落，合三十多卷之多，而序言性質的押座文及聽衆參與的誦讚合唱則不入其數了，無論從它史詩的體裁或印度式的宏博，以致它異常的份量來看，都是史無前例的中國口頭文學巨作。變文的長卷，有時又附繪「變相」，頌讚的人或者他們的助手，會依著讚文的內容，逐一向聽衆展示。今日西藏和日本、義大利，及其他仍繼承口誦藝術的國家，都保存類似的作法。也有人把維摩變繪在寺院牆壁上，敦煌石窟中有十五幅之多的維摩變相，與十多卷經文的種種情節相應——例如維摩臥病床上，或與文殊交談等。文殊手持如意，如意是一種用來搔背的手杖，中國人當作手上把玩的東西，後來更變成佛僧的標誌。至於圖像中的維摩，總是拿著拂塵，一種方士喜用的潔淨工具，這種玩意，還有許多與佛義無關的中文稱號如麈尾、談柄等。維摩變最常見的就是天女散花一幕；一個神碗，四周圍著五個人，代表了故事中毗耶離園的五位有名主人翁。據我所知，沒有一幅比敦煌一四九號唐代石窟中更美的維摩詰了。它會令人想起同時代的名畫家吳道子、孫尚子、劉行臣、楊廷光等的巨作，他們都曾在洛陽長安佛寺壁上畫過

維摩，自此之後，維摩詰便成了畫家偏愛的題材了。

詩家也不例外。詩人王維，就是以「維」作他的名，「摩詰」爲號。我們可以想像王維之信佛是深受庭訓的影響，他母親正是北宗禪師普寂的虔誠弟子。他又以優美的文筆爲南宗六祖慧能撰碑，文中多處引維摩詰爲喩。他給友人胡居士的兩首問疾詩。即託維摩病者與經中香積菩薩神力變香飯的典故，並以米相贈。另一位唐代大詩人白居易（772～846），公元826年被召入京，值景宗壽辰之日，代表儒家參與三教議論，他引《維摩經》中須彌山入芥子爲論題，他晚年病中曾作詩自比維摩詰。中國詩人對維摩的歌頌眞是數之不竭。宋·蘇東坡（1036～1011）曾居山西長安（1061～1064間），親眼見過鳳翔寺中的唐·楊惠之塑造的維摩詰，因而寫此詩：（《東坡集》卷一〈鳳翔八觀之維摩像唐·楊惠之塑在天柱寺〉）

「昔者子輿病且死，其友子祀往問之，跰𨇤鑒井自嘆息，造物將要以我爲。今觀古塑維摩像，病骨磊嵬如枯龜，乃知至人外生死，此身變化浮雲隨。世人豈不碩且好，身雖未病心已疲，此叟神完中有恃，談笑可却千熊羆。當其在時或問法，俛首無言心自知。知今遺像兀不語，與昔未死無增虧，田翁俚婦那肯顧，時有野鼠啣其髭，見之使人每自失，誰能與結無言師。」

宋代詩人的態度，與六、七世紀以前欣賞維摩的文人格外相近，對於蘇軾來說，維摩是個具道家智慧的人，不爲人理解的狂者。然而，維摩的通俗程度沒有進一步的發展，敦煌文獻中大量的維摩變，都沒有在戲劇和小說中得到發揮，不似其他變文題材都變成日後通俗文學的起源。直到現在，中國當代名伶梅蘭芳才把天女散花搬上舞台，這幕戲一如全經的其他情節，極爲適合戲劇的編排，以至叫人猜想在印度可能也曾存在過類似維摩詰「哲學劇」的脚本呢！

〔參考資料〕 演培《維摩詰所說經講記》；長尾雅人、服部正明著·許明銀譯《印度思想史與佛教史述要》第六章；《維摩經·首楞嚴三昧經》（《大乘佛典》⑦）。

綺語（梵 saṃbhinna-pralāpa，藏 tshig-bkyal-ba）

十惡之一。指一切染心所發，或時機不對之不恰當言詞。又作雜穢語或無義語。《大乘義章》卷七云（大正44·613a）：「邪言不正，其猶綺色，從喩立稱，故名綺語。」《成實論》卷八云（大正32·305b）：

「綺語名，若非實語，義不正，故名爲綺語。又雖是實語，以非時故亦名綺語。又雖實而時，以隨順衰惱無利益故亦名綺語。又雖言實而時亦有利益，以言無本末、義理不次亦名綺語。又以癡等煩惱散心故，語名爲綺語。身意不正，亦名綺業。但多以口作，亦隨俗，故名曰綺語。餘三口業皆雜綺語，不得相離。」

又，《瑜伽師地論》卷八說綺語有種種別名：言不應時故名非時語；言不實故名非實語；言引無義故名非義語；言粗獷故名非法語；言挾瞋恚故名非靜語；又於邪說法時，不正思審而宣說故，名不思量語；爲勝聽者而宣說故名不靜語；非時而說，前後義趣不相屬故名雜亂語；不中理因而宣說故名非有教語；引不相應爲譬況故名非有喩語；顯穢染故名非有法語。

《俱舍論》卷十六稱綺語爲雜穢語，即（大正29·88a）：「一切染心所發諸語名雜穢語，所以者何？染所發言皆雜穢語故。」

此外，後世騷人積習，多喜以美人香草爲文學之擬喩。此中，凡涉於閨閣者，國人亦謂之綺語。

〔參考資料〕 舊譯《華嚴經》卷二十四；《成實論》卷九；《瑜伽師地論》卷五十九、卷六十；《法界次第初門》卷上之上。

緇衣

又作黑衣、墨衣、墨染衣。即黑色法衣。

黑色原爲三種壞色之一，如《四分律》卷十六謂青、黑、木蘭三色爲佛制壞色；而在《十誦律》卷十五中，黑作泥，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷八則作皂。上述黑皆非謂純黑色，乃係指以雜泥所染者，故《大宋僧史略》卷上云（大正54・238a）：

「若服黑色，最爲非法也。何耶？黑是上染大色，五方正色也。問：緇衣者色何狀貌？答：紫而淺黑，非正色也。考工記中，三入爲纁，五入爲緅，七入爲緇。以再染黑爲緅，緅是雀頭色。又再染乃成緇矣。知緇本出絳，雀頭紫赤色也。故淨秀尼見聖衆衣色如桑熟椹，乃淺赤深黑也。」

據此可知，後世用純黑色爲僧衣並不合印度佛教之體制。

在我國，古來即以緇衣爲僧侶之代稱，如《隆興佛教編年通論》卷五云（卍續130・469下）：「時慧琳者，以才學得幸於帝，與決政事，時號黑衣宰相。」《高僧傳》卷八則謂時人稱僧慧與玄暢爲黑衣二傑。相對於僧衆之稱緇衣、黑衣，在家衆則稱白衣。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷上；《佛祖統紀》卷三十六；《佛祖歷代通載》卷九。

緇素

又稱緇白。緇與素之併稱。「緇」爲黑，即穿著黑衣之出家僧侶；「素」即白，指被著白衣之在家俗人。故「緇素」之詞義即相當於「僧俗」或「道俗」。

與此詞相關之詞彙另有多個，如「緇衣」指黑色僧衣，引申爲僧徒之稱；「緇門」指佛門，「緇流」指出家人；而「白衣」則指在家信徒而言。

緇門世譜

全書一卷。清・迅雷明喜編。書名具云《終南天龍會集緇門世譜釋氏源流五宗世譜祖圖》。清・康熙四十二年（1703）刊行。收在《卍續藏》第一四七冊、《禪宗全書》第二十四冊。本書是溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五宗的源流世譜；由臨濟宗第三十世迅雷明喜禪師及十方緇素所編。書中分「祖圖」、「宗派」兩部分，明示五宗分派的系譜及各派的特色。卷首題名「釋氏源流五宗世譜定祖圖序」的序文，對五宗的源流及該書的緣起，有詳細的說明。

緇門警訓

十卷。元・永中補，明・如卺續補。書中收錄先聖古德之示衆、警策、訓誡、箴銘等，自溈山警策至梁皇捨道事佛詔等共計一百七十餘篇。收在《大正藏》第四十八冊。

元・皇慶二年（1313），中峯明本之法嗣永中將編者未詳之《緇林寶訓》加以增補，而成《緇門警訓》二卷。明・成化十年（1474），嘉禾眞如寺如卺從其師空谷景隆領受該書，復添加自己追補之續集二卷而刊行於世。然現存者皆爲十卷本，可能係經後人所增補者。

緇門崇行錄

一卷。明・袾宏撰。收在《卍續藏》第一四八冊。爲記述古來有德僧徒行範之典籍。全書分十門，各收十餘人，共計百數十人。內容除記述各人之生平事蹟外，並附贊語，每門之末尚有總論。

卷中所錄十門爲：(1)清素之行：內含不作齋會（宋・僧旻）等十五條。(2)嚴正之行：內含禁拒女尼（隋・靈裕）等十三條。(3)尊師之行：內含力役田舍（晉・道安）等十條。(4)孝親之行：內含蘭盆勝會（大目犍連）等十二條。(5)忠君之行：內含開陳報應（吳・僧會）等十一條。(6)慈物之行：內含忍苦護鵝（佚名）等十七條。(7)高尚之行：內含避寵入山（晉・道恆）等十八條。(8)遲重之行：內含傳法久隱（唐・慧能）等十條。(9)艱苦之行：內含年老頭陀（大迦葉）等十五條。(10)感應之行：內含精誠感戒（晉・道進）等十五條。

緊那羅（梵Kiṃnara，巴Kinnara，藏Miḥam-ci）

八部眾（天龍八部）之一。又作緊捺羅、甄陀羅、眞陀羅、緊捺洛。意譯人非人、疑神，又譯歌神、樂神。《玄應音義》卷三云：「甄陀羅，又作眞陀羅，或作緊那羅，皆訛也；正言緊捺洛，此譯云是人非人。」《慧琳音義》卷十一云（大正54・374c）：「眞陀羅，古云緊那羅，音樂天也。有美妙音聲能作歌舞，男則馬首人身能歌，女則端正能舞，次此天女多與乾闥婆天爲妻室也。」

在大乘諸經中，緊那羅眾常列席於佛之說法會中。《大樹緊那羅王所問經》卷一載，大樹緊那羅王（Druma-Kinnara-rāja）與無量之緊那羅、乾闥婆、諸天、摩睺羅伽等，共自香山來詣佛所，於如來前彈琉璃琴，大迦葉等歎言：「此妙調和雅之音鼓動我心，如旋嵐風吹諸樹身，不能自持。一切諸法向寂靜，如是乃至上中下，空靜寂滅無惱患，無垢最上今顯現。」

在密教中，緊那羅爲俱毗羅之眷屬，位於阿闍梨所傳曼荼羅圖位中北方第三重；在現圖曼荼羅中，外金剛部北方之摩睺羅伽眾之北，有二尊緊那羅。俱呈肉色，一於膝上安置橫鼓，另一於膝前安置二豎鼓，俱作欲擊鼓之勢。

◉附：印順〈大樹緊那羅王〉（摘錄自《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》）

中國佛教徒，多數都知道有一位「大聖緊那羅王菩薩」，但不知道「大樹緊那羅王菩薩」。在中國，這位菩薩和竈神差不多，是專門管理廚房的，所以在供養時，也有加稱這位菩薩名字的。緊那羅原是護法神之一，而所以傳說爲竈神那樣的性質，是由於中國向來流傳著一個故事：有一座寺廟裏，遭到了强盜的搶劫騷亂，眼看就要危害了三寶道場，當時寺裏的出家人，都想不出退盜之計。就在這時，廚房裏一位伙頭師傅，拿了一把大鏟子出來，一下子就把强盜都趕跑了；之後，這位出家人也不見了蹤影。這就是傳說中的緊那羅王菩薩，也就因此和廚房結上了關係。其實，佛經中只是大樹緊那羅王菩薩。

緊那羅，是印度語，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，與乾闥婆（如山門裏面四大金剛之中，彈琵琶的那一位，就是乾闥婆之一）是同一性質；凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。爲什麼稱他們爲「緊那羅」？緊那羅譯成中文則爲「疑神」，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名爲疑神。緊那羅中的領導者，即是緊那羅王。其中最著名的一位大菩薩，現緊那羅王身來領導緊那羅的，即是這位大樹緊那羅王。

〔參考資料〕《華嚴經探玄記》卷二；《法華經》卷一〈序品〉；《華嚴經疏》卷五；《起世經》卷一；《大智度論》卷十七；《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》。

聞思修

即聽聞教法、思惟義理、修行。聞慧、思慧、修慧三慧即依此聞、思、修而來。《大毗婆沙論》卷九十五云，聞所成慧者，謂於文義如理決擇；思所成慧者，謂不淨觀、持息念及念住等；修所成慧者，謂煖、頂、忍、世第一法、現觀邊世俗智、無量、解脫、勝處、徧處。關於聞思修與聞思修三慧，《大乘義章》卷十〈三慧義〉云（大正44・668a）：

「經中或時名聞思修，或復說爲聞思修慧，通釋是一，於中別分義有寬狹。若當直言聞思修者，其義則寬通一切。通一切中，始受行法，通說爲聞；於所聞法分別簡擇，通名爲慧；依法正行，通說爲修。若當說爲聞思修慧，其義則狹，局在般若，不通餘行。就般若中，受教名聞，生解名爲聞慧；簡義名思，從思得解名爲思慧；進習名修，從修得智名爲修慧。」

〔參考資料〕《大乘法苑義林章》卷六；《優婆塞戒經》卷一；《大毗婆沙論》卷一八八。

肇論

一卷。後秦・僧肇撰。收在《大正藏》第四十五冊。本書爲僧肇（384～414）之佛教哲學文集。僧肇爲東晉佛教玄學大家。京兆（長安）人。年甫弱冠，即聞名於長安一帶。善玄辯清談，當時罕有匹敵者。後師事鳩摩羅什。在長安逍遙園助羅什譯經。並著〈般若無知論〉等文。晉・義熙十年（414）死於長安。世壽僅三十一。事蹟見《梁高僧傳》卷六本傳。著作除本書諸文外，另有《維摩經注》及其他數篇經序等短文。此外，《大正藏》第四十五冊內載〈寶藏論〉一文，謂爲僧肇撰。今人已辯其爲後人僞託。

僧肇之佛學文章，原皆單行。後人始將其各文編輯成書，名爲《肇論》。現行本《肇論》，內容依次共含下列諸篇：〈宗本義〉，〈物不遷論〉第一，〈不眞空論〉第二，〈般若無知論〉第三（附劉遺民之往返論學書札各一通），〈涅槃無名論〉第四。書前有小招提寺沙門慧達序。各論之重點如次：

(1)**物不遷論**：明法性之無去來，論即動而靜之深意。即一切事物表面上似乎不停在變化、運動，實則其眞性是不變，不運動的。因爲變化之觀念，皆是一心所生，或依認知活動而立，本身非實有。

(2)**不眞空論**：不眞故空。亦爲不眞即空之謂。此接續《中論》「因緣所生法，我說即是空」、「以有空義故，一切法得成」義而來。言萬物即色而空，非眞有非眞無。即「獨立實有」之否定。

(3)**般若無知論**：此言觀空之般若智，與常人之有漏智不同，常人之有漏智，乃取執一對象，以成知識者。般若智乃係超越相對的、不取執。般若智如照，即照而虛，「照不失虛，虛不失照」。

(4)**涅槃無名論**：此謂涅槃離名字相，不可言說云云。

本書之註疏甚多，現存有晉・慧遠《肇論疏》二卷，唐・元康《肇論疏》三卷、惠澄《肇論疏》三卷，宋・遵式《肇論疏科》一卷、《注肇論疏》六卷、曉月《夾科肇論序注》一卷、淨源《肇論中吳集解》三卷，元・文才《肇論新疏》三卷，明・德清《肇論略疏》六卷等。

◉**附：呂澂〈僧肇的思想〉**（摘錄自《中國佛學源流略講》第五講）

僧肇的成篇著作，主要有〈般若無知論〉、〈物不遷論〉、〈不眞空論〉等三論。羅什死後，他還寫過一篇〈涅槃無名論〉。這些文章，從劉宋・陸澄的《法論》起，就開始分別地記錄了（肇文散見於《法論》的十六門中），後更各別單行。到了南朝陳代，這些論文被編成一部，其次第爲：〈物不遷論〉、〈不眞空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉，在四論之前又加上了〈宗本義〉，總名《肇論》。這種結構的形成以及其內在的聯繫，在招提寺慧達寫的〈肇論疏序〉裏有所說明，可以參閱。這一部論，對於當時佛學裏的重要問題，如般若、涅槃等，都涉及到了。

其中〈涅槃無名論〉一篇的體裁、文筆，都和前幾篇不大相同，現代的人對它發生了懷疑，以爲非僧肇作。首先由湯用彤先生的《漢魏兩晉南北朝佛教史》（1944年版，第二冊）提出此說，他的學生石峻寫文又加以補充論證。以後，奧人李華德英譯《肇論》（發表於燕京哈佛研究所的刊物），也基本上贊同，但認爲是後人對原著有所改動、增加，並非全屬僞託。湯先生懷疑的根據，除在內容上涉及後世發生的頓悟、漸悟問題外，還有文獻上的證明，如道宣的《大唐內典錄》中說：「涅槃無名九折十演論。無名子，今有其論，云是肇作，然詞力浮薄，寄名烏有。」但是《內典錄》原文「無名子」以下一段，是批評另外名爲《無名子》的一書，與〈涅槃無名論〉無關，舊刻本（宋本）就一直把前後兩書分列的。因而此論是否僧肇所作，還可以研究。

《肇論》的思想以般若爲中心，比較以前

各家，理解深刻，而且能從認識論角度去闡述。這可以說，是得著羅什所傳龍樹學的精神的。他的說法也有局限之處，一方面他未能完全擺脫所受玄學的影響，不僅運用了玄學的詞句，思想上也與玄學劃不清界限。如在〈不眞空論〉裏有這樣一些句子：「審一氣以觀化。」「物我同根，是非一氣。」這就大同於玄學思想了。劉遺民看到這段話以後就有疑問，慧遠也解釋不了，於是致書僧肇，肇雖覆信作答，現在看還是說得不清楚。另一方面，當時羅什所傳大乘學說中，有些問題還難徹底解決，所以羅什在答慧遠問大乘要義時，一再表示，他沒有得到大乘毗曇，有些疑問一時還解說不清。這大概是指的宇宙論方面，印度大乘佛學對認識論很注意，但對宇宙論就不大注意，羅什本人也不理解，因此僧肇一碰到關於宇宙論問題，就會不知不覺地走進了玄學的圈子。這可說是由於羅什學說本身帶給僧肇的缺點。這一缺陷也影響到以後中國佛學的發展，使得不純粹的思想滲雜其間，從而更傾向於神祕化。

總的說來，僧肇已認識到，理解般若應該帶著辯證的意味，對名相、說法，都不能片面的看待。所謂「諸法無定相」，語言文字所表白的法相，只能是片面的，決不能偏執它，看成是決定相。因此，怎樣從文字上完全理解眞實意義，是有困難的。劉遺民的見解算是高明的了，可是他對僧肇的理論就有不懂的地方，所以僧肇答信說：

「夫言跡之興，異途之所由生也。而言有所不言，跡有所不跡，是以善言言者求言所不能言，善跡跡者尋跡所不能跡。至理虛玄，擬心已差，況乃有言？恐所示轉遠，庶通心君子有以相期於文外耳。」

他認爲，不管是用語言或其他的形象，要想把某種理論的深奧處完全表達出來，那是不可能的，所以理解上不應該受言跡的局限。這種說法，正是要人們辯證地去看待問題。現在我們分析《肇論》時，也要注意到這種具有辯證法因素的立論是貫穿於他的所有著作中的。

〈物不遷論〉，從題名看，似乎是反對佛家主張「無常」的說法，但事實上並非如此。他之所謂「不遷」，乃是針對小乘執著「無常」的人而說的。相傳是慧達所作的《肇論疏》，對這一層講得很好：「今不言遷，反言不遷者，立教（指肇論）本意，只爲中根執無常教者說。故云中人未分於存亡云云。」依佛家無常說，應該講遷，現在反講不遷，正是針對聲聞緣覺執著無常不懂得眞正的意義者而言。論中引疑難者說：「聖人有言曰，人命逝速，速如川流（見《法句經》），是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即眞，苟萬動而非化（指遷流），豈尋化以階道？」作者答：「復尋聖言，微隱難測，若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂住耳。」防止人們執著「常」所以說「去」；防止人們執著「無常」所以說「住」。因此，說去不必就是去，稱住不必就是住。這就說明，僧肇之所謂不遷，並非主張常來反對無常，而是「動靜未嘗異」的意思，決不能片面地去理解。

〈物不遷論〉的實際意義還在於反對小乘，特別是反對主張三世有的有部的說法。有部之說，法體恒有，三世恒有。說現在法有還容易懂；說過去、未來法有，就不是大家能接受的了。有部的論證是「未來來現在，現在流過去」。三世法有的關鍵還是「現在」。「未來」法之有，是因爲現在法由未來而來；「過去」法之有，是因爲現在法流入過去。諸法之有三世的區別，並非其體有異，僅是相用不同。換言之，他們只認爲現象在變，法體並不變。因此，本論根據龍樹學「不來亦不去」的理論，反對這種三世有的主張。所以論中一再提到「不從今以至昔」（現在不會成爲過去）的話，都是針對有部講的相用有異法體則一而作的破斥。

〈物不遷論〉中解釋無常用了「物不遷」這樣一個新命題，〈不眞空論〉解釋性空也用了另一個新命題：「不眞空」。

甚麼是「不眞」？「不眞」指「假名」。論內一再提到「諸法假號不眞」，「故知萬物非眞，假號久矣」。甚麼是「空」？萬物從假名看來是不眞，執著假名構畫出來的諸法自性當然是空。所謂「不眞空」就是「不眞」即「空」。

僧肇用這樣一個新命題來講空，是糾正以前各家對性空的種種誤解。論中舉出當時關河流行的具有代表性的三家，並作了批判，他說：「故頃爾談論，至於虛空，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉！故衆論競作，而性莫同焉。何則？心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。——此得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不自色，故雖色而非色也。——夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尙於無多，觸言以賓無，故非有，有即無；非無，無亦無。——尋夫立文之本旨者，直以非有非眞有，非無非眞無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談；豈謂順通事實，即物之情哉！」當時三家講般若都以無解空，而對於「無」和現象之「有」的關係，各有不同的解釋。「心無宗」對「有」作絕對的看法，認爲無心於萬物即是空，至於萬物本身是否爲空，可以不管。「即色宗」認爲以色爲色之色是空，換言之，即認識上的色爲空，而色法本身還是存在的。這是相對的講空，同時也相對的講有。「本無宗」以無爲本，主張絕對的空。不但心是絕對的空，色也是絕對的空。

〈不眞空論〉則把有與無兩個方面統一起來，對三家的說法一一予以批評。它說：「欲言其有，有非眞生（因緣所生）；欲言其無，事象既形（顯示現象）。象形不即無，非眞非實有。然則不眞空義，顯於茲矣。」就是說，有是有其事象，無是無其自性。——自性不是事物本身固有的，而是假名所具有的。因此，假象之象非無，但所執自性爲空，這就叫做不眞空：「言有是爲假有以明非無，藉無以辨非有，此事一稱二其文。」也可說是同一體的兩個不同方面。

〈不眞空論〉關於性空就講到這種程度。僧肇在答劉遺民的信中，還有互相發明之處：論是從境的方面講的，信是就觀照（般若）方面講的，可以相互補充。劉遺民的來信提到了三個問題，談到：「又云宜先定聖心所以應會之道，爲當唯照無相耶？爲當咸睹其變耶？」——這是問般若是僅觀到無相還是並看到事物的變化？換言之，般若是否既觀空又觀不眞？僧肇答：

「談者（指劉）似謂無相與變，其旨不一，睹變則異乎無相，照無相則失於撫會。然則，即眞之義或有滯也。經（《大品經》）云，色不異空（即是以空爲本之色），空不異色（即是以色爲本之空），色即是空，空即是色。若如來旨觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本也（即引經處所說之本）。」

劉遺民所問，好像無相與不眞是不統一的兩件事，觀到不眞即看不到空，看到空就不與現象發生聯繫。這種困惑，出於不理解「即眞」（即「不眞即空」）的道理。由般若觀照的境，乃是「色不異空，空不異色」，二者是統一的。而劉遺民認爲，在同一時間內，見色不能見空，見空不能即色，從而無法正確地理解二者的關係。事實上，二者互相爲本，是同一體上的兩個方面，在「本」上統一起來的。

僧肇進一步指出，萬物本空，原來如此，並非人們主觀上給予的。他說：「即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？」宰割，指小乘分析而言。小乘講空，是「析色明空」，以爲事物由極微積成，經過分析，才見其爲空無，這就是「待宰割」以求空。說不眞即空，就是講萬物原本是空，不待分析。所以他還說：「所以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛也。」又說：「故經云（中略）不動眞際，爲諸法立處，非離眞而

立處，立處即眞也。」不需要變動實際，即諸法建立之處爲眞，這就是法性空。這種萬物自虛的思想對後來中國佛學的發展有巨大的影響，特別是禪宗，它們主張的立處即眞（空）就徹底發揮了這一精神。

〈般若無知論〉，是僧肇在《大品經》譯出後寫作的，反映他初期對般若的理解。論文要點在解釋般若之作爲無相與其無知的性質。論首先引經說：「《放光》云，般若無所有相，無生滅相。《道行》云，般若無所知，無所見。」般若有照物之用，似乎照即有所知，應有其相。現從兩方面分析般若的性質，說明其無知、無相的道理。

般若之能照，即在於無知；般若之所照，即在於無相。無知、無相，即「虛其心，實其照」。因爲心有所取著，就會有不全之處，若無所取著（「不取」），構成的知即是「無知」、「虛」。諸法看起來有種種形象，但都是建立在自性空上的，所以究竟還是「無相」。照到「無相」，就與實際相契合而成爲「無知」。〈般若無知論〉的要義不外於此。

以上是論一開始對無知、無相所作的分析。接著，它又分別設立了九層疑難，一一作了解答。文末總結說：「內有獨鑒之明（指能照），外有萬法之實（指所照）。萬法雖實，然非照不得，內外相與以成其照功，此則聖所不能同，用也；內雖照而無知，外雖實而無相，內外寂然，相與俱無，此則聖所不能異，寂也。」般若照的功能，必須以能照所照互爲條件才能實現。因而功能不同的，不能强使之同。這就照的「用」一方面而說，但是，萬法無相，雖有所照而無執無知。故能照所照「寂然」相同，不能强使之不同。這就照的「寂」一方面而說。至於「用」和「寂」的關係，則是「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也」。

這種虛心實照的思想，到了僧肇作〈不眞空論〉時，還有補充：「誠以即物順通，故物莫之逆……」就是說，照事物那樣去認識事物：事物原來無知、無相，所以也應以無知、無相來觀察它。

僧肇當時原有不少的典據可以用來作解釋，但是，他在文字上並沒有能徹底發揮，所以劉遺民、慧遠等對論文還是發生了疑問。僧肇答他們的信，也感到用語言不易完全表達，只能說「相期於文外」。後來學者對於般若體用關係的解釋繼續有所發展，將般若自照的性質說成「無分別」，而又不同於木石之無知和執心之無記等等，這樣，就比單純以「無知」作解釋清楚得多了。

再後對般若還區分出「根本智」和「後得智」，前者觀事物之「共相」，後者照事物之「自相」；先有根本無分別，後有後得無分別。換句話說，「自相」依據於「共相」。「共相」是空性，「自相」則以空性爲基礎。這樣用「根本」、「後得」來解釋般若的「寂」「照」關係，就更加好懂了。

最後，還在「根本」、「後得」中分了若干層次。其初對無分別智的運用是著意的，即有功能作用的；到了成熟的階段，就不用著意，可以任運自在。這個階段，相當於十地修習中的第八地。僧肇在〈般若無知論〉中講到的般若，就是在八地以上能夠任運後得智的階段。所以他說：「以聖心無知，故無所不知；不知之知，乃曰一切知。」不過，由於當時典據不明，要在文字上完全表達出來感覺困難，至於意義還是很明白的。

僧肇的〈涅槃無名論〉本來是據姚興和姚嵩問答涅槃所說的話加以發揮而成，論前〈奏秦王表〉即交代清楚。論文中也有糾正姚興所說的地方，不過因爲是對待帝王，措辭委婉些罷了。

姚興對涅槃的看法有三點：

⑴涅槃不應分爲有餘、無餘二種，因爲涅槃無神思，達到究竟，自不能再有區別。如有區別，就有名言，而涅槃則是離名言的。僧肇認爲這只是問題的一方面，另方面應該看到得涅槃的人還有三乘的差異，因此所得涅槃也應該

有區別。

⑵得涅槃理應有一過程，比方斷惑，要逐漸的斷，這就牽涉到了頓悟和漸悟的問題。一下子斷盡是頓，逐漸斷盡是漸。僧肇認爲應該是先漸後頓。在八地以前是有階次的，到八地以上得無生法忍即可任運自在；因此，雖然般若本身是要達到無餘（無名），但就能得的方面說，還是有層次、有區別的。

⑶涅槃應該有得者，如果一切都空，那麼能得之人是誰呢？僧肇認爲，這種看法也是人之常情，但實際上，如果理解了涅槃眞義，就不會再產生這些分別。

僧肇學說的要點，見於《肇論》的大概如此。另外在《維摩詰經》的註釋中還有一些零星說法，與此論無甚出入。

羅什門下能傳其學的有多方面，有的傳《法華》，有的傳《涅槃》，有的傳《成實》等等。但以傳「四論」或「三論」來說，最純粹的當然還推僧肇。僧肇之後，傳承即無可考。此外，曇影曾註解《中論》，當時很有名，道融講《中論》也很受時人推崇，但他們的傳承，都無可考。

〔參考資料〕 周叔迦《最上雲音室讀書記》；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》；唐君毅《中國哲學原論》（原性篇）；《肇論研究》（京大人文科學研究所綜合研究）；徐梵澄《肇論》（英文譯注）。

臺座

用來安置佛、菩薩像的牀座。有師子座、蓮華座（蓮座）、須彌座之別。師子座，即牀座附加獅子形狀的裝飾，多用於作說法相的釋迦牟尼佛像。獅子爲百獸之王，佛爲人中獅子，故佛陀說法爲師子吼，牀座爲師子座。蓮華座，即作成蓮花狀的牀座，取其在煩惱淤泥中仍清淨不變之意，多用於彌陀、觀音等像。須彌座則象徵佛是三界獨尊之意，而祕密部諸尊，臺座種類甚多，如衆所周知的五大虛空藏以獅子、象、馬、孔雀、迦樓羅等爲臺座，文殊、普賢則騎乘獅子、白象。

臺灣佛教

初期的臺灣佛教

㈠序言

西元1661年（明・永曆十五年）春天，鄭成功驅逐了荷蘭人，使得臺灣這個地方，又再度地由明朝統治。鄭氏在此揭起反清復明的旗幟，企圖以此爲基地，重振明朝的聲威。我們想要考察佛教傳至臺灣的時期，目前已無法找到明確的記錄了！不過，台灣一般的有關史料中，都認爲佛教是隨著鄭成功的渡臺，而慢慢傳引過來的；也因此，很多人都認爲在此之前，臺灣沒有佛教。可是，以常識來判斷，這似乎不太可能。根據史上有記載的最早記錄，西元230年（即三國時代，吳國黃龍二年），吳國的孫權就派衛溫與諸葛直，率領甲士（軍）萬人，進入隔海的夷州（當時臺灣的名稱，見《臨海水土誌》）。其次，是西元607年（隋朝大業三年），隋煬帝派朱寬、何蠻二人訪察流求（當時臺灣的名稱）。再其次，是比較值得一提的，那是北宋末期（1125～1126），金人入侵之際，宋室不得已往南遷移。沿岸的百姓爲了避難，有不少渡海到臺灣去。當時臺灣中部的北港，是漢人與原住民的貿易交流場所。南宋孝宗時（1163～1189），亦曾遣泉州軍民集於澎湖，看守那裏的海防要塞。我們由這些記錄看來，「佛教是隨著鄭成功渡臺才傳至臺灣」的說法，似乎不太妥當。

佛教在中國隋唐、兩宋時代，就已成爲民間一般很普遍的信仰了，當時江南與福建一帶，也已建有很多的佛寺，佛教的教化可說已很普及了。如果當時渡臺的人是來自這些地方，一定也會帶著此佛教信仰到臺灣來。《金門誌》上記載著：現存寺院中，最古老的，是金門的靈濟寺，建於唐末昭宗年間（889～904），次古的，是太武山的太武巖寺，建於南宋・咸淳年間（1265～1274）。由《金門誌》的記載看來，當時福建沿岸一帶，佛教信仰很盛，因此我們可以確信，由這些地方渡臺的人們，多少都會將他們的信仰帶到臺灣。

宗教的傳播一向與貿易或移民有著很深的關聯，既然自唐宋開始就有人移民到臺灣，佛教也一定是那個時候就傳播到臺灣。因此我們可判斷，在鄭成功渡臺之前，佛教已經流佈過來了。當然，這些都是一種推論，所根據的，只是文獻上的一些資料。現在我們不妨來看看臺灣歷史學家所說的，鄭氏渡臺之後佛教流入臺灣的史實。

㈡明末鄭氏渡臺與佛教的流入

1661年，鄭成功經澎湖進攻臺灣之後不久，佔領了臺灣西部海岸的鹿耳門，接著，又擊潰荷蘭兵進入安平城，沒有多久，就把所有的荷蘭人趕出了臺灣，臺灣也正式隸屬於鄭成功旗下。在此之前，荷蘭人佔領臺灣有三十八年之久；此後，臺灣重回中國的版圖；福建和廣東兩地的人民，也就不斷陸續的移民到臺灣。

根據何聯奎博士的《臺灣風土誌》之記載，荷蘭人佔領臺灣時，來自大陸的移民已有十萬人，當時所開拓的地域中，最繁榮的，就是安平城，也就是現在臺南市的中心。鄭成功攻臺時，所率的兵員有兩萬五千人，後來，士兵們的眷屬也隨著來臺。此後陸續來臺的，有沿岸地帶的殘民，至於其數目有多少，已無正確的數字可稽。鄭成功在臺灣致力建設，使臺灣日漸繁榮，這種現象招來了更多的移民。由此推測，佛教很可能隨著移民一起傳到了臺灣。根據當今臺灣史學家的考察，臺灣最早的寺院是小西天寺，大約建於1662至1665年之間。這座寺院現在稱爲竹溪寺，位於臺南市的南溪畔，溪水因爲流經鹽埕村落，故通稱爲鹽埕溪，但是後來又改稱爲日新溪。這條溪水通過寺院，最後流入臺江。關於竹溪寺的建立，沈光文的詩就是最好的證據。那是一首七言律詩，詩云：

「沿溪傍水便開山，我亦聞之擬往還，
一日無僧渾不可，十年作客幾能閒，
書成短偈堪留寺，說到眞虛欲點頑，
正有許多爲政處，僅將閒念付禪關。」

詩前還加了短序，內容爲：「州守新贈僧舍於南溪，人多往還，余尚未及也。」沈氏比鄭成功更早到臺灣，根據史書的記載，沈氏乃明末的太常博士，司掌宗廟儀禮之職。

明朝崩潰之際，沈光文即隨沈宸荃等人一起坐船向南逃亡，在圍頭洋遇到了颱風，沈光文一家飄流到臺灣之北，而沈宸荃一家則下落不明，此事發生於1651年（永曆五年）十一月。1662年，鄭氏攻入臺灣時，特以三顧之禮去聘請早他渡臺的沈氏進安平城。由這些資料，我們可獲知沈光文早在鄭成功之前十一年就入臺了。由此詩的內容看來，竹溪寺的建立，最晚也是在鄭成功入臺之後。在此詩被發現之前，一般人皆認爲最古老的寺院是彌陀寺。日據時代，臺灣總督府於1916年所編集的《臺灣名勝舊蹟誌》中，也採用此說。相傳彌陀寺是鄭成功之子鄭經，有鑑於臺灣尚無佛教寺院而建立的，後來許多史學家都相信此說。1921年出版的連橫之《臺灣通史》，亦云：「當是時東寧初建，制度漸完，延平郡王經以承天之地，尚無叢林，乃建彌陀寺於東安坊，延僧主之，殿宇巍峨，花木幽邃，猶爲郡中古刹。」因爲這種說法很早就出現在史書之中，自然也就成爲臺灣佛教史上的通說，不過，在沈光文的這首詩發現之後，這種說法應該作更改才是。經過臺灣省文獻委員會委員盧嘉興的考察，沈氏撰此詩的時期，大約是在1662至1665年之間，最遲也不會晚於1666年（康熙五年）。總之，這所寺院的建立，應是在鄭成功渡臺之後一兩年，而且，我們尚可推斷在建寺之前，佛教信仰早就傳入臺灣了。

㈢清朝臺灣寺院的興建

1683年（康熙二十二年）八月，清朝領有臺灣，第二年四月，將「承天府」更名爲「臺灣府」，府下分設臺灣、鳳山及諸羅三縣，藉資統轄。另在澎湖設置巡檢司（視察司），自此，臺澎均隸屬於福建省臺灣廈門道。清朝訂下這樣的新政策來統治臺灣，佛教也隨著逐漸傳播開來。康熙二十三年（1684），臺南名士李茂春的隱居之所夢蝶園改爲法華寺，當時的

知事蔣毓英就將夢蝶園後面的兩甲多空地（每甲約九千九百平方公尺）捐給這座寺院。之後，在1688年（康熙二十七年），左營守備官孟太志捐款興建黃檗寺，就這樣，各地陸續蓋了許多寺院。劉枝萬的論文〈清代臺灣之寺廟〉中指出：有清一代，臺灣境內建了純佛教寺院約一〇二座。齋教（在家佛教的一種）所設的齋堂（等於寺院）似乎尚不包括在內。一〇二座寺院中，多以觀音寺（或觀音宮、觀音廟、觀音亭等名稱）為其名稱，約有五十五座以上。這種情況充分反映著當時臺灣的觀音信仰是如何地盛行，這可能是因為能夠急速地實現民衆現世利益願望的是觀音，所以觀音信仰會如此迅速地普及。

綜觀臺灣的寺院，即可對當時觀音信仰之盛一目了然，而且多數寺廟是向里（鄉）民或地方上的士紳募捐而建成的。觀音信仰的普遍，顯示著當時社會心理之所趨，在於尋求苦難的解脫，也反映著大多數人心裏的不安，觀音信仰實乃他們精神之所依。依上述的情況看來，也意味著當時佛教信仰已普及到全臺灣各地了。除了前述的觀音寺之外，現特列出幾座頗具影響力的寺院於下。這些寺院正是後來臺灣佛教的中心，時至今日，仍然不可忽視其重要性。首先還是從臺南先開始。

(1)開元寺：此寺建於1690年（康熙二十九年），當初叫做海會寺，據高拱乾《臺灣府誌》的記載，此寺的建地原為鄭成功的別館。臺灣隸屬於清朝後，總鎮王化行與臺厦道王效宗將鄭氏別館改建為寺，命名為海會寺。今根據其後史書的記錄，添加下列三項變革的經過：1750年（乾隆十五年），巡道書成遷寺至此地，改名為榴禪；1777年（乾隆四十二年），知府蔣元樞提倡改建，陳朝樑負責施工；1796年（嘉慶元年），提督哈當阿予以改建之，同時改寺名為海靖，後亦稱開元寺。據說「開元」這個寺名很可能是嘉慶年間大改建時所定，此寺至今仍為臺灣最大的古刹。

(2)竹溪寺：若以寺基之始而言，這乃是臺灣最古的寺院，此事已在前述。但若依王必昌的《臺灣縣誌》（1752，乾隆十七年）所云，則此竹溪寺係建於1693年（康熙三十二年），此外，尚有建於1683年之說（請參照《臺灣一統志》及《臺灣通史》）。1789年（乾隆五十四年），地方人士蔡和生曾加以重修，1796年（嘉慶元年），再由黃鍾岳及吳邦傑重加修築，遂具現在之規模。

(3)法華寺：以前名為夢蝶園，鄭成功時代，漳州人李茂春曾隱居於此，過了一段悠遊自適的生活。高拱乾曾記載當時的情況說：「漳人李茂春寓此，築茅齋以寄放浪之情，其扁（匾）書夢蝶，後以陶瓦之名易之。清流、修築，日增勝況，後改為準提庵。」後來重修時改稱法華寺。

上述三寺，是臺灣最古的寺院。如果說佛教的中心是在寺院，那麼，這三座寺院可說是清初至民初，全臺灣佛教的大本營。

(4)元興寺：此寺從前屬於鳳山縣，《鳳山縣誌》云：「寺在縣城南鼓山麓，乾隆八年（1743），由住僧所募建，寺負山面海，門前有小港。茂密林園環之，竹林花果之數甚盛，登曲徑仰則絕頂，俯則望大海，為近邑名勝之地。寺田有數甲。」

此寺目前隸屬於高雄市，位於鼓山岩下。在臺灣南部的寺院來說，是最具影響力的寺院之一，每日香火不絕。

(5)超峯寺：連橫《臺灣通史》上說：「超峯寺在縣轄嘉祥外里崗山之上，舊志以崗山樹色為邑八景之一。雍正間有僧紹光者終茅於此。乾隆二十八年知府蔣允焄乃建為寺。」當時的寺名叫觀音亭或觀音寺（例如范咸的《臺灣府誌》稱為超峯石觀音亭，盧德嘉的《鳳山縣采訪册》則稱為觀音寺）。

(6)碧雲寺與大仙寺：碧雲寺在台南縣關子嶺，一般稱為火山，與鄰近的大仙寺並稱為台南縣內的二大名刹。對於這兩寺，《臺灣通史》上有簡單的說明：「碧雲寺在縣轄哆囉嘓堡之火山，康熙十四年，僧參徹自福建來，住錫龍

湖巖，偶至此地，以其山林之佳，遂闢茅結廬，奉龍湖巖之佛祀之，朝夕誦經，持戒甚固。附近莊人乃謀建，寺曰大仙巖，嗣命其徒鶴齡居之，又建一寺於玉案山之腹，後祀如來而前奉延平郡王神位。乾隆五十五年二月，參徹歿，遂葬於寺前，建浮屠。五十六年，邑人洪志商募脩，嘉慶二十四年子爵王得祿重脩。」

由這些說明來看，現在的大仙寺正是當時的大仙巖，碧雲寺是建在玉案山腹的另一寺。照文章推察，大仙巖與碧雲寺是一對姊妹寺。這是附近的村民爲了參徹而前後建立的兩座寺院。

⑺龍山寺：臺灣全境共有三座龍山寺（臺南另有一寺亦名龍山寺，但因規模很小，不算在內）。三座龍山寺的第一座在鹿港，第二座在臺北，第三座在淡水。臺北的龍山寺是目前北部著名的古剎，已成爲一般觀光客必訪之名勝。可是在清朝時代，鹿港的龍山寺遠比臺北的有名，因爲當時臺南和鹿港是兩個繁榮的港口，其次隆盛的則是淡水的龍山寺。不過，現在前面這兩座都比不過臺北的龍山寺。

鹿港的龍山寺開發較早，也因此現在已沒有足夠的文獻來察知建寺的時期，不過碑文上記有重建的日期，那是在1786年（乾隆五十一年）。此寺是由福建泉州人共同籌建的。臺北的龍山寺建於1738年（乾隆三年），可是在1815年時全毀，只剩佛座，在1867年（同治六年）才又重建。至於淡水的龍山寺，《臺灣通史》云：「在縣轄滬尾街，乾隆間建，規模頗大。光緒十二年巡撫劉銘傳奏請賜匾，御書慈航普度四字懸於寺中，今存。」

臺北的《龍山寺寺誌》（題爲《艋舺龍山寺全誌》）中，有一段記載，大意是說：「本寺所奉乃三邑（指福建之漳、泉、晉三地）人士所信仰的觀音佛祖之分靈，移自泉州府晉江縣安海鄉龍山寺而來。」

其他二寺也一樣，都是由三邑之人請來晉江龍山寺觀音佛祖的分靈，建立龍山寺加以祭祀。由此也可證明，此三寺所在地的人，都是由中國本土的福建移民而來的。

因爲他們是由同一個地區移民而來，也就將同一的信仰中心跟著移過來，信仰的中心原只有一寺，但移民到臺灣後變爲三處。龍山寺雖爲佛教寺院，可是也供祀著天帝及道教類的神像，比起其他的佛寺，已不能算是純粹的佛寺，這也可反應出當時中國一般庶民的信仰是三教混同的。

此外，臺北近郊觀音山的凌雲寺、基隆月眉山的靈泉寺、獅頭山的元光寺等，都是清朝光緒年間建立的寺院，在臺灣近代佛教史上，都有一定的地位。

㈣異樣的在家佛教之活動

所謂的異樣的「在家佛教」，指的就是「齋教」。在中國佛教史上，原沒有齋教這種在家佛教的團體，而且就齋教起源的傳說看來，也是虛構的，和正統的佛教完全無關。不過，齋教的內容和行爲，却可說很明顯的屬於佛教。認眞的加以考察，我們可發現齋教其實是儒、佛、道三教內容混合而成的，只是受佛教的影響最多。在明清時代新興的宗教中，這一類性質不少。根據某種說法，認爲發起此種宗教的，多半具有反清復明的政治目的，例如青幫、洪幫及其他祕密結社均是。

不過，齋教本身並沒有特別的政治目的，相反的，它是一種相當單純的庶民之宗教信仰，因爲它是將高深的佛教教義混合在儒、道的理論之中，加以通俗化，這也可以說是齋教所具有的民族性特質。佛教傳到中國之後，到了宋、元、明各朝代時，幾乎都採佛、道、儒三教融合的方式。漢末的「牟子」或南北朝與三教有關的書籍，以及宋、元、明時代的高僧，均使得佛教與中國思想有所交流。不過，站在正統的佛教史之立場，或是上層指導者的立場來看，三教融合只是理論性的。而這種新興的民間宗教，却不是理論，而直接付諸行動。具有此性質的齋教之所以會被看成是佛教的在家團體，是因爲日據時代所執行的宗教政策之故，當時日本爲了使臺灣易於統治，想盡辦法使

民心單純化，因此將各地的齋教組織都歸於佛教會，編入某寺院之下，以在家佛教團體稱呼之。

臺灣的齋教有三個宗派，分別爲龍華派、金幢派及先天派，其他也有叫空門派的，但是其教義及組織較弱，影響也較小。在有清一代，金幢派有相當程度的發展，光是齋堂的建設，在清朝一代就有三十餘所，茲表列如次：

臺南——西華堂、愼德堂、金華山堂。
高雄——寶善堂、善德堂、龍山堂。
屏東——廣善堂、覺悟堂、德修堂、愼省堂、愼省德修堂、愼修堂。
嘉義——湧盛堂、小西天、資德堂。
彰化——興隆堂、金德堂。
臺中——存眞堂、金華堂。
新竹——愼修堂、存齋堂、楊柳堂、師善堂、種福堂、養眞堂。
臺北——復源堂。

其中最早建立的是愼德堂，次爲西華堂與資德堂。西華堂是1750年（乾隆十五年）創建的，資德堂建堂的確實年月不詳，但據說相當早。接著金幢派之後傳到臺灣來的，是龍華派。但也有龍華派比金幢派更早傳來的說法（例如民國四十五年，1956年重修的《臺灣通志》〈宗教篇〉，就是持此說）。

龍華派傳來臺灣之後，共分爲三個支派，這三個支派分別是漢陽堂、一是堂及復信堂。其中，漢陽堂派在清末的臺灣，在嘉義以南有甚大的發展，一是堂派則在新竹與彰化甚具勢力，復信堂派則多在台中附近一帶發展。

創立先天派的是一個叫黃德輝的人（依臺灣史學家林衡道氏的說法，先天派的創立人乃是明代的名人徐錫），而由其十三祖徐吉南、楊守一在四川首建先天堂，於清末遷到上海的盛觀亭；傳到臺灣是在十五祖林金祖的時代，林金祖派遣弟子黃昌成與李昌普到臺灣傳教，1861年（咸豐十一年），黃昌成於臺南創立報恩堂，李昌普則在臺中往北傳教。到1960年代左右，屬於先天派的齋堂，全臺灣共有二十餘所，茲表列如次：

臺北——至善堂、醒修堂、元和堂。
新竹——太和堂、紫霞堂、中和堂、正德堂、福林堂。
桃園——善德堂、六也堂。
臺中——弼教堂、大慶堂。
彰化——福海堂。
臺南——報恩堂、擇賢堂、擇明堂。
高雄——明善堂、擇善堂。
屏東——明德堂。
澎湖——澄源堂。

這些在家佛教並不是純粹的在家佛教，因爲其中已吸收了道教、儒教及民間信仰的成分，因此在日據時代雖被分屬爲在家佛教團體，但實在是一種異樣的在家佛教。

日據時代的佛教

㈠日本佛教的傳來

日本佛教傳來臺灣，始於日據時代。當時，日本佛教界的各本山均派僧侶來臺成立臨時局，以慰問征討的軍人及其家族，待各地平定之後，也開始佈教活動。當時比較受注目的有曹洞宗、眞宗本願寺派、大谷派、淨土宗及眞言宗。

原先展開佈教活動時，因爲在臺的日人不多，故連漢人也做爲傳教的對象，但由於語言的隔閡，無法溝通，不得已將慈惠病院改爲日語講習所。1899至1900年（光緒二十五、六年）時，各宗派因爲經濟拮据，便改變了方針，打算減低佈教費用的支出，甚至有意全面中止，這些在臺的佈教所必須設法獨立自營，也因此，佈教所有了新的傳教方式。就是：以有錢的日人做爲新的服務對象，專替那些爲數日漸增多的官吏、商人等辦理各種喪葬法事，這樣一來，難免就疏忽了傳教工作。另一方面，這些在臺的軍公教警各界日人，雖然信仰同爲佛教，但是因宗派不同，所採納的經典或送葬儀式更是不同，於是，日本佛教就以不同的宗派表現在臺灣。這些不同的宗派有：眞宗的木邊派、臨濟宗的妙心寺派、淨土宗的西山派、日

蓮宗、天台宗、法華宗、華嚴宗等。這些派別均陸續派遣僧侶來臺，統計這些來臺的日本佛教有八宗十二派之多。可以說日本佛教界的重要宗派，都已傳到臺灣來了！（日本的全國佛教共有十三宗四十八派）

日人在臺所設的寺院或教會，多半是由國內本山的管長或其傳教本部的部長執掌直接監督權。剛開始時因寺院不多，故只是設立各派的別院或是出差所而已，地方則設佈教所。後來信者日衆，有成立寺院的必要，經過申請，得到監督機關的許可之後，即可獲得正式的寺院名稱。

㈡中日佛教的交流與南瀛佛教會的成立

日本佛教乃是隨著日本的統治而傳來臺灣的，因此與原先臺人的中國佛教並無密切的關係，這兩者發生接觸而有所交流，是在1915年的西來庵事件之後。西來庵事件是日據時代，反日抗清者所領導的革命事件之一，其他的事件並未波及宗教問題，因此宗教方面原先沒有受到影響，但西來庵事件之後，就不一樣了。此事件是以齋教爲中心的抗日革命行動，因此引起了日方統治者的注意，而一般忠實的齋教徒爲了保護自己的安全，避免介入政治的漩渦中，便聯合了各教會，請求日本佛教的庇護。此即爲中國佛教與日本佛教接觸之始，也促進了日後此兩者之間的合作。

首先提倡此議的，是與日本曹洞宗接觸的齋教。1912年時，曹洞宗透過臺南的齋教，發起組織「愛國佛教會」，其目的乃是想將全島的佛教徒納入此組織之中。對齋教來說，這樣做可獲得很大的庇護，起初齋教的三派全都參加，取名爲齋心社，總計有七堂。

由於政治事件的波及，原來的中國系佛教爲了自身的安全，不得已追隨在齋教徒之後，也申請參加日本佛教的組織，出家者全加入了禪宗，其中一半入曹洞宗，另一半入臨濟宗妙心寺派。白衣居士（正統的在家佛教徒）也有一部份加入禪宗，其他的大部加入東西兩本願寺派的眞宗或是淨土宗。

因爲發生了前述的事件，又有黃玉階提出了組織全臺灣宗教聯合會的意見，故日本政府當局與佛教界也注意到了此事。1915年秋，日本當局派人調查臺灣的宗教信仰以制定宗教政策。擔任此調查工作的丸井圭次郎在調查終了後，即擔任了社寺課長的職位。他對黃玉階的提案最有興趣，特別加以研究，但是他認爲若以佛教會的名義來統一組織會更好，因此他在1921年（民國十年）二月初旬，集合了基隆月眉山靈泉寺的住持善慧和尚、觀音山凌雲禪寺的住持本圓和尚等人，討論全臺灣佛教教友的團結事項，交換了意見之後，於同月二十六日午後一時，於龍山寺前的艋舺會堂召開準備委員會，參加的人，除了上述二人之外，出家人方面有心源和尚、信修和尚，齋教的代表人有龍華派的陳火、陳變恒、蔡普揚、張加來，金幢派有張添稻，先天派有黃監、林學周、黃學印、朱四季等人。當天會議所討論的，是先由佛教與齋教各推派二人擔任遊說委員，巡迴全臺灣的寺院與齋堂，進行說服加入此組織。委員們花了一年的時間奔走、策動，終於在1922年四月四日，正式成立了名爲「南瀛佛教會」的全臺性組織，至於其命名爲南瀛佛教會，乃是爲了要與東瀛佛教會區別之故。佛教會成立之後，各地的齋教齋堂也都正式加入。當時佛教會的會長由政府指派社寺課長丸井圭次郎兼任，三年後，因爲官制修改，取消了社寺課長之位，丸井歸國，佛教會會長之職改由內務局木下信兼任。1929年四月二十三日召開第六屆總會，社寺事務改隸於文教局社會課，因此由文教局局長兼任會長，社會課長兼任副會長。這個辦法一直到日本戰敗爲止，成爲南瀛佛教會的慣例。

皇民化運動與臺灣佛教的發展——逐漸日化的臺灣佛教

馬關條約後，曹洞宗特地將佐佐木珍龍由東北調來臺灣，跟隨軍部傳教。他於該年六月十日抵達基隆，十二日入臺北城，在萬華龍山寺道場開始傳教。同年十月，臺灣雖還有一些

抗日活動尚未消除，但是高島陸軍中將仍令他於布袋嘴著陸，於二十二日抵達臺南，開始在城內的天后宮及大北門外的開元禪寺佈教。此即為日籍僧侶與臺灣佛教發生關係之始。佐佐木珍龍於翌年正月回國，後又受命來臺，當時同行來臺的有本田韜光、足立普湖、若生國榮、天時有生、櫻本大典、鈴木雄秀等七人，皆在萬華的龍山寺傳教。後來當軍政管制解除之後進入民政政府時代，他們的佈教就擴大到錫口的天后宮、汐止的天后宮、板橋的天后宮、海山口的天后宮、桃園的天后宮、大溪的龍音寺、淡水的龍山寺、圓山的劍潭寺、士林的天后宮等地。傳教時均有翻譯的人在旁解說。所利用的，都是臺灣原有的寺廟，而所接觸的，也都是原有的信徒。後來因為言語方面的溝通的確有困難，便在龍山寺創設日本語學校，同時為婦女設縫紉補習班，以各種設施來改變傳教的方式。此外，萬華天后宮內曹洞宗慈惠病院也設置義診，免費為民眾看病，諸如此類的福利事業，很明顯的是在收攬人心，也因此漸漸的獲得了人民的友誼和信任。到1907年大石堅童時代，臺灣僧侶與日本的接觸已十分密切，基隆靈泉寺的善慧和尚、臺北觀音山的本圓和尚、大湖觀音山的覺力和尚等人，均歸屬於曹洞宗。翌年三月，曹洞宗得到本山一萬元的補助，在東門買了三千五百坪的土地，興建兩大本山的別院。開工之日，日本曹洞宗管長還派遣大圓玄致禪師前來參加，並順道巡視臺灣各地。禪師回國時，由臺灣帶了一青年僧侶到日本留學，這是嘗試著將臺灣佛教次第日化的一種行為。

這位留日的青年僧侶，即是後來任基隆靈泉寺的住持德融和尚，他是臺僧留日的第一人。他回臺之後，受命創設佛教中學林，並促使由此中學林畢業的青年僧留學日本，因此臺僧留日之人數日漸增多。臺僧留日的學校以曹洞宗的駒澤大學為主，次為臨濟宗大學及東西本願寺的龍谷大學，再次為立正大學。由於這種風氣，臺灣的佛教也就漸漸的日本化了！仔細加以研究，就不難發現日本人在這方面的計畫是很慎重的，除了派遣留學生到日本去之外，又積極創辦佛教雜誌，尤其在這方面，更可明白顯示其使臺灣佛教日本化之用心。在南瀛佛教會成立之後，便隨著發行會刊，原名為會報，後改名為《南瀛佛教》，此刊物自1921年創刊之後，一直使用中文。在1930年之後，漸漸加入日文，經過相當時間之後，就全部改為日文了！這是要將臺灣佛教日本化的一個例子，不過其過程是漸進而自然的，並不激烈。

七七事變之後，日本當局唯恐臺人又掀起反日之行動，開始採納強硬的皇民化手段，從規定臺人講日語開始，接著又鼓勵臺人改姓名為日本式姓名，同時獎勵大家在家庭中使用日語。寺廟方面也遭到「積極的」整理，規定所有寺廟、齋堂等民間信仰的寺院全改為神社。原先一些純佛教的寺院，因已受日本佛教的庇護，故尚無太大的影響，但是一些在家的佛教，如龍華、金幢、先天等齋堂派，即受到了相當的更改，而一般的媽祖宮、王爺廟等，就更不用說了！結果，這些寺、廟、宮、堂等為了保護自身的信仰，不得不將自己的財產獻出給日本佛教，求得「佈教所」之名義以求其庇護。

在這種情形之下，一般的寺廟、齋堂除了求助於日本佛教的大宗派之外，只好束手接受整頓的命運改為神社。後來，在日本駐臺曹洞宗及其他宗派的共同努力之下，臺灣總督府終於在1929年（民國十八年）發表了反對廢止寺廟之文。

為了推行此皇民化運動，不知道有多少齋堂、寺廟之內的神像遭到焚毀，小部份被藏在臺北帝大的教室內才免遭厄運，一直到日本戰敗之後才取出。純粹的佛教寺院雖免遭整頓，但已全數歸屬於日本佛教的各宗派，例如：臺北觀音山的凌雲寺、臺南的開元寺、高雄的超峯寺等歸屬於日本的臨濟宗。基隆月眉山的靈泉寺、苗栗大湖觀音山的法雲寺、獅頭山的元光寺、中壢圓光寺等，皆歸屬於日本的曹洞

宗。其他的小寺原就屬於大寺院之下，自然跟著大寺院之歸屬而隸於日本宗派之下了。

也因此，一般的佛教青年完全要接受日本佛教的洗禮，臺北臨濟宗護國寺爲專門道場，基隆靈泉寺建有禪學校，曹洞宗臺北別院則設置高等專門僧堂。而總督府本身，也舉辦了佛教練成所，建造臺灣青年的佛教訓練基地。此皇民化運動，使得臺灣佛教寺院的設備、僧侶的服裝及一切儀式、法式等，均全部日本化了！由大陸（福建）傳來的傳統之中國佛教，自此全部滅跡。

1945年日本戰敗之後，臺灣的佛教才有重返傳統中國佛教的再生機會，特別是中國政府的遷臺，大陸來了很多僧侶，使得這一切有了新的轉機。

臺灣光復後的佛教

㈠臺灣復歸中國以及大陸佛教的再建

1945年八月，日本戰敗投降，開羅會議決定將臺灣歸還中國，重回祖國的懷抱。1946年十月二十五日舉行慶祝臺灣光復之紀念儀式，從那天開始，原先在日據時代的地名、街名等都改回爲中國名稱，南瀛佛教會也同時更名爲「中國臺灣省佛教會」，舉宋振修爲光復後的第一屆會長，這乃是臺人首次自主的佛教會。1947年（民國三十六年），「中國佛教總會」成立於南京，各縣市紛紛成立分會或支會，臺灣省佛教會也因此改稱爲「臺灣省佛教分會」。

1949年前後，隨同政府來臺灣的佛教界人士，有中國佛教總會理事長章嘉大師（稱爲西藏宋青海大喇嘛呼圖克圖），以及常務理事李子寬，還有江蘇、上海部分佛教界的知名人士。這些人士的來臺，帶來了正統的大陸佛教，剛開始時因爲生活習慣不同，故影響不大，眞正對臺灣佛教有影響的，乃是慈航法師。他在1947年（民國三十六年），應臺灣中壢圓光寺妙果和尚的聘請，從南洋來到臺灣創設佛教學院。他的來臺要比其他三十八年來臺的人早兩年，因此獲得很多人的尊敬，成爲臺灣佛教界的翹楚。前述的章嘉、李子寬、江蘇上海一帶的知名僧侶以及一些青年僧侶（當時尚爲學生）隨政府來臺之後，均先滯留於中壢的圓光寺。後來慈航法師特地在臺北汐止的秀峯山上建立彌勒院以供青年僧侶自修。由上海、江蘇來的知名僧侶，則進入上海靜安寺住持白聖法師所買下的十普寺（日據時代稱了覺寺，光復後改爲十普寺）。這些知名的僧侶之中，有與近代中國最著名的高僧太虛大師同窗的智光和尚（原江蘇省鎮江焦山寺住持），及其弟子江蘇泰縣光孝寺之住持南亭和尚、焦山住持東初和尚（亦爲智光之弟子）、出身閩南佛學院的默如法師、寶華山的住持證蓮和尚、戒德和尚等人，其他尚有河南開封的道源和尚、上海海潮寺的監院悟明等。（中國佛教叢林寺院所稱的住持，即日人所稱之住職，多稱以方丈和尚或簡稱方丈，精通經教、說法的僧，則稱法師。在大陸上，能稱法師者並不多，但現在臺灣幾乎稱呼出家人均爲法師。此外，小寺之負責人並不稱住持，而叫「當家」）這些人均各自尋求發展，分散在各地，給臺灣的佛教界帶來影響。1950年，由奉化雪竇寺來臺的大醒法師（太虛大師的出家弟子）應新竹靈隱寺無上和尚之邀請，創設靈隱佛學院。上述之情況雖無特殊的發展，但大陸佛教的氣勢，已遍及全省。

大陸佛教之僧侶嚴持素食、不娶妻的戒律，和日本式的佛教完全不同。這種大陸佛教的嚴正風氣逐漸散佈於臺灣各地，但離所謂的「再建」，尚有一段距離。眞正的再建，是在1950年後，經過中國佛教總會改組，成立各縣市支會，且一律採用中國式的戒法。剛開始時，先以齋堂、尼寺等的年輕人爲輔導對象，授予中國傳統佛教的出家戒法，藉機除去日本佛教的影響。到這個時候，才能說是中國佛教的正式再建。嚴格的說來，1949年（民國三十八年）來臺的僧侶，可算是中國佛教再建的第一期人物。第二期的人物，則是大陸失陷後流亡到香港，之後再來臺的佛教界人士。這些人士

對臺灣的佛教有很大的貢獻，其對佛教的復興，偏重在佛教之思想與學問方面的工作。這些人士爲：太虛門下的優秀弟子印順法師，印順法師之門下演培、續明、仁俊等諸師；南嶽祝聖寺的住持兼佛學院院長道安法師、鎭江金山寺住持太滄和尙，以及上海法藏寺的監院續祥。這些人的來臺，使臺灣的佛教界產生了兩個現象：第一是增加眞正重視佛教學問的僧侶，第二是幫助了大陸佛教傳戒工作的再建。尤其是後者，對僧侶來說，是必經的入門階段。而臺灣佛教在日本佛教的影響之下，並不重視戒律，予以重新建立傳戒，乃是復興中國佛教形式上最重要的基礎。

(二)教會的組織與佛學院的林立

中國佛教總會理事長在政府遷臺的同時，也移來臺灣，其總會之名義、印鑑等，也一併帶來臺灣。但是在南京選出的理事和監事，只有章嘉及李子寬二人來臺，因此若不改選，就無法行使指導權。後來總會得到政府的幫助，於1952年（民國四十一年）舉行改選，並且通知臺灣省佛教分會，於各縣市成立支會，終於在十九縣市成立了支會，各地區的寺院均全部加入支會組織，成爲團體會員。個人則成爲個人會員。經過這一行動，臺灣佛教終於成爲有機體的組織了！在此組織中，以中國佛教會爲首，下分爲臺灣省分會與臺灣各縣市支會，成三級制。各級的組織都一樣。

在各縣市成立支會之後，臺灣佛教界有了一個新的現象，就是創立了很多佛學院。在當時之各佛教學院中，成績最卓著的，最初是慈航法師創立的中壢圓光寺內之臺灣佛教學院，以及彌勒內院的佛學院。其次，是印順法師所指導的福嚴精舍，及高雄的東方佛教學院。在當時，因爲有衆多的佛學院成立，所以一般僧尼的佛學水準也跟著升高了。相對的，僧尼對於大陸傳統的佛教知識，也跟著加强，因爲擔任佛學院主持人或講師的，多爲大陸渡臺的法師，或是出身大陸式佛教的人。這使得臺灣佛教的精神面，逐漸傾向於大陸式。

(三)中國佛教戒壇之建立——否定肉食娶妻

大陸方式的授戒，對於臺灣佛教的形式和精神有很大貢獻。這種傳統的戒律，對於曾受日本統治的臺灣佛教來說，有著相當强烈的對比。特別是一些已經日本化的僧侶，都與家人住在寺廟中，原先也極受信徒的尊敬。但是大陸僧侶一旦來臺，予以相較之下，大家發現後者才是眞正的僧人，對日本化僧侶的尊敬自然逐漸下降，相對的，對大陸化的熱情增加，這種例子以中南部較多。

建立戒壇並予推進的主要人物，即爲曾任中國佛教會理事長的白聖法師。此人對臺灣戒壇有很大功勞。

(四)居士佛教與大學青年佛教社團

大陸佛教出現在臺灣之後，這些渡台者努力的推行佛教文化，其中有一項特色：便是推展居士佛教。

居士佛教和前述的齋教不同，齋教顯現出異教的色彩，居士佛教則是皈依三寶的純粹信徒，稱爲優婆塞或優婆夷。居士本無特別的組織，以前在大陸上，是以「共修」爲目的，創立過居士林一類的名稱，如上海居士林、武漢正信會、長沙居士林等等。

由於中國政府的遷台，一些任政府要職的佛教信徒也隨著來台。這些人對佛教發展的功勞，幾與一般出家法師相等。因爲要帶給社會深的影響，身居要職的人特別有推動力。很多出家人也是因爲有這些人的擁護，才能造出德高望重的地位，這種現象古今皆然。

到底在政府機構任職的佛教徒有多少？雖無統計，但可能有相當的數量。較知名的，有總統府資政、《中華大藏經》的發起人趙恆惕、國策顧問屈映光等人。其他在中央民意機構的立法院、監察院、國民大會的國會議員中，也不乏信仰佛教的名士。不過，這些機構的信佛居士對佛教的發展，究竟只是間接的，眞正積極有直接影響的，是那些編輯《大藏經》的部分居士。其他在德學兩方有極大影響力的，還有臺中的李炳南氏。

李炳南氏是國民政府遷台以後之三十年間，居士佛教界中特別值得注目的人物，李氏乃是皈依近代淨土宗著名的高僧印光法師的信徒，通曉教理，他的目的是使居士的淨土信仰再度興盛。他在臺中創設蓮社，定期的舉行念佛會，時常宣講佛儒各種經書，對於他宗的經典，也常加以宣揚。臺中一帶的正信教徒可說多半受其教化，信衆均以「李老師」稱之。李氏之教化隨歲月之增長，遠達臺北、高雄，在這兩地陸續成立了類似蓮社的念佛團，爲居士共修之場所。

李炳南氏爲山東人，曾任國民政府「至聖先師」孔子祭祀官之祕書長。

給大專院校帶來很大影響力的居士，爲周宣德。周氏從1957年起，即設置「育英基金會」，鼓勵大學生從事佛教研究。基金會原來均靠幾位法師與居士的捐款，以中國佛教會國際文教委員會爲名。經費並不多，但意爲鼓勵學生研究佛教。此基金會的做法是審議學生研究佛學的報告，及格者贈予獎學金。他的這番苦心，沒有多久便得到很大的反響。不久，臺大學生成立了「晨曦學社」（1961），參加的學生一開始就超過了兩百人。接著，師大也成立了「中道社」。因爲這兩所大學的盛況，佛教界甚爲欣慰，獎學金的數額也跟著提高。這種活動的影響亦遠及海外，遠在加拿大的佛教徒詹勵吾氏捐款甚巨，詹氏乃是皈依中國近代著名的禪宗高僧虛雲和尚的華僑，漢詩造詣頗深，對慈善事業一向不餘遺力。由於詹氏的巨額捐款，大學生研究佛學者日益增加，各大專學院也相繼成立「佛學社」。從而引起此後數十年間，臺灣知識分子的學佛風潮。（**取材自張曼濤〈臺灣的佛教〉**）

◉附一：藍吉富〈二十世紀後半期的臺灣佛教〉（**摘錄自〈二十世紀的中國佛教〉**）

教會組織

（前略）國民政府遷來台灣以後，中國佛教會也隨著在臺灣復會。近四十年來，在歷屆主持人擘畫之下，該會的功能已較前顯著。目前（1991年）該會組織，分爲三級制。其一爲中國佛教會本部，設在臺北市，爲全國性的佛教統轄機構。其二爲省級及院轄市級的分會，有臺灣省、臺北市、高雄市三分會。其三爲縣市級支會，計有基隆市、臺北縣、桃園縣、新竹縣、苗栗縣、臺中市、臺中縣、南投縣、彰化縣、雲林縣、嘉義縣、臺南市、臺南縣、高雄縣、屏東縣、臺東縣、宜蘭縣、澎湖縣等二十一支會。依據1990年內政部的統計資料，臺灣佛教寺院共有四〇二〇座，信徒共有四八五萬六千人。

中國佛教會是以出家人爲主要對象的團體，其宗旨是護國衞教。平常較重要的職責是，對傳戒及各項重大法會的審核與輔導，弘法事業的推動，國際佛教文化的交流，佛教教育與社會慈善事業的推行等等。政府遷臺後，該會先後有章嘉、白聖等法師擔任理事長，其中白聖主持中國佛教會之時間最長，共連任十屆（約三十年）。白聖逝世後，自1986年起，即由悟明繼任理事長。到1993年，理事長一職改由淨心接任。

除此之外，專以在家居士爲對象的佛教弘法團體，也在1969年成立於臺北，此即「中華佛教居士會」。該會創辦人是李饔、沈遵晦、楊九思、周邦道、蔡登山……等人。此一團體，除了弘揚在家佛教之外，也經常組團參加國際佛教文化的交流活動。大約在1980年以後，與日本佛教關係較密，曾與日本靈友會結盟，用以促進中日佛教文化之交流。

1989年，以佛教青年爲對象的弘法團體——「中國佛教青年會」正式成立。這是臺灣地區第三個中央級的佛教弘法團體。首任會長爲宏印，祕書長爲淨耀。目前的第二任會長仍由宏印蟬聯。

1991年，由佛光山倡辦的「中華佛光協會」又告成立。這是一個由佛光山主導並大量吸收在家信衆的弘法團體。由於佛光山的積極推動，目前正快速發展中。而且，就目前的態勢

看，佛光協會的發展趨勢是國際化的，並不是單以國內的「中華佛光協會」為限。（中略）

整體地看，二十世紀以來的中國佛教，教會組織的型態及功能是不理想的。近四十年來的臺灣，也並未有突破性的進展，中國佛教會等組織，只是在政府法令下所設的民間組織，對各成員的約束力不大。至於像日本佛教那樣，具有約束力，且組織嚴謹的宗派（如淨土眞宗、日蓮宗、曹洞宗等），除了佛光山系統的寺院稍具雛型之外，其他寺院大多是各自爲政的個別單位，甚少具有相互隸屬的宗派意識。而佛光山雖然是當前華人佛教中最具規模的教團，但迄今爲止仍未有成立新宗派的明白表示，故仍不能以宗派來衡量。因此，臺灣地區的佛教教會組織，要由個別寺院階段進入宗派組織階段，仍須再假時日。

佛學思潮及佛教研究趨勢

從清末楊仁山居士復興佛學以來，現代佛教在教義的闡述與研究方面，確實比有清二百年要進步得多。大體而言，這八十年來的佛學思潮及佛教研究，可以分爲四大類。其一，是傳統佛法的闡述與延續。其二，是以太虛爲主的出家系人才的貢獻。其三，是在家佛教信徒的佛學研究。其四，是學術界（非信仰界）的佛教研究。

⑴第一類指的是傳統方式的弘法與研佛。這一類研究的特色，是比較固守中國佛教的傳統，並特別强調信仰與實踐的重要性。（中略）淨土宗方面，（中略）近四十年來的臺灣，北部的廣欽、智諭，中部的李炳南，南部的煮雲等諸公，都有可觀的成績。

禪宗方面，民初以來以主持南華、雲門二道場的虛雲最爲著名。（中略）臺灣方面，四十年來的禪風也頗有提倡者。南懷瑾常以在家居士之身舉辦「禪七」活動，以訓練禪者。中南部的白雲在彰化、臺南兩地設有道場，也以禪宗方式接引了不少知識分子。

大約在1980年代以後，臺北市農禪寺的聖嚴，也以禪七接引了不少在學青年與社會大衆。使農禪寺成爲臺灣的著名禪宗道場。此外，1990年以來，臺北縣靈泉寺的惟覺，由於在念佛與禪修方面都有深入的體驗，也使該寺成爲著名的禪修道場。

關於天台學的弘揚，早期大陸以寧波觀宗講寺的諦閑最爲有名。此外，默庵、空也、道階、倓虛諸師，也弘揚此學頗力。在臺灣，則有早期的斌宗及其傳人慧嶽。此外，曉雲爲倓老高徒，亦專弘斯學。

華嚴學方面，民初的月霞，以專弘賢首宗義聞名於世，曾設有華嚴大學以造就人才。其門人中，持松、常惺、慈舟諸師，都是華嚴名匠。至於在臺灣用傳統方式講《華嚴經》的，以臺北華嚴蓮社的南亭、華藏法施會的淨空，及臺中的李炳南等三人較爲世所知。

戒律方面，民初的弘一於戒律之研究，用力甚深，行持也相當清淨。此外，淨嚴、慈舟諸師，也以提倡戒律著稱於時。臺灣中部的懺雲也倡行戒律，風格頗似昔日的弘一。至於四十年來，有關律學的著述則不多。聖嚴的《戒律學綱要》，是雅俗共賞的入門書。

⑵第二類指的是太虛一系的佛學研究。（中略）目前被仰爲臺灣佛學界最高權威的印順，也是太虛一系下的學僧。與太虛相較，他的成就比較偏向佛學的探究方面。在風格上他沒有太虛的「波瀾萬狀」，而在學養的精緻細密方面，則較太虛爲優，頗有「孤峯獨拔」之氣勢。尤其，在印度大小乘佛法的釐清與疏解上，近數百年來的中國，恐怕很少有人能與他並駕齊驅。其對龍樹中觀思想的闡發，也是當代我國佛學中的一絕。他判攝大乘佛法爲性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心三系。而以爲性空唯名系較早出，最究竟。而眞常唯心系則較晚出，較不純。這種思想，與太虛的判攝，有根本上的不同，也較能被現代世界佛教研究界所認可。

《妙雲集》是印順早年著述的結集，共有二十四册。這是四十年來在臺灣最受年輕佛子歡迎的佛教叢書。其中之《成佛之道》一書，

是一本佛法總綱目，也是甚受歡迎的佛法入門書。

最近二十年來，印順的幾部力作雖然在方法上與形式上頗具學術規格，但態度則仍不失其佛教徒立場。其中，《中國禪宗史》糾正了胡適在禪宗史上的某些誤解，並疏通了具有印度意味之達摩禪演化為中國禪的經過。達摩禪如何老莊化、玄學化，如何受到牛頭禪的影響而在江南展現出新面目，凡此諸事，在這本書中都有清楚的交代。此外，《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》等書，是他早期作品《印度之佛教》一書的分段擴充與改寫。1985年以後，他又有《空之探究》、《印度佛教思想史》等書，這些書也解決了印度佛教史上不少曲折、複雜的問題。

印順思想，在臺灣有相當多的崇仰者。例如演培、仁俊、印海、常覺諸師，都曾受到他相當大的啓發。演培的《諦觀全集》，是他數十年來弘法、著譯文字的總集。其書對印順的思想，有很清楚的引申。對各經論的解說，也相當細密。此外，最近幾年又有傳道、宏印、昭慧諸師，熱心弘揚印順之學。《妙雲集》中之各書，也不斷地成為各道場或佛學院的佛學教材。

(3)關於第三類——在家佛教徒的佛學研究，係指不依傳統方式來研佛，或不依傍僧衆的在家居士之佛教研究而言。（中略）旅美的張澄基早年學密，精通藏文。譯有《密勒日巴大師全集》與《岡波巴大師全集選譯》，甚為佛學界所推崇。其所撰《佛學今詮》，以客觀態度探討佛學中的某些根本理論，也風行一時。此外，又以英文撰有《華嚴哲學》（The Buddhist Teaching of Totality-The Philosophy of Hwa Yen Buddhism）一書，為國人以英文著作的少數佛學作品之一。張氏曾回臺灣執教，且其中文譯著都在臺灣出版，因此頗為臺灣佛學界所推重。

南懷瑾早年具有豐富的宗教經歷，對禪、密、道教及中國傳統文化，涉獵甚廣。早年曾經遊學於四川禪宗名德袁煥仙之門。來臺後，又從方悟初、針石子老人遊，旋創辦東西精華學會於臺北，講佛學，打禪七，談儒說道，頗有治三教於一爐之趨勢。可惜大約在1985年以後，即離開臺灣，卜居於美國、香港等地，不再在臺灣從事宗教文化的宣揚。（中略）

近四十年來，香港與臺灣的密宗風氣也相當盛行，上師大多是在家居士，早期的屈映光、吳潤江、劉銳之、申書文等上師，都在港臺等地弘揚無上密法。1987年逝世於美國的陳健民，曾在西藏拜師數十名，又入印度閉關二十餘年，在顯教、密教方面都有深入的研究，且修持功深，學問規模宏闊，是在密教理論方面有大成就的善知識。其《曲肱齋叢書》中有關密教的文章，都能發人之所未發，且曾矯正不少前人的錯誤，是近四十年來最有分量的密教文獻。1980年末，陳氏曾回臺灣作短期講學。所講的是「淨土五經會通」，而非密教。其間曾特別主張「消業往生」，認為傳統佛教界所主張之「帶業往生」係不合經義。這種看法曾引起國內淨土宗人的普遍排斥，而有激烈的法諍。

(4)第四類指的是學術界（非佛教徒）的佛教研究而言。在這方面，大體以史學界及哲學界人士較有成績。從民初以來到國民政府遷臺為止，其中著名學者有熊十力、梁啓超、陳垣、胡適、湯用彤等人。遷臺後的四十年間，牟宗三、唐君毅、方東美、霍韜晦等港臺學人，也頗有成績。而晚近自美洲回臺講學的冉雲華、傅偉勳二位博士，對臺灣的佛學界也有相當程度的刺激與啓迪。（中略）

胡適以研究《壇經》與神會和尚等問題，在佛教界曾引起傳統派的論難。日本・柳田聖山所編的《胡適禪學案》，是他的禪宗史研究論集。他的主要貢獻，在於能運用西洋及乾嘉的史學方法來研究禪宗史，並且將神會和尚的重要性揭引出來。一直到現在，國際學術界還

有人依照他的態度與方向去探討禪宗的史實。

近四十年來，哲學界研究佛教風氣也不算不盛。方東美晚年講大乘佛學，對於《華嚴經》的境界與宗教精神有相當精彩的發揮。尤其他從該經〈十迴向品〉所提拈出來之「上下雙迴向」的生命態度，更爲其及門弟子所津津樂道。其佛學著述之被整理成書者，有《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》等書。此外，唐君毅是近數十年來旅港的新儒家鉅子，其《中國哲學原論》卷三〈原道篇〉，全書都在探討中國佛教哲學問題，對於有意鑽研中國佛學者，也有很好的啓發作用。至於專門著作之較有具體成果者，當推牟宗三的《佛性與般若》一書。

相對於胡適博士之以史學方法治禪史，牟宗三這部書則係以西方哲學的敏銳思辨方式來研究中國佛學。他這部書是以天台宗爲主體的中國佛教哲學著作，並以「佛性」與「般若」兩綱領來說明大小乘各系佛法的性格。牟氏不是專業的佛教研究者，因此在某些枝節所在，或許仍有值得商榷之處，但是在該書的主題——天台宗的判教方面，他確是相當深入的，確有其敏銳的分析力與洞見。這種思辨力不只爲一般佛教學者所無，即在世俗學者中亦不易覓。透過這種思辨力，來爲天台、華嚴的判教作一總的批判，是該書的主要目標。如果承認他所預擬的前提，則透過他的邏輯式演繹，必定會到達他的結論。這是該書的特色。其結論是：般若是共法；佛法系統之不同關鍵只在「佛性」問題；系統而至無諍是在天台圓教；天台圓教是般若之無諍與系統之無諍的融一。因此，只有天台宗義才是眞正的圓教，才是佛法最究極的歸趣。姑不論其所見是否必不可易，即就其對天台宗義學的釐清方面，其貢獻也是可以肯定的。

除了《佛性與般若》之外，牟氏在其《現象與物自身》、《中國哲學十九講》、《智的直覺與中國哲學》等書，也都各有若干篇文章專題討論佛學。

大約在1985年以後，海外學者之研究佛教者逐漸有回臺灣作短期講學的事例。譬如旅居加拿大的冉雲華，旅美的傅偉勳、鄭學禮，旅法的陳祚龍、吳其昱，旅新加坡的古正美等人皆是。其中，冉雲華在1989年以後，應臺北的法光佛教文化研究所之約聘，回臺擔任客座教授，主授中印佛教及敦煌佛學，並常應邀在臺灣各地作學術演講，頗爲臺灣學術界所推戴。此外，傅偉勳近年來在臺灣出版不少與佛教有關的中文著作，並爲臺北的三民書局主編《世界哲學家叢書》及《現代佛學叢書》，且爲法光佛教文化研究所作過數次暑期佛學講座，對臺灣的佛教研究，頗有刺激及啓迪之功。

在數十年的薰習培育之下，臺灣地區的佛學研究基礎乃逐漸穩固。在1991年的今天，臺灣的佛學研究狀況大抵有下列幾項趨勢。

(1)學術界大體已能掌握國際研究資訊，尤其是對日本及英文著述更不陌生。而且，由於近七、八年來在臺灣先後召開的國際佛學會議，不下十次之多，更使臺灣學術界對國際學術風貌較前熟稔。

(2)佛學界對於佛學基礎語言——梵、巴、藏、日文，已較前重視。對這些語文的傳授，已有不少公私教育機構設立專門課程。

(3)新一代的佛教研究人才已陸續出現。粗略的估計，在臺灣以佛學研究爲專業的學術界人士大約有五十名左右。這是不包含那些能用傳統方式講經之僧俗二衆的數目。雖然爲數不多，但在一般大學仍未能設立佛學系的現階段環境裏，這五十名左右的研究者，多少也可象徵臺灣地區的佛學研究潛力。

(4)佛教研究資料充斥坊間，大藏經及各種佛學叢書陸續被印行流傳於世，這也是對臺灣佛教研究界相當有利的輔助條件。

1990年，臺灣的佛學界人士籌組成立了一個以佛教研究者爲對象的學術團體——「現代佛教學會」。該會的宗旨是：「促進佛學研究風氣，提高我國佛學界在國際上之學術地位」。該會的任務是：

(1)佛教及其相關文化現象之研究、調查。

(2)召開與佛學研究有關之學術大會、講演、研究等集會。

(3)發行刊物。

(4)接受公私機構之諮詢或委託以從事佛學研究。

(5)與國內外之佛學研究及相關團體從事學術文化交流。

具有這種宗旨與任務的佛學研究團體，能在臺灣地區成立，這多少說明了佛學研究的風氣在臺灣已大體能在學術界開展。四十年來各界所播下的學術研究種子，目前已開始萌芽。

一般教育與佛學教育

截至目前爲止，臺灣佛教界在社會上辦得最多的教育機構是幼稚園。此外也有幾所中學，如北部的智光商職、慈航中學、東山高中、能仁職校；中部的慈明商工補校；南部的普門中學等。依現有成果來看，佛教在這方面的成績並不理想。主因是辦學經驗不足，缺乏現代教育行政的認識。因此，往往有創校不久，即輾轉將學校脫手予普通社會人士之事例，這一點是佛教界必須警惕的。

在高等教育方面，在1989年由證嚴籌備並成立的慈濟護理專科學校是臺灣佛教界所設的第一所專科學校。1990年曉雲所籌設的華梵工學院正式成立，內設電子、建築、機械、工業設計、管理等五系，這是第一所由佛教界所籌設的正式大學。此外，證嚴繼慈濟護專之後，也積極籌備慈濟醫學院。1990年該院之申請，正式獲得教育部核准，並擬設醫學、公共衛生、醫事技術三系。（編按：自1993年起，由於教育部開放人文社會類私立大學之設校申請，因此佛教界又有多人申請設校。至1993年底，申請者已有聖嚴在臺北籌設法鼓人文社會學院，證嚴在花蓮籌設慈濟人文社會學院，星雲在宜蘭籌設佛光大學人文社會學院，了中在新竹籌設玄奘大學人文社會學院。）

其次，在佛學研究方面，近四十年來，研佛風氣在臺灣逐漸地增强。自1957年起，由周宣德發起的大專學生研佛運動，相當成功地在各大專院校展開。周先生創辦《慧炬雜誌》，專供大專學生閱讀，並發放多項研佛論文寫作獎學金，以鼓勵高等知識分子學習佛法。二十餘年來，績效斐然。幾乎各大專院校都曾成立佛學研究社團。其中如：臺灣大學的晨曦社、政治大學的東方文化社、師範大學的中道社、中興大學的智海社與正覺社、中國文化大學的慧智社、淡江大學的正智社、臺北醫學院的慧海社、交通大學的鐘鐸社、東海大學的覺音社、逢甲大學的普覺社、成功大學的東方哲學社、高雄師範學院的大慧社、屏東農專的慧智社等，都生氣蓬勃，活動頻繁。加上近十餘年來，各大寺院又經常利用寒暑假舉辦大專佛學夏令營等活動，因此，高等知識分子信仰佛教的人數，也顯著地增加。

另外有一種現象也是可喜的，此即出家僧尼之教育程度的普遍提高。二十年前，出家人之具有高中學歷者不多見，但是現在，具有大專學歷的比丘、比丘尼已不在少數。而且到外國留學的出家人也不斷地增多。譬如中國佛教會的執事諸師中，淨心、了中等人都曾在日本的佛教大學取得學位。此外，高雄佛光山、南投碧山岩、臺南開元寺、臺中萬佛寺及佛教會館等處，也都曾派遣出家人赴日本留學，其中且有已取得碩士學位或修畢博士課程的。至於獲得國外博士學位的出家人也有四位。印順以《中國禪宗史》等書受到日本大正大學的重視，而榮膺文學博士學位。這種不須留學而純以論文取得的學位，與一般榮譽學位不同。其所提論文或著作，必須具有透闢的創見，否則很難得到。此外，親赴日本留學而獲得博士學位的，則有聖嚴。近有旅美留學的恆清，也獲得威斯康辛大學博士而歸國任教，爲有史以來第一位得到博士學位的比丘尼。留學日本京都的慧嚴，是恆清之後的第二位博士比丘尼。而由佛光山派赴國外留學的出家人中，除了不少攻讀碩士班的留學僧尼之外，慧開（美國天普）、依筏（美國耶魯）、慈怡（日本京都佛大）

等人也都在攻讀博士課程，預計數年內當可取得博士學位。此外，據聞依益、永有二師也即將進入英國牛津與倫敦大學攻讀博士課程。由此可見，近年來出家人的教育程度確有顯著的提高。

在佛學研究與教育方面，目前臺灣的佛教研究機構及教育機構先後共有數十餘所。陽明山中華學術院的佛學研究所與佛教文化研究所，是1985年以前臺灣較著名的研究機構，都曾有佛學學報出版。至於佛學教育機構方面，四十年來先後有不少寺院設立過，但是在學制、課程及學院規模方面，大多不甚理想。而且，時辦時停的情況也頗爲常見。到1991年爲止，現存的佛學教育機構略如下列：

⑴**佛學院**：所招收的是初中或高中畢業生。現存二十四所。比較著名的有佛光山叢林學院、東方佛教學院與圓光佛學院。

⑵**研究所**：所招收的是大專畢業生或佛學院畢業生。現存十二所。比較著名的有中華佛學研究所與法光佛教文化研究所。

在佛學專才的培育方面，自1985年聖嚴設立中華佛學研究所之後，教育瓶頸有較大的突破。該所採取國際上佛教大學的教育方法，對學員採取較新穎、具學術性的訓練，迄今爲止，所訓練的人才已有數十位，大體具有一般大學的碩士水準。

這所研究所的設立，對臺灣的佛學研究有相當程度的意義。其辦學特徵，可以從下列1991年的課程表中約略窺見。

⑴**語文**：梵文、巴利文、西藏文、英文、日文。

⑵**一年級共同必修課**：比較宗教學、佛學研究方法。

⑶**一年級共同選修課**：阿含經、禪學、淨土學、中文佛教史籍解題、佛教史料學、天台思想、華嚴思想。

⑷**二、三年級共同選修課**：敦煌佛典、宋代佛教史專題研究、如來藏思想和淨土教、天台學專題研究、華嚴學專題研究、印度佛教史、部派佛教、阿毗達磨論專題研究、業論、梵文佛典導讀、巴利佛典導讀、西藏宗論研究、藏文佛典導讀、宗義等十四種。

佛書的出版

〔大藏經的編輯與翻印〕 四十年來的臺灣版藏經，就種類之多而言，可以說是空前的。四十年來在臺灣印行的藏經，共有九種之多。在同一時代裏有九種藏經在流通，這種現象是古代佛教徒所難以夢見的。這九種藏經是《中華大藏經》、《大正藏》、《卍正續藏經》、《高麗藏》、《佛教大藏經》、《龍藏》、《臺北版西藏大藏經》，及日本的《南傳大藏經》與《國譯一切經》。最近臺北的新文豐公司又在籌印二十世紀初期日本所刊行的《佛教大系》（六十五册），這是一部經律論與註書相互繫屬的藏經。果能出版，臺灣流通的藏經，將增至十種。

此外，還有專爲補充《大正》、《卍續》二藏之不足的《大藏經補編》，以及在版面上大幅度革新，完全用新式標點的《文殊大藏經》與《阿含藏》。其中，《文殊大藏經》已出版三十餘册，《阿含藏》則將四阿含全部作新式的排版處理，在版本上甚受研佛者歡迎。

〔叢書與工具書〕 現代臺灣第一部規模較大的佛教叢書，當推已故張曼濤氏主編的《現代佛教學術叢刊》。這部書內容共計一百册，另有目錄索引一册。全部以活字重新排印。這是1911至1971之六十餘年間，中文佛教論文的集大成。

此外，筆者所編的《現代佛學大系》（六十册）及《禪宗全書》（一百册），也是較大篇幅的叢書。前者收集一五〇種左右的佛學著述，後者滙集了近六百種禪宗典籍，這兩部叢書對於相關領域的研究者而言，或不無小補。另外，由高志彬、杜潔祥等人所策畫出版的《中國佛寺志》，前後共計三輯，收集一百餘種寺院史料，在中國佛教史料的保存方面，有相當程度的意義。還有，明復的《禪門逸書》（共二輯），爲歷代禪宗大德詩文的彙編，大部

份是一般大藏經所未收的逸典，也甚具史料價值。

在工具書方面，有舊書的翻印與新編兩類：

⑴**舊書的翻印**：中文方面有《丁福保佛學大辭典》、《實用佛學辭典》、《法相大辭典》、《大明三藏法數》等書。日文方面有《望月佛教大辭典》、《佛教大辭彙》、《密教大辭典》、《禪學大辭典》、《佛教語大辭典》等書，以及《大(正)藏經索引》、《翻譯名義大集》、《漢英佛學大辭典》、《梵和大辭典》等書。

⑵**新編**：以《佛光大辭典》及《二十五種藏經目錄對照考釋》爲最著名。此外，筆者主編的《中華佛教百科全書》，全書約九百萬字，預計在1994年可以出版。

〔**舊書之重印**〕 由於印刷技術的進步，與成本的降低，將舊書用照相製版來重新印行的風氣，在臺灣一直歷久不衰。從事這項工作最有成績的是早期的臺灣印經處，以及近十餘年來的新文豐出版公司與佛教書局。其中，尤以新文豐出版公司成果最爲豐碩。其他出版文史類典籍的出版社也偶有印行佛書的，但大抵以學術名著爲多。此外，還有一些專門印贈佛書的機構。它們用贈閱佛書的方式來弘揚佛法，有點類似基督教的聖經公會。可惜所印的佛書大都未經細選，內文也很少重新排印，在出版技術方面似有提高水準的必要。

這些重印的舊書，佔四十年來臺灣佛教出版物的大部份，其內容幾乎囊括了民初四十年間我國佛界的重要典籍。在翻譯方面，大勇、法尊等人從藏文翻譯而來的佛典(如《菩提道次第廣論》及《略論》等書)大部份都重印了。此外，工具書如丁福保的《佛學大辭典》、朱芾煌的《法相大辭典》，學術名著如湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《往日雜稿》，及其譯自巴利經典的《南傳念安般經》、支那內學院的《內學年刊》，陳垣的《中國佛教史籍概論》、《明季滇黔佛教考》等書，以及呂澂、王恩洋、熊十力、黃懺華、蔣維喬、虞愚、法舫、周叔迦等人的著作，也都陸續被印行於世。

由於書價便宜，要購買這些書相當容易，因此，一個生長在臺灣的佛教研究者，要承襲民初四十年來的佛學傳統，是並不困難的。

〔**佛書翻譯**〕 在佛書方面大約有三類譯作可略爲討論。第一類是從日文譯成中文，或採日文著述之內容編譯成中文，或者受日文作品之導引啓發而撰成的論著。第二類是從英文譯成中文的作品。第三類是自梵文、巴利文、藏文譯成中文的典籍。

第一類是1950與1960年代較爲盛行的。在這方面，楊白衣、李世傑的貢獻最顯著，他們在數十年來的譯述與講學之中，不斷地將日本的佛教研究方法引進臺灣來。楊氏從《南傳大藏經》選譯的《長老偈》、《長老尼偈》、《阿育王石刻法敕》等文，及其近年來關於《七十空性論》、《三性論》等研究，都頗能補充我國佛學的不足。李氏有關《奧義書》及《六派哲學》等著述，也都是國內學界一向所缺少的。這兩位先生可說是臺灣學術界中以現代方法研究佛教(或印度哲學)的啓蒙人物。此外，這些年來臺灣的幾本較好的佛學入門書，如《佛學概論》(林傳芳)、《佛學入門》(李孝本等)、《佛教概論》(聖印)等書，也都是取資於日本佛學之作。還有，慧嶽也譯述了幾本有關天台、華嚴的著作。林傳芳有《日本的佛學研究》一書，詳述近百年來日本以學術方法研究佛教的情形。

從英文譯成中文的佛書，以禪學類最多。尤其是鈴木大拙的英文著述。譯述這一類禪學作品的人，年紀多半不大，而且大都不是專業的佛教研究者。這些書的出現，使臺灣多出了一些喜歡談禪的年輕人。除了禪學一類的書之外，有幾本書也很引人注目。中英文造詣皆深的顧法嚴譯有《佛陀的啓示》(What the Buddha Taught)與《原始佛典選譯》(Buddhism in Translation)等書，都曾風行

全臺，歷久不衰。另外，淨海有一部自英文著作編譯而成的《南傳佛教史》，此書與上述顧法嚴那兩部書，都是南傳巴利系佛教的入門典籍。此三書的出版，使我國佛教界對南傳佛教有一更清晰的認識。

至於在英文佛教學術論著方面，當以郭忠生氏之成績較爲可觀。郭氏所譯之《中觀哲學》（T. R. V. Murti著）、《原始佛教》（水野弘元著・英譯本）、《維摩詰經序論》（E. Lamotle著）、《印度與中國的早期中觀學派》（R. H. Robinson著）等書，都是蜚聲國際學術界的作品。對臺灣的佛教學術研究界，頗有啓蒙作用。

第三類的梵、巴、藏文翻譯，數量極少，無法與日本佛學界譯述之勤相提並論，但是仍然有幾本書必須一提。首先該介紹的是張澄基譯自藏文的《密勒日巴大師全集》，此書共三册，包含《密勒日巴尊者傳》一册與《十萬歌集》兩册。這是描述藏密白教（噶舉派）大師密勒日巴之思想及傳記的最主要作品。尤其《十萬歌集》是第一次譯成中文（傳記部份，前此已有《木訥傳》一小書行世），在藏密歷史上及修持上，這部書都相當重要。加上張氏在每章末尾，都加上極扼要、清楚的註釋，也頗便初學。因此，這部書可以說是四十年來佛學界的重要翻譯之一。此外，1988年以來，陳玉蛟也自藏文資料翻譯或著述出下列諸書：《宗義寶鬘》、《阿底峽與菩提道燈釋》、《現觀莊嚴論初探》。這些書對臺灣佛學界的西藏佛學研究，頗有拓荒性的影響。

除了上述三類之外，拙編《世界佛學名著譯叢》（一百册）的出版，也應在此一提。該叢書是筆者受臺灣某出版社委託而主編的。雖然在編譯期間，該出版社因財務困難而使理想不能完全達到。但是能滙集一百册外文佛學典籍之中譯本於一叢書之中，也並非易事。該叢書對臺灣佛學界而言，在資訊領域的擴大、工具書及文法書的提供、佛學研究視野的開拓等方面，相信會有若干裨益。

〔學報及雜誌〕 以發表佛學論文爲主的學報，早期有《華岡佛學學報》、《佛教文化學報》、《佛光學報》三種。出版的時間，大約是一年或兩、三年一期。論文水準雖然不能與國際佛學界並駕齊驅，但卻也幾乎網羅了臺灣、日本及香港一帶的中國學者。可惜到1985年左右，這三種學報即告全部停刊。目前，臺灣的佛學學報，僅有聖嚴的《中華佛學學報》（1987年起）一種而已。

此外，以雜誌面貌出現，而內容專門刊載學術譯著的佛學刊物——《諦觀》，也必須一提。該刊創始於1983年，爲致中所創。迄今（1993年）爲止，已發行七十餘期。在譯介歐美日本的佛學名著方面，該刊有重要的貢獻。

在一般佛教雜誌方面，正式向政府登記的大約有四十種，大部份是月刊、書版。發行量較廣或歷史較久的有《菩提樹》、《中國佛教》、《普門》、《獅子吼》、《海潮音》等。其中以1988年革新版面的《普門》雜誌較具創意。該刊每期發行二萬餘册，印刷精美，內容頗有可讀性。此外，《慈雲》雜誌在接引初機方面，也甚具影響力。

1990年，在臺北有《福報》創刊，這是臺灣第一家佛教日報，可惜因資金短絀，經營又不完善，終在發行幾個月之後即告停刊。

臺灣佛教的社會事業

自古以來，「慈悲」即係佛教最明顯的標幟。因此，社會慈善事業，一直也都是我國佛教寺院所重視的目標之一。近幾十年來，寺院對貧苦百姓的救濟風氣，也大體都能維持不墜。以臺灣的佛教團體爲例，每年冬天，總是舉辦濟貧托鉢捐款，以救濟貧苦民衆，對於政府所倡導的捐資興辦公益事業，也都能積極響應。至於各寺刹在例假日之成爲國民休閒渡假的正當觀光場所，也表現出其甚具價值的社會功能。

在淨化人心，改善社會風氣方面，臺灣的佛教一直是政府政令的最佳配合者。數千座寺院的定期或不定期講經說法，勸人爲善，以及

用戒律來淨化信徒的日常行為，其對善良風俗的倡導，當然有很大的作用。此外，由佛光山首倡的電視弘法節目，以及目前充斥坊間的佛教書籍，對一般讀者之可能產生正面的行為導引，也是不言可喻的。以慈濟功德會的證嚴為例。她的一本《證嚴法師靜思語》，自1990年十一月起發行，到1991年六月間共印行一四〇版，銷售二十八萬冊。據出版界估計，到1991年年底為止，大約可銷售到一七〇版。這本書的閱讀對象，除了一般人士之外，還有公司員工、監獄受刑人，以及學校學生。像這樣的文化傳播力量，對社會的正面影響是可以約略預見的。何況臺灣的佛書種類至多，並非僅此一種而已。

最近這些年來，各大小寺院的社會事業又有顯著的進步。醫院、圖書館、民眾補習班等設施，在各寺院中也陸續地興辦開來。醫院的診療，或為免費義診，或者收費低廉。圖書館與各項補習班也都多半免費提供給社會人士，即或收費，也必比社會上的同類機構要價廉得多。

在1986年以前，佛教界所設的醫院或醫療處所，規模都很小，遠不能與天主教、基督教所設醫院相比擬。但是，1986年八月，由證嚴所主持的慈濟功德會，創辦了慈濟綜合醫院。這一座臺灣東部最優秀的醫院的成立，使臺灣社會也肯定了佛教興辦大型醫院的能力。使佛教界所辦的醫院，也一躍而達國際級的綜合醫院水平。

證嚴的慈濟功德會，海內外會員已超過一百二十萬人，所募慈善基金超過十五億元，所濟助的對象超過六十萬人。而且，其所推動的慈善事業，並不限定在臺灣一地。以1991年為例，該會捐贈給孟加拉的救災基金約為美金十六萬元，此外，對中國大陸所發生的嚴重水災，該會也曾發起捐助活動。並在洪澇最嚴重的安徽省全椒縣官渡鄉，為災民建造一千戶民宅。

證嚴的慈善事業，可以說是臺灣佛教之「慈悲」理念的象徵。1991年七月十六日，證嚴獲頒1991年的「麥格塞塞獎」的「社區領導獎」。頒獎單位指出，證嚴「喚醒了臺灣現代社會對古代佛教教義所蘊含的同情與施捨心的再認識」。

「麥格塞塞獎」被稱為「亞洲的諾貝爾獎」，因此，證嚴的獲頒該獎，也象徵著臺灣佛教界的社會事業已獲得國際社會的正式肯定。

在醫療事業方面，除了慈濟綜合醫院之外，由正德堂佛教信徒所倡辦的中醫醫院——正德慈善連鎖醫院，也在1980年代末期正式開辦。截至今年為止，已有高雄、臺北、彰化三家，專為出家人及一般貧困民眾作中醫的醫療服務。

除了醫療服務之外，佛教界已逐漸能主動觀察社會各界的需要，而作較具時代性的服務。臺南妙心寺的傳道，設立佛教資料中心以供研究者查閱，並經常主辦佛教文化活動，且矚目於環保問題，先後曾多次主辦有關環保的講習活動，期能喚起臺灣民眾的環保意識。臺北的青年僧人淨耀，也興辦淨化社會文教基金會、觀音線等活動，期能以佛教徒身份為社會更盡一份服務的心力。這些事例，也使人發覺佛教的社會事業已逐漸地朝精細化邁進。

像上述這些事例，只是眾多事例中較為顯著的部份，事實上，臺灣佛教徒為社會所作的各項關懷舉措，是遍及全島，不暇枚舉的。

◉附二：陳玉蛟〈臺灣的西藏佛教〉（摘錄自《法露》雜誌民國七十八年十一月號）

西藏佛教在臺灣弘傳之概況

政府遷臺以後，西藏佛教在臺弘傳之情形，約略可分前後兩個階段。第一、前弘期：指民國三十九年至七十一年，噶舉派藏僧迦盧仁波切（Rin po che一詞，係藏人對高僧大德的敬稱）首度抵臺傳法以前。這段期間，西藏佛教的傳法者，除格魯、薩迦二派以外，幾乎全以漢族在家居士為主；傳法的規模較小，且集中於北部地區。第二、後弘期：由民國七十一

年至今。這段期間，大量的西藏僧侶應信徒之邀前來傳教，傳法規模與日俱增，並且迅速遍佈全省，蔚成一股新興的藏密熱潮。茲將此二階段弘法的概況，依格魯、薩迦、噶舉、寧瑪四派之順序分述於後。必須附帶一提的是，討論「西藏佛教在臺發展之概況」，原應分爲顯、密兩部份，然因顯宗方面的教理，在臺灣一向乏人講述；而密宗方面，事（Bya）、行（sPyod）、瑜伽（rnal'Byor）三部密之授受亦少，故以下所述大都以無上瑜伽密（Bla med rNal'Byor）之弘傳爲主。

㈠前弘期（民國三十九年至七十一年）

⑴格魯派

弘揚此派教法者共有三位藏僧，即：章嘉、甘珠爾瓦、格賴達吉三位活佛。其中章嘉大師雖然德高望重，但民國四十六年便已圓寂，故影響較小。甘珠爾瓦活佛曾任「中國佛教會理事長」，且於新店設立弘法中心——「甘珠精舍」。四方學人前來請益、皈依者，爲數甚衆。格賴達吉活佛，於民國五十年銜命至臺，隨後即於港、臺二地弘法。民國六十三年，「格賴精舍」成立，大師一度駐錫於此弘揚西藏佛法。此外，據說尚有一位早已還俗的格魯派藏僧——丹吉活佛，較不公開地傳法，然信徒頗多。

⑵薩迦派

前弘期弘揚薩迦派教法者只有十五世明珠活佛。他於民國四十八年來臺，曾任「蒙藏委員會專門委員」、「政大邊政研究所教授」。明珠活佛現已離臺，在美弘法。

⑶寧瑪派

第一階段寧瑪派教法之弘傳者，幾乎全是漢人。(a)資歷最老的首推屈映光上師，他的道場設立於新店五峯山。民國六十一年屈上師圓寂後，法嗣林祥煌續其薪火，於「法賢精舍」傳法授徒。(b)民國四十七年，吳潤江上師首度由港抵臺傳法。其徒衆分別於臺北（六十四年）、臺中（六十五年）成立「諾那精舍」。吳上師曾七度蒞臨臺灣弘法，六十八年病逝香港後，錢智敏紹其傳承，繼續弘揚寧瑪派的教法。(c)韓同上師於民國六十一年，接受西藏敦珠仁波切在香港舉行的「阿闍黎遙灌」後，即僕僕風塵於苗栗、雲林、虎尾、新竹等地，信徒頗多，盛極一時。以上三位上師，所學之密法博雜，然所傳均以諾那上師的教法爲主。(d)另一位劉銳之上師，於民國四十八年赴印度噶林邦，親隨敦珠仁波切學法，並於學成後受命回漢地宣教。他首先在香港成立「金剛乘學會」（四十二年），然後分別於臺北（六十四年）、臺中（六十五年）、高雄（六十七年）成立在臺「金剛乘學會」。民國六十八年發行《金剛乘》季刊，七十年成立「密乘出版社」，發行《金剛乘全集》等一系列的書籍。弘法活動的推廣十分積極有力。

⑷噶舉派

在大陸上曾隨貢噶仁波切習密的申書文上師，很早就在臺北縣中和市的「貢噶精舍」弘揚噶舉教法，信衆極多。賓州大學教授張澄基先生赴美留學以前，曾居留西藏八年，跟隨貢噶仁波切學習顯、密教法。民國五十二年，張教授受聘回國擔任文大哲學系客座教授，六十五年出任美國佛教在臺「新竹譯經院院長」，居臺期間曾略傳「大手印」法。由於張教授學養深厚、務實而不矜誇，所以跟他學法的人十分有限。他這一系的修法，目前有日慧法師在苗栗「觀自在蘭若」偶爾傳授。最近仙逝不久的陳健民上師，博學多聞，曾於印、藏兩地閉關多年，後來應邀長期駐美弘化。上師雖不常到臺灣來傳法，然其所著《曲肱齋全集》，學密的老參幾乎人手一册。陳上師影響力之大不難想像。美中不足的是，由於陳上師曾經大力公開，密宗修法中擇人始得密傳的「雙修」法門，爲佛教界帶來了一些不良的影響，因此也招致了一些非議。

以上是西藏佛教在臺弘傳初階段的概況。整個說來，這段期間的發展是平穩而緩慢的。依照這種發展的情勢看來，西藏佛教似乎沒有理由在短短二、三年內，突然蓬勃地發展起

來。後弘階段中西藏佛教飛躍性的發展，必然另有其內在的強烈導因與外在的有利條件。

話說十二世紀左右，西藏出了一位因刻苦修行而獲致極高成就的瑜伽行者——密勒日巴（Mi la ras pa；1052～1135）。修學佛法的經歷，像一首動人心弦的史詩，可歌可泣。他發露修行證量及醒世的詩歌，精當易明，至誠懇切，眞不愧是千古傳頌的言教。在西藏，密勒日巴尊者是家喻戶曉的人物。他的生平事蹟與詩歌，分別被寫成兩部宗教文學名著——《密勒日巴尊者傳記》（Mi la ras pái rnam thar）、《密勒日巴大師十萬歌集》（Mgur ḃum）。民國四十一年及六十九年，張澄基教授分別將這兩部名著譯成漢文。由於張教授的譯筆精巧純熟，致使密勒日巴尊者苦行、證道、弘法的事蹟，顯得格外生動而感人肺腑。《傳記》與《歌集》的漢譯本流通以後，深受佛教徒的喜愛。修學西藏密教的行者，增强了「即身成佛」的信念；一般的顯教信徒也漸對此一特殊的密教法門引發濃厚的興趣。於是臺灣的佛教界，無形中醞釀著一股學習西藏密法的暗流。這股伏流終於在民國七十一年，被首度來臺弘法的噶舉派藏僧——迦盧仁波切激盪起來，並且迅速流佈全省各地。民國七十三年，蒙藏委員會委員長換任。新上任的董委員長，極其熱衷蒙、藏事務，在他推波助瀾之下，西藏佛教遂如火如荼地展開。傳教的「中心」、「精舍」、「學會」，如雨後春筍一般，紛紛設立，各派藏僧來臺傳法源源不絕，一片佛教界的新氣象於焉形成。

㈡後弘期（民國七十一年至七十七年）

自迦盧仁波切來臺弘法以後，西藏佛教在臺弘傳的情形便迥異從前，明顯進入另一個新興的階段。

⑴格魯派

一方面礙於政治因素，另一方面由於此派較重學理，而且傳法態度嚴謹；因此，幾乎沒有格魯派藏僧來臺公開傳過法。直至去年爲止，格魯派依然維持原樣，沒有什麼發展。今年五月，有一澳籍的格魯派比丘來臺，一面學習國語，一面在天母講授「道次第」（Lam rim）。不過聽習者爲數有限，尙不出十人。另外，根據剛從印度留學回來的政大副教授蕭金松敍述，爲了便於向漢人傳法，格魯派正有計畫地訓練藏人學漢語。依此情況看來今後格魯派仍有在臺灣發展的可能。

⑵薩迦派

與格魯派一樣，薩迦派也是比較保守的一派，不隨便傳授「灌頂」（dBang bskur，即上師授予弟子有權修某種法並給予加持之儀式）。因此，雖然薩迦教主曾數度來臺，却一直到去年七月，才在「洛水精舍」傳了一次迷你型的「喜金剛灌頂」。今年二月起，蔣揚西祿仁波切在臺北作長期的專題講演，並傳授灌頂，總算爲薩迦派稍稍打開了一點局面。

⑶寧瑪派

第二階段應邀來臺傳法的寧瑪派喇嘛中，以敦珠和蔣波羅增二位仁波切最受矚目。敦珠仁波切是「金剛乘學會」主持人——劉銳之上師親承的根本上師。他此次來臺（七十三年十月），爲「金剛乘學會」新落成的佛堂開光，予衆加持並傳灌頂，增强了信衆不少的信心與向心力，對「金剛乘學會」的發展產生了鉅大的影響。遺憾的是，敦珠仁波切已於去年一月病逝法國。蔣波仁波切以興建西藏佛寺顧問之身份，長期駐臺傳法，頗得信衆的敬愛。去年，此仁波切於臺北縣深坑鄉購置了一座道場，有十數位藏僧常住其中，看似即將有一番作爲。可惜他因積勞成疾，八月中旬客死香港。蔣波仁波切圓寂不久，五峯山「法賢精舍」的主持人——林上師亦不幸隨之往生。這接二連三發生的不幸事件，暫時減緩了寧瑪派發展的速度。

⑷噶舉派

西藏佛教的四大教派中，噶舉派似乎最受臺灣信衆的歡迎。短短兩、三年內，就分別在各地成立了十個中心，來臺弘法的喇嘛多不勝數。最負盛名的迦盧、暇瑪巴、蔣貢、嘉察、

薩傑、創古等仁波切都曾應邀前來。民國七十三年起，甚至有孔達、遷諾兩位喇嘛長駐臺灣教學。七十六年又有契達和棱多喇嘛長駐高雄，負責教導藏文與「四前行」（sNgon'gro bzhi）。

第二階段西藏佛教各派在臺弘傳的情形，大抵如上。整體看來，此一階段的傳法活動頻繁，規模盛大，範圍遍及全省，且有大量藏僧應邀前來。蒙藏委員會的統計資料顯示，民國七十三年以後，來臺藏僧更是直線上升，盛況空前，遠非前一階段可以比擬。而四大教派中，又以噶舉派最爲活躍。此派在臺傳法之所以會如此成功，主要有下列幾點原因：(a)噶瑪噶舉派在錫金有一組織健全，步調一致的教團總部；(b)此派有計劃地在世界各地弘法已有多年的經驗與相當的基礎；(c)遣派至臺傳法的僧侶多半學、行俱優，頗得信衆的好感；(d)此派不重繁瑣艱深的經論，强調平易踏實的修行方法，很適合忙碌的工商業社會民衆。此外，有位在菲律賓接受第十六世噶瑪巴剃度的漢僧——蘇南嘉措比丘，發心弘揚噶舉教法。民國七十一年起，他獨自擔任傳法的聯絡與翻譯工作，創辦「法露雜誌社」，轉載各種西藏佛學論著，提供有關傳授噶舉派教法的國內外資訊。

西藏佛教原有顯、密之分。「顯」指般若波羅密多大乘（Pha rol tu phyin pa'i theg pa chen po），「密」指密咒乘（gSang sngags kyi theg pa）。其中，般若波羅密多乘是密咒乘的根本，其重點擺在大乘經論的研習、正知正見的確立，與無上菩提心的薰發。有了這些基礎以後，才可以昇進密咒道的實踐。然而，一般信徒多半是盲目的，好逸惡勞的。他們偏尚形式而不重實質，追求枝末而不務根本。不著力於教理的愼思明辨與內心煩惱的調伏，却迷信上師灌頂與消災、祈福等法會的加持力。於是應邀前來的藏僧，上焉者出於悲心，下焉者爲了投合信衆的喜好，獲取豐厚的供養，便競相傳授各種灌頂。是以，表面上看來，第二階段西藏佛教的發展十分蓬勃，然而裏層却異常空洞，乏善可陳。

値得慶幸的是，於此衆人皆醉之日，尚有一、二獨醒之人，不同於流俗，不隨乎汚世，默默地從基礎培育藏學人材。例如，曾於西藏哲蚌寺出家研習經論達十八年之久的漢籍比丘——君庇亟美（歐陽無畏教授），自民國六十四年起教授藏文，並循序講授「基礎因明」（rTags rigs）、「宗義」（Grub mtha'）、「般若」（Phar phyin）、「中觀」（dBu ma）、「量論」（Tshad Ma）等各種重要的西藏著述，爲培養藏學人材而默默奉獻心力。目前，臺灣地區稍有能力從事西藏佛教研究與經論譯註者，殆皆出自君庇亟美比丘之門。日後，西藏佛教顯宗方面的教義若得推廣弘揚，當是君庇亟美長老多年來辛勤耕耘的成果。

西藏佛教在臺發展的展望

《密勒日巴傳記》、《歌集》與《岡波巴大師全集選譯》等名著的譯出，引發了臺灣佛教徒修學西藏佛法的興趣；迦盧仁波切的傳法與已故董委員長的贊助，更激起了藏密的勃興。這一番新興的景象，能否繼續維持下去呢？答案大概是肯定的。

首先，就學術的角度來說。由於(a)西藏文獻中保存了相當完整的中、晚期大乘顯、密佛典；(b)藏譯佛典的翻譯嚴謹審愼，比較切近梵本原意；而且由於譯名比較統一，可據《翻譯名義大集》（Bye brag tu rtog par byed pa chen po）還原成梵文，在補訂現有梵文斷簡上，具有珍貴的價值；(c)藏僧一千多年來不斷地努力研究，愼思明辨，著書立說，成績斐然；他山之石值得攻錯。職是之故，在當今梵文佛典已大量佚失的情況下，世界各國的佛教學者，已把西藏文獻列爲首要的參考資料，並爭相探討研究西藏佛學。流風所及，臺灣佛教界亦開始有重視西藏佛學的趨勢。例如，北投的「中華佛學研究所」、臺南的「開元佛學院」皆已設有藏文課程。其他的佛學院亦可望於短期內跟進。

其次，就宗教信仰的角度來說。目前臺灣

的社會繁榮，經濟發達，人們豐衣足食而心無所寄，因此自然會找尋宗教的慰藉。西藏的佛教包羅萬象，有高深的哲理，有層次井然的修道次第，更帶著幾分感人的神祕色彩，很能多方面滿足現代人宗教心理的需求。是以，若無太大外在因素的干擾，西藏佛教必然會取代部份的中國傳統佛教，在穩定的情況中繼續發展下去。

另外，自迦盧仁波切來臺傳法迄今，舉行過的灌頂法會多不勝數。那些親受百千灌頂加持而又感覺不出有任何異樣的信徒，開始覺悟到「欲得天助，先須自助」的道理——佛菩薩對衆生的慈悲、加持原是平等一如的，就像春陽遍照大地，並無親疏遠近之分一樣。吾等凡夫衆生須先設法自啓久被塵勞封鎖的心扉，才能親領眞正法性佛光的加持。有鑒於此，近來的密教信徒對於灌頂法會，已不像往昔那麼熱衷。他們開始把心力轉向學習藏文、研究教理或念誦、觀想、習定等基礎的修持上。爲了配合信衆聞、思、修、戒、定、慧的需求，許多中心都邀請喇嘛長期教授藏文或西藏佛學，寧瑪派的「金剛乘學會」與噶舉派更積極地籌建「閉關中心」，供信衆作進一步淸修之用。去年三月，噶舉派的師利喇嘛承迦盧仁波切之命，至豐原「遍德閉關學會」長期指導信徒閉關修行。另有些信徒則設法到印度或尼泊爾的西藏寺廟去學經或閉關修法。此外，有少數眼光較遠的宗教團體，在二、三年前，就已派人到印度當地薩迦派的佛學院留學。最近，噶舉派的「法露精舍」也正籌劃遣送數名青年才俊，請錫金總部代爲訓練。去年十二月，在臺南的「噶舉法輪中心」甚至有七位男衆隨嘉察仁波切受戒出家。今年七月在大崗山的超峯寺，更舉辦了第一次有關西藏佛教的大專佛學研習會。

從上述這些情形看來，目前臺灣的西藏佛教仍然方興未艾，並且以後也可能繼續弘傳下去，不過，在接受西藏僧院正規訓練的漢僧學成回來弘法以前，臺灣的西藏佛教畢竟還是浮面的、無根的，極容易走樣變質。但願這些任重道遠的留學僧學成以後，能取人之所長，補己之所短。把西藏佛教中最契佛陀本懷，最切合時代需要的大乘教義與實踐方法的枝條，接植在中國傳統佛學的根幹上，培育出品質更佳的大乘佛法的華果，普遍滋養臺灣乃至全中國佛教徒的心靈。

西藏佛教對臺灣傳統佛教之影響

總的說來，傳統的中國佛教，在教理上是比較重經而輕論的；《續藏經》中，論釋與論疏所佔比例遠比經疏來得少。這項事實顯示了，中國人天性不喜分析、思辨，而崇尙演繹與玄談。其實這種趨勢的形成是極其自然，無可厚非的，因爲它與整個中華文化、民族性、語言都有密不可分的關係。民國以來，重經的偏向稍有改變的趨勢，這或許是受到西洋文化的影響。最近，臺灣有些「佛學研究所」也開設了《俱舍論》、《中論》、《成唯識論》等課程。不過，各「佛研所」在講習上，都僅止於原典的對讀，或浮面的泛泛講解而已，學生們很難實際獲益。因爲師生講聞授受之間，如果缺乏雙向的對辯問難，思想便難深刻精微；理解不能深入，則「諸法無我」的比量定見必然不能生起。「無我」的定見不能生起，則於奢摩他後不能修成毗婆舍那。而未得毗婆舍那者，必然不能入於止觀雙運，乃至生起瑜伽現量而現證無我空性。如此，解是一途，行是另一途，彼此不能互相配合。學了多年的經論，到頭來實修時一點也派不上用場，豈不可惜？這是傳統中國佛教的弊端之一。

另外在實修方面，傳統的中國佛教的確是不折不扣的「佛法無多子」。一般寺院裏的法師教人修行，除了參禪就是念佛，別無它途。當然，「藥無貴賤，對症者良；法無高下，應機者正。」念佛可使偏重信願之徒，往生淨土，得不退轉。參禪能令利根者，單刀直入，頓超能所，明心見性而得大自在。此二法門都十分殊勝善巧。然而，不論此二法門多麼殊勝善巧，畢竟還是大乘佛法中的一個部份、片斷，

而不是整體。如果把它當作佛法的全體來看待，遇人便勸老實念佛，死心參禪，如此作風絕非佛門之幸。因爲大乘佛法決不如此偏狹，除了參禪、念佛以外，應該還有許多更基礎、更重要的法門需要認識與修學。例如：出離輪迴之心，利他的慈悲喜捨四無量心、菩提心等等都是。這些學佛者應有的基本心態如果不先具備，即使一門深入地念佛、參禪，必然會因貪戀世間而半途中輟，或誤入歧途。目前臺灣一般寺院的出家衆，竟日忙於經懺、法會和應酬信徒，專心研究教理或認眞修行者，確實寥若晨星。或許這種現象就是，僧院教育中不重視出離心與菩提心等基礎修習的緣故吧！

上述這些傳統中國佛教的缺點，在西藏的佛教中比較不明顯。因爲他們重論而不重經，並且非常重視思想方法——因明。在西藏僧院中，師徒上下授受、同學互相研討，乃至最後考格西（dGe bshes）學位，都需以因明辯論的方式進行。因此，獲得格西學位的喇嘛，對於教理都能深入通達。再者，西藏的佛教基本上尊從阿底峽（Atisa；982～1054）尊者的教示，把一切經論都視爲修行成佛的指南，所以能與實際的修持互相配合。在實踐上，西藏佛教次第修習三乘道而不偏廢。其修法的儀規中，「出離心」的薰發，可以消除一般人對現世的貪戀與執著；「菩提心」的長養，有助於强化對衆生的悲愍與取證無上菩提的決心；「四前行」的鍛鍊，容易淨除罪障，積聚福德資糧與堅固對上師、三寶的信念；而「生起次第」（bskyed rim）與「圓滿次第」（rTsogs rim）的熟練，更便於徹底淨化身、口、意三業，加速圓滿福慧資糧而成就無上的四身佛果。

西藏佛教這兩大方面的優點，都是今日傳統的中國佛教比較欠缺或不太重視的。因此，西藏佛教的輸入與弘傳，對臺灣的傳統佛教而言，正好是一個緩和而適中的刺激。這個有利的刺激，可望爲教團中「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的有心之士，帶來反省與深思。爲了護持佛法，爲了穩固自宗的信衆基礎，爲了迎合時代潮流的趨勢，臺灣的傳統佛教勢必面對當前無意識的宗派之爭，作出適當的回應，逐漸調整以往走偏的方向與步伐。

〔參考資料〕《宗教團體調查報告》（內政部統計處，1993年版）；《世界佛教通訊錄》（法輪雜誌社，1992年版）；朱其麟編《臺灣佛教名剎》；楊惠南《當代佛教思想展望》；江燦騰《臺灣佛教文化的新動向》；張曼濤《中國佛教史論集——臺灣佛教篇》（《現代佛教學術叢刊》㊼）；《白公上人光壽錄》（十普寺）；藍吉富〈臺灣佛教發展的回顧與前瞻〉（《二十世紀的中日佛教》）。

臺灣宗教調查

爲政府對臺灣地區宗教團體的全面調查。始於1936年日本統治時期。其後，在1960年國民政府統治時期亦曾辦理過一次，1991年又再作過一次全面性的總清查。

調查對象包含佛教、基督教、道教等各種流傳於臺灣地區之宗教。調查內容涉及該宗教團體之組織情形及活動概況。調查結果成爲官方的正式宗教資料，並爲各級政府施政的參考。對研究者而言，此種調查報告，也是瞭解同時代之臺灣宗教外貌的基本資料，對於臺灣宗教史的研究者而言，更是不可或缺的參考文獻。

◉附：內政部統計處〈民國八十一年臺灣地區宗教團體調查報告分析〉

資料標準期間：民國八十年一月一日至十二月三十一日

資料標準日：民國八十年十二月三十一日

壹、前言

臺灣地區宗教團體調查，創始於民國二十五年，時值日據時期。根據臺灣省文獻委員會記載，當時具有法人資格的寺廟、教堂約有3,700所，如把未登記的也估算在內，數目約增爲兩倍。民國四十九年又辦理一次調查，已登記的寺廟、教堂增爲4,220所，加上未登記

者估計已超過9,000所。而四十九年以後除每十年對已登記的寺廟、教堂（會）辦理總清查外，皆未再辦理全國性的宗教調查。

又近四十年來，政府戮力於經濟發展，著重經濟統計，社會統計相對發展遲緩，文化統計亦多付闕如，影響文化建設決策至鉅。有鑑於此，行政院乃頒訂「中華民國臺灣地區文化調查方案」，著手進行全面性文化調查統計，以彌補統計資料不足，本項調查即依據該文化調查方案之規定辦理。

本部於民國八十年首次辦理「臺灣地區宗教團體調查」，係採分層抽樣方法，就已登記之十二種宗教，按宗教別抽出樣本寺廟（不含神壇）、教堂及教會數共1,841個團體，以蒐集臺灣地區各宗教之寺廟、教堂、教會等有關信仰性之設施、宗教教務、社會公益慈善、教化事業及文化活動情形等資料，供爲政府規劃文化政策及宗教發展參考，並提供各界應用。本（八十一）年再度辦理是項調查，乃針對上年缺失與獲得資料加以檢討改進，除了增查樣本至2,014個團體之外，並修訂調查問項、取消神佛職及工作人員人事費的設算等，使更符合實際。惟上年母體資料臺灣省部分直接由臺灣省政府民政廳提供，本年則分別來自臺灣省各縣市政府，其間產生若干差異。緣以省府對於教會、教堂總會已辦理設立財團法人登記者，其分會不管是否已在縣市辦理登記，均予以納入母體範圍，至於縣市政府對於未辦理設立登記之教會（堂）分會，因無是項母體資料紀錄，而造成少數遺漏。

貳、辦理情形及調查方法概述

㈠辦理情形

本調查由內政部統計處會同民政司負責策劃設計，而調查、督導、資料處理、統計分析及報告編布等則由統計處辦理；臺灣省政府民政廳、臺北市及高雄市政府民政局、臺灣省各縣（市）政府民政局就適當人員遴選，負責調查工作之執行。本調查之實地訪查工作於民國八十一年五至六月間實施，針對臺灣地區登記有案之寺廟、教堂或教會爲對象，並不包括成立社團法人或基金會從事社會福利工作的宗教團體。各宗教團體，悉依其當時辦理宗教別之歸屬，作爲宗教別分類之標準，此或與實際教別有所出入，併此附帶說明。受訪者爲寺廟或教堂（會）負責人或實際業務負責人員。由於各有關機關、工作人員之支持與合作，得以順利完成。調查資料經詳爲審核後，以電子處理資料編製報表；本處編製統計結果表，撰寫統計提要報告及調查總報告。

㈡調查方法概述

⑴調查區域範圍及對象

凡民國八十年十二月底臺灣地區包括臺灣省、臺北市及高雄市，經中央、省（市）及縣（市）主管機關依法核准設立登記之寺廟、教堂及教會。

⑵本調查主要問項

①一般概況：(a)成立（或設立）時間，(b)信徒人數，(c)宗教別，(d)神（佛）職人員及工作人員數，(e)會所所有權。

②經費來源與運用。

③宗教教務活動。

④文化活動概況：(a)辦理公益慈善事業活動，(b)辦理社會服務措施，(c)辦理文化康樂活動。

⑤對政府之期望及希望政府加强辦理之措施。

⑥其他。

⑶調查資料時期

本調查以民國八十年十二月三十一日爲調查標準日，凡屬靜態資料以該標準日情況爲準，動態資料以民國八十年一月一日至八十年十二月三十一日止之期間，或依調查表所定期間爲準。

⑷調查方法

本調查採派員實地訪問調查法，進行調查工作。

⑸抽樣設計

①調查母體：本調查以民國八十年十二月

底，臺灣地區經臺灣省各縣市政府及臺北市政府、高雄市政府設立登記之寺廟、教堂及教會等宗教團體爲母體資料檔。（截至八十年十二月三十一日止，臺灣地區宗教團體數約有11,037個，其中臺灣省有10,265個，臺北市有407個，高雄市有365個）。

②抽樣方法：爲分層隨機抽樣法，以臺北市及臺灣省各縣市爲副母體，按宗教別共抽出寺廟、教堂及教會2,014個樣本。

叁、調查結果提要分析

本調查於民國八十一年五、六月間，就臺灣地區11,037個宗教團體，以分層隨機抽樣法抽出2,014個團體進行實地訪查，計回收有效調查表1,971份，回收率97.86%，較上年略增0.64個百分點，代表性相當高。其中以臺灣省回收率最高，達98.38%；臺北市回收率96.82%次之；高雄市回收率亦達96.43%。臺灣省部分縣市回收率更高達100.00%。因此，就整體樣本回收情況言，成效甚爲良好。

㈠一般概況

⑴現有寺廟教堂（會）數

總計11,037個，道教佔六成一，基督教佔一成七，佛教佔一成六，天主教佔5.4%，其餘僅佔0.6%。其分布以東部地區平均每萬人口十二個寺廟教堂數爲最多；南部地區以每二平方公里有一座寺廟教堂居首。

截至民國八十年底止，臺灣地區登記之寺廟、教堂（會）數總計11,037個，其中道教佔61.40%，基督教佔16.92%，佛教佔15.61%，天主教佔5.44%，其餘理教、天理教、軒轅教、天帝教、回教、巴哈伊教、一貫道及天德教等合計僅佔0.63%，比率很小。所有登記之寺廟、教堂（會）中屬宗教團體會員者7,118個，佔64.49%；非宗教團體會員者3,919個，佔35.51%。以各宗教別團體會員所佔比率觀察，天主教佔85.67%最多，基督教佔82.43%次之，佛教佔67.27%再次之，道教僅佔54.97%。

就統計區域觀察，臺灣地區各宗教團體分布，以南部區域（包括嘉義縣、市，臺南縣、臺南市，高雄縣、屏東縣、澎湖縣及高雄市）4,691個最多，佔42.50%，平均每萬人口有7.74座寺廟、教堂（會）；若以土地面積觀察，平均每百平方公里有47座寺廟、教堂（會），即每2.13平方公里有一寺廟、教堂（會）。中部區域（包括苗栗、彰化、南投、雲林各縣及臺中縣、市）3,054個次之，佔27.67%，平均每萬人口有5.92座寺廟、教堂（會）；每百平方公里有29座寺廟、教堂（會），即每3.45平方公里有一座寺廟、教堂（會）。北部區域（包括臺北、宜蘭、桃園、新竹縣，基隆、新竹市及臺北市）2,532個再次之，佔22.94%，平均每萬人口有2.90座寺廟、教堂（會）；每百平方公里有34座寺廟、教堂（會），即每2.94平方公里有一座寺廟、教堂（會）。東部區域（包括臺東、花蓮縣）僅760個，佔6.89%；由於相對的較爲地廣人稀，平均每萬人口有12.47個寺廟、教堂（會）；每百平方公里僅有9座寺廟、教堂（會），即每11.11平方公里才有一座寺廟、教堂（會）。

⑵宗教團體組織型態

屬財團法人者佔27.2%，多爲教堂、教會。未設立財團法人者佔72.8%，多爲寺廟；其中屬管理委員會者佔54.3%，管理人制者佔43.1%，其他佔2.6%。

臺灣地區各寺廟、教堂（會）中，已設立財團法人者計3,007個，佔27.24%，其中臺灣省2,547個，佔84.70%；臺北市269個，佔8.95%；高雄市191個，佔6.35%。而未設立財團法人者共8,030個，佔72.76%；屬管理委員會制者4,361個，佔54.31%，屬管理人制者3,462個，佔43.11%，其他僅佔2.58%，多屬兼有兩種型態之混合制。

以地區觀察，臺北市寺廟、教堂（會）屬於財團法人組織者比率較高，佔66.09%，高雄市佔52.33%次之；臺灣省僅佔24.81%。復以宗教別觀察，除基督教、天主教、天理教、回教、巴哈伊教等教會、教堂，因受法律限制

全為財團法人組織外，道教僅佔5.06%，佛教佔9.75%，比率均低。

⑶寺廟、教堂、教會會所權屬概況

佛教平均每會所土地面積五千平方公尺最多，每團體建物面積，佛教、基督教、天主教約在一千平方公尺上下，道教約七百平方公尺。土地自有率，基督、天主教佔逾九成；道、佛兩教佔逾八成。建物自有率，基督、天主教佔逾九成七；道、佛兩教佔逾八成八。

臺灣地區宗教團體會所土地面積總計為30,182千平方公尺，平均每會所2,730平方公尺，較上年減少9.90%；建物樓地板面積9,604千平方公尺，平均每會所870平方公尺，較上年增加11.54%。會所土地權屬，自有者佔82.18%，租用者佔10.63%，其餘7.20%為借用。建物權屬，自有者佔91.15%，租用者佔5.66%，借用者佔3.19%。唯以會所土地面積減少，建物面積增加觀察，未來宗教團體似有擴增建築物趨勢。以宗教別而言，道教團體會所土地面積計16,115千平方公尺，平均每團體2,378平方公尺，其中自有者佔82.05%，租用者佔9.55%，借用者佔8.40%；建物樓地板面積4,591千平方公尺，平均每團體677平方公尺，自有者佔88.52%，租用或借用者佔11.48%。佛教團體會所土地面積計8,643千平方公尺，平均每團體5,016平方公尺，自有者佔80.63%，租用或借用者佔19.37%；建物樓地板面積2,103千平方公尺，平均每團體1,168平方公尺，自有者佔88.29%，租用或借用者佔11.71%。基督教團體會所土地面積計3,010千平方公尺，平均每團體1,612平方公尺，自有者佔90.35%，租用或借用者佔9.65%；建物樓地板面積2,237千平方公尺，平均每團體1,198平方公尺，自有者佔97.52%，租用或借用者僅佔2.48%。天主教團體會所土地面積計1,611千平方公尺，平均每團體2,685平方公尺，自有者佔93.11%，租用或借用者佔6.89%；建物樓地板面積575千平方公尺，平均每團體958平方公尺，自有者佔97.14%，租用或借用者僅佔2.86%。

所有會所建築物的使用，有96.87%為寺廟教堂，講經堂佔18.08%，宿舍佔16.56%，康樂中心佔14.45%，圖書館室佔14.08%，其餘為幼稚園、育嬰堂等，其比率均與上年相近。

⑷各級人員及信徒人數

道教神職人員三十歲以下者佔1.8%，六十歲以上者佔47.0%，國（初）中以下程度者佔76.4%，顯示年齡高、教育程度低。基督教神職人員三十歲以下者佔24.0%，六十歲以上者佔13.0%，大專以上程度者佔41.2%，顯示年齡低、教育程度高。平均每萬人有29位神職人員，45位工作人員，及960位登記之信徒。

根據調查，臺灣地區宗教團體會所神職及工作人員總計152,702人，其中神職人員佔38.85%，工作人員佔61.15%，平均每萬人口有28.86位神職人員及45.43位工作人員。至於有登記的信徒人數有1,974千人，約佔臺灣地區人口數的一成，即平均每萬人口有960位，其中逾半數為道教信徒，其次為基督教信徒，有520千人，佔26.33%；再次為佛教信徒有253千人，佔12.82%；天主教信徒有154千人，佔7.80%，此四大宗教合佔總數之97.14%；其餘各宗教有登記的信徒人數僅佔總數之2.86%，比率甚低。以上數字與各寺廟、教堂（會）自行認定的信徒人數10,344千人，平均每2人就有1人為宗教信徒，頗有出入。

以性別看，在152,702位神職及工作人員中，男性佔69.81%，女性佔30.19%，其中神職人員59,321位，男性佔73.35%，女性佔26.65%；工作人員93,381位，男性佔67.57%，女性佔32.43%。觀察各寺廟、教堂（會）神佛職人員性別分佈情形，道教在31,640位神佛職人員中，男性佔89.35%，女性佔10.65%，約十比一；佛教在10,942位神佛職人員中，男性佔45.17%，女性佔54.83%，即十位神佛職人員中，女性已逾五位；基督教在12,893位神職人員中，男性佔63.96%，女性佔36.04%，約六與四之比；天主教在2,680位神職人員

中，男性佔52.39％，女性佔47.61％，已近一比一。

以年齡層分析，神職人員中未滿三十歲者佔7.93％，三十至三十九歲者佔17.41％，四十至五十九歲者佔37.79％，而六十歲以上者佔36.87％。以各宗教別觀察，道教神職人員三十歲以下者佔1.81％，六十歲以上者佔47.01％；佛教神職人員三十歲以下者佔6.81％，六十歲以上者佔37.14％；基督教神職人員三十歲以下者佔23.96％，六十歲以上者佔13.04％；而天主教神職人員三十歲以下者佔8.66％，六十歲以上者佔29.55％。

以教育程度觀察，神職人員國（初）中以下者佔58.88％，高中（職）者佔25.07％，專科及大學程度者佔13.88％，研究所者佔2.17％。其中道教之神職人員，國（初）中以下程度者佔76.37％，專科及大學以上者佔3.34％；佛教神職人員，國（初）中以下程度者佔63.03％，專科及大學以上者佔12.06％；基督教神職人員，國（初）中以下程度者佔21.56％，專科及大學以上者佔41.24％；天主教神職人員，國（初）中以下程度者佔14.55％，專科及大學以上者佔62.80％。

復以職務觀察，各宗教團體中主持人員約佔神職人員總數之18.42％，行政人員佔54.46％，傳教人員則佔27.12％。其中道、佛兩教行政人員均約佔其神佛職人員之二成四，基督教佔13.62％，天主教佔9.21％。傳教人員中，道教僅佔其神佛職人員及工作人員總數之3.76％，佛教佔13.29％，基督教佔22.77％，天主教佔30.74％。

⑸宗教團體行政組織運作情形

全年寺廟以董（監）事會平均召開4.4次最多，平均出席率八成七最高；教堂、教會以執事會召開9.7次最多，平均出席率則以董（監）事會八成八最高。

臺灣地區各寺廟團體八十年全年平均召開董（監）事會4.39次，平均出席率達87.24％，尤以佛教團體平均出席率93.84％較爲突出。管理委員會年平均召開3.77次，平均出席率約八成三。至於信徒及信徒代表大會年平均召開次數均約1.3次，平均出席率在七成五左右。各教堂及教會團體全年平均以執事會召開9.70次最多，董（監）事會、會友（教徒）大會及會友（教徒）代表大會平均都在3至4次之間；平均出席率除會友（教徒）大會未達七成外，餘均在八成以上，董（監）事會更高達八成八，而以天主教平均出席率91.16％爲最高。至於年議會（常年大會）平均召開1.1次，平均出席率約七成九。

⑹寺廟團體奉祀對象尊數及寺廟、教會（堂）擁有法器文物數

寺廟主神五尊以上者，道教佔逾四成；單一主神者，佛教佔四成。臺灣地區平均每萬人持有樂器52件、法器68件、經典201種、雕刻69件及書畫20件。其中以南部地區爲最，均較平均數高出甚多。各項法器文物平均每團體擁有數則以佛教最高。

臺灣地區8,548個寺廟團體，主要奉祀或膜拜對象，以五尊以上者最多，佔37.54％，次爲單一主神者，佔34.80％，陪祀對象以0至四尊者最多，佔41.80％。

以宗教別觀察，道教6,777個團體中，主神在五尊以上者佔40.55％，爲各宗教之冠；主神一尊者也佔約三分之一。佛教1,723個團體中，有40.28％屬於主神一尊者；主神五尊以上者也逾四分之一。至於陪祀對象0至四尊者，佛、道兩教均多，分別佔53.22％及42.89％；而二十尊以上者，道教佔一成八，佛教佔一成二。

就各寺廟、教堂（會）團體擁有的法器和文物觀察，總數頗爲可觀，平均每團體擁有樂器9.62件，法器12.73件，經典37.35種，雕刻12.87件，書畫3.63件。其中均以佛教每團體所擁有之數量最多，分別爲樂器11.04件，法器27.32件，經典101.30種，雕刻36.94件，書畫7.45件。如以臺灣地區平均每萬人持有數觀察，則分別爲樂器51.67件，法器68.34件，經典

200.53種，雕刻69.12件，書畫19.51件；其中又均以南部地區所佔最高，分別為樂器73.02件，法器113.21件，經典331.09種，雕刻144.62件，書畫30.35件。如此內容豐富且數量龐大之法器文物，不僅表現各宗教歷史傳承，且在我國文化發展上具有重大意義。尤其對於百年以上的古廟，其器物的保存與維護更值得政府加以重視。

㈡宗教教務活動

⑴寺廟一般性宗教活動

全年寺廟宗教活動以弘法消災祈福法會辦理次數較多，平均每團體年辦理1.3次，每次參加人數近500人；次為主祀對象誕辰、慶典活動，多為道教團體所辦，平均每團體年辦理1.2次，每次參加人數逾900人。

觀察民國八十年全年，臺灣地區一般性寺廟重要宗教活動，以弘法消災祈福法會辦理次數最多，為14,590次，平均每團體年辦理1.32次，平均每次參加人數489人。其中佛教團體年平均辦理次數4.54次，平均每次參加人數517人。道教辦理是項活動全年達6,457次，平均每團體年辦理0.95次，平均每次參加人數448人；其次主祀對象誕辰、慶典活動全年為9,797次，平均每團體年辦理0.88次，平均每次參加人數870人；其中道教佔86.03%，平均每團體年辦理1.24次，平均每次參加人數達915人；佛教佔12.88%，平均每團體年辦理0.73次，平均每次參加人數604人。此外，普渡、祭祀、齋醮，拜斗及進香三種活動則以道教為主，辦理情形依次為普渡、祭祀、齋醮6,505次，平均每團體年辦理0.96次，每次參加人數為547人；拜斗全年辦理3,995次，平均每團體年辦理0.59次，每次參加人數為260人；至於進香活動，全年辦理4,188次，平均每團體年辦理0.62次，平均每次參加人數401人。

以地區別言，上述一般性寺廟重要宗教活動中，較具祭典儀式者，如弘法消災祈福法會及拜斗等，以北部區域所辦較多，前者平均每團體年辦理2.62次，平均每次參加信衆591人；後者平均每團體年辦理1.13次，平均每次參加信衆300人。主祀對象誕辰、慶典及普渡、祭祀、齋醮等活動，多集中於中、南部區域，前者平均每團體均年辦理一次以上，後者每團體平均三年辦理二次；至於進香活動，則以南部地區平均每團體兩年辦理一次較多。

⑵特殊性宗教活動

曾辦理建醮活動道教團體約佔三成，平均每次參加3,680人次，舉行天數四天，角頭範圍二個鄉鎮，預計下次在五年內辦理者佔28.0%，二十年後辦理者五成。

有關寺廟特殊性宗教活動，本次仍以道教連莊性建醮活動，觀察其最近一次活動情形及未來動向，結果顯示曾辦理之團體數為2,016個，佔道教總數的29.74%。由於辦理建醮活動所需花費金額及投入的人力均相當龐大，舉行天數少則一天，多者七天，以臺灣地區總計平均為四天；參加角頭範圍少則一個鄉鎮，多則五、六個鄉鎮，平均為二個鄉鎮；平均花費金額244萬元，顯示規模相當龐大；每次參加信衆人數平均為3,680人。連莊性建醮活動通常一團體要隔數年至數十年才能舉辦一次，而其決定方式，以祈求神明指示者為多；在2,164個預計未來可能辦理建醮活動的團體中，以擲筊杯決定者739個團體，占卜決定者45個團體，以扶乩決定者148個團體，三者共佔43.07%；而以會議方式決定者，有信徒（代表）大會決定者419個團體，管理委員會決定者320個團體，董監事會決定者32個團體，三者共佔35.63%；其餘461個團體屬其他或尚未決定。至於預計辦理時間在未來五年內者有608個團體，佔28.09%；五至十年內者275個團體，佔12.70%；十至二十年者196個團體，佔9.05%；而二十年以上才辦理者為1,085個團體，佔50.13%，顯示建醮活動需耗費大量人力、物力與財力，辦理不容易。

⑶教堂教會重要活動

經常性者以基督教之禮拜、天主教之彌撒活動為最多，平均每團體每週辦理均超過一次

；其次爲經常性查經活動，平均每團體每月辦理二至三次。非經常性者，以靜思祈禱及教義研習爲多，前者以基督教平均每團體年辦理十五次較多，後者以天主教平均每團體年辦理近十次爲首。

臺灣地區所有教堂及教會重要活動中，經常性者，除了基督教之「禮拜」活動平均每團體年辦理63.01次，平均每次參加人數122人之外，天主教的「彌撒」活動，平均每團體年辦理67.80次；平均每次參加人數爲56人。以上活動已超過每週一次的標準。其次經常性查經活動，基督教平均每團體年辦理41.67次，平均每次參加教徒32人；天主教平均每團體年辦理21.44次，平均每次參加教徒28人。

非經常性之教會活動中，較常辦理者爲靜思祈禱活動，多爲基督教及天主教所辦，其中基督教平均每團體年辦理14.84次，平均每次參加教徒約33人；天主教平均每團體年辦理11.30次，平均每次參加教徒約24人。其次爲教義研習，爲各教堂、教會團體均有之活動，其中基督教全年辦理9,078次，平均每團體年辦理4.86次，平均每次參加教徒44人；天主教全年辦理5,679次，平均每團體年辦理9.47次，平均每次參加教徒31人。

㈢宗教團體出版刊物概況

有出版刊物者逾一成，出版刊物七成一爲對內發行，二成九對外發行；主要刊物性質屬綜合性者佔53.3%，宣導性者佔29.1%，通訊性者佔10.9%，知識性者佔5.2%。發行份數多在1,000份以下，約佔八成。

依據調查資料顯示，臺灣地區宗教團體有出版刊物者佔11.26%，未出版刊物者佔88.74%。四大宗教中，基督教有出版刊物者佔41.78%，天主教有出版刊物者佔11.83%，而道教僅佔3.23%。就出版刊物種類觀察，所有1,928種刊物中，對內發行者佔71.16%，對外發行者佔28.84%；道、佛兩教出版刊物著重對外發行，分佔76.95%及55.07%；而基督、天主兩教則偏向對內發行，分佔86.28%及78.72%。就臺灣地區宗教團體發行刊物性質觀察，以綜合性刊物佔53.32%最多，次爲宗教宣導性刊物佔29.05%，再次爲通訊性刊物佔10.89%，至於知識性刊物僅佔5.24%。就出版刊物份數言，發行刊物在1,000份以下者佔79.67%，1,000至4,999份者佔8.51%，而10,000至49,999份者佔7.99%。四大宗教中，基督教發行1,290種刊物，出版1,000份以下者佔91.71%；而道、佛兩教515種刊物中，以出版1,000份以下佔52.81%最高；天主教94種刊物中，1,000份以下所佔比率亦達78.72%。

以出版刊物週期言，屬週刊者863種佔44.76%最多，其中96.63%爲基督教團體所出版。屬月刊者327種佔16.96%次之，亦以基督教所出版者比率較大，佔63.30%。屬不定期（其他）刊物有274種佔14.21%再次之，其中85.40%屬佛、道兩宗教團體所出版；而年刊也佔9.49%。整體而言，短期性刊物，如週刊、半月刊、月刊、雙月刊、季刊等偏重於綜合性報導，約佔六成；不定期刊物類，多宗教宣導性，約佔四成六；年刊則以知識性佔三成六居首。

㈣宗教團體經費來源及用途

⑴經費來源

全年經費收入約新臺幣20,915百萬元，其中道教佔約五成四，其來源約六成屬私人及會員捐（補）助收入，服務收入約佔二成，其餘爲財產所得及其他收入。

臺灣地區宗教團體全年經費收入約新臺幣20,915百萬元。其來源包括私人及會員捐（補）助收入11,965百萬元，佔57.21%；服務收入4,296百萬元佔20.54%；財產所得982百萬元，佔4.69%；其他收入3,672百萬元佔17.56%。以宗教別言，在20,915百萬元經費收入中，道教佔54.28%，平均每團體全年收入167.5萬元；佛教佔23.61%，平均每團體全年收入286.4萬元；基督教佔16.19%，平均每團體全年收入181.4萬元；天主教佔5.49%，平均每團體全年收入191.3萬元；其餘各宗教合計僅佔

0.43%。以經費來源結構分析，道、佛兩教各項收入的比率均極接近，主要以私人及會員捐（補）助收入為主，分別佔58.62%及52.18%；基督、天主兩教本年收入結構差異較大，前者以私人及會員捐（補）助收入為大宗，佔七成二；後者以服務收入為主，佔六成二。

以統計區域觀察宗教團體經費來源結構，顯示私人及會員捐（補）助收入，有由北部、中部、南部、東部區域遞增情形，分別佔49.36%、59.70%、61.17%及74.16%；而服務收入反呈遞減情形，依次為31.06%、20.73%、10.92%及3.21%。此現象或與區域經濟開發程度及地方民俗風情有關。

⑵經費用途

全年經費支出為17,210百萬元，道教佔約五成三；其用途，設備購置費佔二成九，人事費支出佔二成，行政業務費及捐（補）助支出各佔一成七，其他支出佔一成八。

臺灣地區宗教團體全年經費支出為17,210百萬元，其用途包括人事費3,386百萬元佔19.67%，設備購置費4,927百萬元佔28.63%，行政業務費2,915百萬元佔16.94%，捐（補）助支出2,888百萬元佔16.78%，其他支出3,094百萬元佔17.98%。以宗教別觀察，在17,210百萬元經費支出中，道教佔52.57%，平均每團體支出133.5萬元，佛教佔23.28%，平均每團體支出232.5萬元；基督教佔17.88%，平均每團體支出164.8萬元；天主教佔5.81%，平均每團體支出166.5萬元；其餘各宗教僅佔0.46%。以經費用途結構分析，四大宗教在人事費支出比率以天主教佔48.42%居首，基督教佔34.62%次之，道教佔14.59%再次之，佛教佔12.66%最小。就行政業務費支出比率看，以基督教之20.22%最高，天主教14.96%最低，差距不大。而就捐（補）助支出比率看，以佛教之25.47%較高，天主教僅佔7.43%，其餘均在平均數之16.78%上下。

㈤文化活動概況

⑴辦理社會服務概況

以辦理家庭服務的團體最多，佔10.7%，提供服務達10萬人次；其次為康樂中心約佔9.8%，服務約29.0萬人次；再次為心理輔導約佔9.6%，服務約12.1萬人次；圖書館服務佔9.4%，服務約60.1萬人次。

臺灣地區11,037個宗教團體，一年來辦理社會服務方面，平均每宗教團體提供服務為188人次。以四大宗教觀察，基督教、佛教及天主教本年平均每團體提供服務，分別為382人次、374人次及350人次，均極接近。道教則僅60人次最少。就服務類別觀察，平均有辦理社會服務項目之團體比率接近或超過一成者，計有家庭服務、康樂中心、心理輔導及圖書館四種；其中各宗教以辦理家庭服務所佔比率最高，佔10.68%，服務達10萬人次；其中以基督、天主兩教團體辦理比率較大，分佔36.69%及36.00%，服務達7萬人次。其次有辦理康樂中心服務之團體佔9.77%，服務約29.0萬人次；四大宗教中以基督教有辦理團體之比率15.96%最高，而提供服務則以道教之13.8萬人次最多。至於心理輔導之服務，全臺灣地區宗教團體有辦理者為9.59%，服務約12.1萬人次，其中以基督教佔36.37%及服務6.3萬人次最高；道教在這方面的服務較少，有辦理之團體僅佔1.33%，服務僅1.2萬人次。而有辦理圖書館服務的團體佔總數之9.41%，服務對象約60.1萬人次。

其次較值一提者，依各宗教性質之不同，所辦理之社會服務類別，除了上述項目外，有辦理托兒所者，天主教佔18.00%；有辦理語文技藝訓練服務者，基督教佔14.73%，有辦理山地及偏遠地區服務者，基督教佔11.62%，天主教佔10.50%；有辦理學生及婦女宿舍者，天主教佔10.17%；而辦理監獄罪犯心理輔導者，天主教佔10.17%，基督教佔10.02%。此均足以顯示基督教、天主教因組織結構較為健全，對於辦理社會服務方面，較具普遍性。

⑵辦理公益慈善活動概況

活動支出金額計約1,570百萬元，其中以貧民、災民急難救濟者佔38.4%最高，冬令救濟佔13.2%次之。

臺灣地區宗教團體辦理公益慈善活動一年支出金額約爲1,570百萬元，其中道教佔45.59%，平均每團體支出10.6萬元；佛教佔35.95%，平均每團體支出32.8萬元；基督教佔14.60%，平均每團體支出12.3萬元；天主教佔2.78%，平均每團體支出7.3萬元；其餘各宗教比率均甚低，共佔1.08%。各項慈善活動中，以貧民、災民急難救濟金額603百萬元佔全部之38.36%比率最高，參與者高達304萬人次；其次爲冬令救濟208百萬元佔13.23%，參與者有35.7萬人次；協助地方建設捐助經費爲194百萬元佔12.35%；義診、醫療補助金額有170百萬元，佔10.84%，受惠者達41.5萬人次。

以宗教別觀察，道教在716百萬元公益慈善活動經費中，用於貧民、災民急難救濟的比率佔29.28%，平均每團體支出3.1萬元；用於協助社區建設捐助經費者佔21.56%，平均每團體支出2.3萬元；用於冬令救濟方面佔17.82%，平均每團體支出1.9萬元。佛教在565百萬元公益慈善活動經費中，用於貧民、災民急難救濟的比率佔47.20%，平均每團體支出15.5萬元；義診醫療補助佔22.78%，平均每團體支出7.5萬元；冬令救濟佔11.24%，平均每團體支出3.7萬元。基督教在229百萬元公益慈善活動經費中，用於貧民、災民急難救濟的比率佔47.26%，平均每團體支出5.8萬元；慰問探（拜）訪活動佔16.58%，平均每團體支出2.0萬元；捐贈獎學金佔10.17%，平均每團體支出1.2萬元。天主教在44百萬元公益慈善活動經費中，用於義診、醫療補助者佔32.68%，平均每團體支出2.4萬元；貧民、災民急難救濟的比率佔23.11%，平均每團體支出1.7萬元；慰問探（拜）訪活動佔21.98%，平均每團體支出1.6萬元；其他各項比率較少。顯示各宗教對於貧民、災民急難救濟多列爲首要公益慈善活動項目，至於其他各項活動均能一本宗教的特性，配合實際需要，靈活運用，發揮其應有的功能。

(3)辦理文康活動概況

全年共辦理10萬5千次，參與者逾1千3百萬人次；其中辦理次數基督教佔約六成七，平均每團體辦理38次，項目大多爲團契、婦女會、青年（女青年）會。參與人次則道教佔逾半數，平均每團體每次參與逾300人次；多偏向於傳統戲曲表演與電影欣賞；佛教則仍較多辦演講會。

臺灣地區宗教團體一年來文康活動共辦理105,394次，平均每團體辦理9.55次，其中基督教佔67.10%，平均每團體辦理37.88次；道教佔19.90%，平均每團體辦理3.09次；佛教佔7.11%，平均每團體辦理4.35次；天主教佔4.92%，平均每團體辦理8.65次；其他各宗教僅佔0.97%。唯以參與者計算，全年達1,307萬人次，各宗教平均每次參加人數爲124人；其中道教所辦之各項活動，參與人次佔總數之51.99%，平均每團體每次參與324人次；佛教佔21.72%，平均每團體每次參與379人次；基督教佔21.10%，平均每團體每次參與39人次，天主教佔2.14%，平均每團體每次參與54人次。

以宗教別觀察全年辦理各項文康活動情形，道教在20,974次中，以傳統戲曲表演佔34.30%最高，總觀賞數達240萬人次；其次爲電影幻燈片欣賞佔31.05%，總觀賞數達190萬人次；而在1,701次民俗活動中，參與者達136萬人次之多。佛教在7,491次中，以辦理演講會佔30.15%較高，聽衆達126萬人次；電影幻燈片欣賞佔11.05%次之，觀賞數爲38萬人次；傳統戲曲則佔10.27%再次之，約30萬人次。基督教在70,719次中團契（生活團）佔38.23%最多，平均每團體辦理14.48次；婦女會活動佔24.75%次之，平均每團體辦理9.38次；青年（女青年）會佔18.97%再次之，平均每團體辦理7.19次；天主教在5,188次中，以青年（女青年）會佔30.10%最高，平均每團體

辦理2.60次；團契（生活團）佔28.01%次之，平均每團體辦理2.42次；顯見各宗教在文康活動方面均各具特色。

㈥對政府之期望及希望政府加强辦理之措施

道、佛兩教以期望政府加强舉辦宗教團體聯誼活動者最多，分佔六成八及五成九；天主、基督兩教則期望將宗教課程納入各級學校課程，分佔七成五及六成七。

臺灣地區宗教團體期望政府加强辦理之措施，以加强舉辦宗教聯誼活動者所佔之比率最高，佔62.72%，其次爲擴大績優宗教團體獎勵措施，佔42.18%，再次爲宗教課程納入各級學校課程佔38.84%。以宗教別觀察，四大宗教中，道、佛兩教均以期望政府加强舉辦宗教團體聯誼活動所佔比率最大，分別爲67.94%及58.97%；基督、天主兩教則以宗教課程納入各級學校課程爲首，各佔67.33%及75.17%。其次佛教各有四成一希望政府將宗教課程納入各級學校課程及擴大績優宗教團體獎勵措施；道教有四成七希望宗教課程納入各級學校課程，有四成三期望政府擴大績優宗教團體獎勵措施；基督教團體則有五成希望政府加强舉辦宗教團體聯誼活動，三成七希望政府協助租借辦理活動場地；而天主教團體則有五成三期望政府加强舉辦宗教團體聯誼活動，三成三期望政府擴大績優宗教團體獎勵措施。

㈦未來發展意向

道教以改善或增設各項設備爲主，佔50.3%。佛教、基督教及天主教則以對外宣教、淨化世道人心爲主，分別佔58.9%、70.7%及69.5%；其次均爲擴大社會服務層次，道、佛、基督及天主教分別佔44.4%、42.3%、70.4%及61.2%。

臺灣地區宗教團體對其未來發展意向，仍以改善或增設各項設備比率最大，佔51.19%，其次爲擴大社會服務層次佔49.55%，再次爲對外宣教，淨化世道人心，佔48.54%。以宗教別觀察，道教以改善或增設各項設備列爲首要，佔50.30%。佛教、基督教及天主教則希望未來能加强對外宣教，淨化世道人心，分別佔58.91%、70.65%及69.50%。此外道、佛兩教對於擴大社會服務層次方面，分別佔44.37%及42.31%；基督教及天主教也分別佔70.43%及61.17%。對於加强宗教教義研究方面，基督及天主教也分別佔55.44%及53.00%，比率均很高。

㈧研析意見

⑴凡未設立登記之宗教團體，如績效良好，宜協助其成立基金會，辦妥財團或社團法人登記

自民國七十三年一貫道解禁以來，辦理設立登記之團體，至七十九年僅31家，八十年略增2家。據七十九年一貫道總會道務統計，其先天大廟計60家，公共佛壇10,211家，家庭佛壇更高達17,797家。如此龐大組織，一方面基於未解禁前的隱密性造成，解禁後卻又礙於相關法規限制，如建築法令等，無法辦理合法寺廟登記。對於一貫道廟宇講堂，欲於短期內變更既成事實，恐非易事，且意願也不高。不如根據教堂、教會方式，對於不會造成居住安寧困擾的場所，協助其成立基金會，辦妥財團或社團法人登記，使其合法化，當有助於推動社會風氣改善。

⑵正視宗教團體會所土地面積減少狀況，以維護多數信徒活動空間

近年來政府推動各項公共建設，徵收不少民間私有土地，宗教團體用地自也不例外；根據調查資料顯示，八十年底臺灣地區寺廟、教堂（會）土地面積總計30,182千平方公尺，平均每團體土地面積2,730平方公尺，較上年減少約一成；而建物樓地板面積，八十年底總計9,604千平方公尺，平均每團體870平方公尺，較上年之780平方公尺增加11.54%。而宗教團體的發展也隨著政治因素、社會結構、經濟條件的改善，一日千里。宗教團體會所土地不增反減，會所重修整建，趨向華麗壯觀；建築面積逐漸擴張，朝向多層的高處發展；有登記的信徒人數與日俱增，未來宗教團體活動場所將日趨縮小，此種現象值得注意。

⑶鼓勵寺廟、教堂附設圖書館、閱覽室，供民衆借閱讀書，以加强社會教化功能

根據調查資料顯示，八十年全年宗教團體有辦理圖書館服務者，已不足一成，較上年減少約三個百分點；服務約60萬人次，也較上年減少約一成。究其原因，或由於信教者衆，硬體設施不敷應用，而變更原有圖書館用途；亦有因館內藏書不足，利用者少而關閉者，殊屬可惜！目前政府出版品，或民間圖書主動免費提供宗教團體圖書館典藏者不多，可鼓勵宗教團體加强圖書蒐集，嘉惠當地民衆，俾提升寺廟、教堂社會教化功能。

⑷繼續獎勵宗教團體辦理托兒所、養老院等社會服務工作，因應職業婦女及老人的需要

宗教活動已於一般民衆在日常生活中，以及政治、經濟、社會等各層面，產生緊密而不可分的關係。近年來由於工商服務業的蓬勃發展，小家庭撫養幼兒成爲婦女參與勞動就業市場的難題；而老年人口的不斷增加，也成爲社會的一大負擔。根據調查資料顯示，各宗教團體有辦理托兒所者，佔3.68%，約爲全國已登記育幼機關及托兒所之一成；提供服務僅4萬餘人次。若以八十年全國已登記托兒所收托人數約25萬人，佔162萬0至四歲幼兒之一成五觀察，民衆對托兒所迫切需要。而六十五歲以上老年人口，約佔總人口之6.2%，達134萬餘人；據八十年老人狀況調查資料顯示，老人將安養機構視爲理想居所者，約有5萬4千人；唯與我國現有安養院所能容納人數9,940人比較，相距甚遠。故爲結合宗教力量投入社會服務工作，繼續獎勵宗教團體辦理托兒所、養老院等社會服務，以因應職業婦女及老人的需要，不失爲一可行的方向。

⑸獎勵宗教活動、提倡民間藝術，以保存傳統文化，淨化世道人心

根據調查資料顯示，八十年宗教團體各項文康活動辦理較多者，仍爲團契（生活團）、青年（女青年）會、婦女會及電影、幻燈片欣賞等大衆化活動，對於民俗活動平均五個團體才有一個年辦理一次，才藝競賽更是十四個團體才有一個辦理，琴棋書畫攝影則更少。至於音樂會、舞臺劇（話劇表演）、舞蹈表演等仍不多見，甚有減少趨勢。在當前工商社會，若干傳統民間藝術，常賴宗教慶典活動加以保存與發揚；從歷史的軌跡觀察，可以瞭解社會愈進步，傳統民間藝術也愈精緻化，一些粗俗不合時宜的祭典儀式，也會自然淘汰，而其傳承延續仍有賴於各方的支持。故獎勵宗教活動、提倡民間藝術，不僅可發揚保存傳統文化，並可作好社會教化工作，淨化世道人心。

⑹瞭解不同宗教團體意見，發揮宗教力量，以改善社會風氣

就各宗教觀察，道、佛兩宗教較期望政府加强舉辦宗教團體聯誼活動比率，分佔六成八與五成九；其次爲擴大績優宗教團體獎勵措施分佔四成七與四成一。對於宗教課程納入各級學校課程、協助與國外宗教團體聯誼及協助租借辦理活動場地比率則較低。反觀基督、天主兩教期望政府將宗教課程納入各級學校課程比率較高，分佔六成七與七成五；也相對的希望政府協助租借辦理活動場地。

對其未來發展方向言，道教較强調擴充寺廟之土地及建築物，其比率佔三成六；開拓經費來源佔三成九。對外宣教淨化人心與宗教教義研究比率則較低。反觀基督、天主兩教則以擴大社會服務層次比率較高，分佔七成一與六成一；加强對外宣教淨化人心比率均佔七成左右；宗教教義研究比率分佔五成五與五成三。

綜上所述，政府應多瞭解各宗教的意見，加强彼此之溝通，以使宗教發展正常化，並發揮宗教力量，共同致力於改善社會風氣。（編按：原文附有表格多種，此處從略）

蒲甘（Pagan）

緬甸的古都遺址。現爲一村鎮，瀕臨伊洛瓦底江，東北距曼德勒一四五公里。此地古來即爲緬族文化與信仰的中心，緬族無固有文化，直至十一世紀，始借用南方得楞族的文字，

初期文化則吸收北方傳來的印度文化。西元1044年，緬族族人在阿奴律陀（Anawrata，1044～1077在位）的領導下，東征西討，統一緬甸，建立以蒲甘爲首都的蒲甘王朝，並使蒲甘成爲小乘佛教中心；此後二百年間，歷代諸王動用大量人力、財力興建大批僧院及神廟，蒲甘乃成爲當時東方最重要的佛教中心之一。十三世紀末，該城連遭蒙古軍四度入侵，王朝乃告傾覆。

據研究，古代之蒲甘城牆內僅有皇室、貴族、宗教、行政的建築，百姓則住在城外。建築物多爲磚結構，以雕磚、灰墁及赤陶土構成各種裝飾性花紋。又，依據存留至今的塔寺遺跡，可看出古代蒲甘王朝時期精美的藝術，如雕刻、繪畫、銅雕、塑像、石刻、金漆等。壁畫除了以佛陀本生故事爲題材外，另有描繪緬甸英雄人物事蹟，及當時人民生活的情形。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》。

蓋

(一)（梵 āvaraṇa）指煩惱。由於煩惱能覆蓋行者清淨的善心，使善心不得開發，故稱煩惱爲「蓋」。

「蓋」有五種，稱爲「五蓋」，即欲貪、瞋恚、惛眠、掉悔、疑。所謂「欲貪蓋」，指欲界的貪煩惱；「瞋恚蓋」指瞋煩惱；「惛眠蓋」指惛沈與睡眠的煩惱；「掉悔蓋」指「掉舉」與「悔」的煩惱；「疑蓋」指疑的煩惱。

按，煩惱之種類爲數甚多，並非僅此五種而已，然而何以獨稱此五煩惱爲「蓋」？關於此點，《大毗婆沙論》卷四十八舉出十六說，《俱舍論》卷二十一列出三說加以詮解。依有部的說法，係因上述之五煩惱對於無漏五蘊的障礙最烈，故特名爲「蓋」。其中，貪瞋爲破戒之惑，能障不殺生等無漏戒蘊；惛沈、睡眠闇昧心，障慧蘊；掉舉與悔，散動心志，障定蘊。如此，因缺定慧，故疑四諦之理不得起解脫知見，所以特名此五煩惱爲「蓋」。

此外，《法界次第》卷上所列舉之五蓋，與此稍異。其中之第一種爲貪欲蓋，第三種爲睡眠蓋，並解釋睡眠蓋云（大正46・668a）：

「意識惛熟曰睡，五情暗冥名眠，若心依無記則增長無明，故意識惛惛而熟，五情暗冥無所覺知，謂之睡眠也。」

該書又謂五蓋之體即是三毒，可再細分爲無量煩惱云云。

(二)（梵 chattra，巴 chatta，藏 gdugs）爲遮日防雨所用的一種傘。又稱傘蓋、笠蓋、寶蓋、圓蓋、花蓋、天蓋。《摩訶僧祇律》卷三十二謂此有樹皮蓋、樹葉蓋、竹蓋三種。《有部毗奈耶雜事》卷六記載，蓋有竹、葉二種，傘柄長限二肘。

印度爲熱帶國家，其國人在屋外時多以蓋遮日。蓋之形狀大致可分二種，一爲柄附於蓋內部中央，另一是柄附於外面上部。依現存遺蹟所見，印度古代多用前者，如阿摩羅婆提（Amarāratī）塔之欄楯雕刻、阿旃陀（Ajaṇṭa）石窟殿之雕刻及壁畫（尤其是第十七窟），以及犍馱羅地方的遺品、爪哇波羅浮屠（Barabudur）的浮雕等，皆可見及其例。後者稱爲懸蓋或天蓋，後世成爲佛堂之莊嚴具，高懸於佛座或高座之上。

〔參考資料〕 (一)《長阿含經》卷十二〈清淨經〉；《增一阿含經》卷二十四；《悲華經》卷六；《大智度論》卷十七；《摩訶止觀》卷四（下）。(二)《南海寄歸內法傳》卷二；《釋氏要覽》卷中；《無緣慈悲集》卷上；《真俗佛事編》卷二。

蓋沙布・錢德爾・森（Keshab Chandra Sen；1838～1884）

近世印度的宗教改革者。加爾各答人，梵名Keśavachandra Sena。1857年，在德朋德拉泰戈爾（Debendra Narthe Tagore）的領導下，參加由藍姆漢羅伊（Ram Mohan Roy，1772～1833）所創設的梵教會（Brāhma Samāj），此後致力於印度教的改革，以建設世界性宗教爲目的。其後，由於其主張太過激進，而與保守派的德朋德拉不合，遂於1866年

，另立印度梵教會（Ādi Brāhma Samāj）。後來，其作風漸趨於獨裁，且自謂其本人有受神啓示（adeśa）的資格，致使會內瀰漫批判的氣氛；又違反自己所定教條而將女兒許配予Kuc Bihar的年輕國王，終導致教會再度分裂，信徒多離他而去。及其逝世後，印度梵教會羣龍無首，遂四分五裂。

雖然如此，氏對於後來印度宗教運動仍影響甚鉅。他曾依據印度教、佛教、猶太教、基督教、回教等各教的聖典，編纂祈禱書。又宣布廢除階級制度，推行婦女解放運動，振興教育，設立學校，並主張打破當時婚姻制度中繁瑣的傳統陋習（如幼兒結婚、一夫多妻、禁止寡婦再婚、不同階級不能婚配等），而於1872年制立婆羅門婚姻法（Brāhma Marriage Act）。

蒙古佛教

蒙古北臨西伯利亞，東接中國東北，西界新疆，南與河北、山西、陝西、甘肅四省爲鄰，分佈其間者，主要爲蒙古人。宋代蒙古族建國於此，始稱其地曰蒙古。歷史上又以戈壁沙漠爲界，分爲漠北、漠南，前者即外蒙古，後者即內蒙古。

佛教正式傳入蒙古，是在元憲宗蒙哥時。據《多桑蒙古史》卷二記載，蒙哥即位後，命忽必烈領治漠南漢地民戶，以僧海雲掌釋教事。蒙哥死後，忽必烈自立爲汗，尊薩迦派八思巴爲國師，仿漢制，建太廟於燕京，至元三年（1266）太廟落成，命僧侶做佛事七晝夜。至元二十二年，又命八思巴等人參對勘定漢藏兩種藏經，撰成《至元法寶勘同總錄》。爾後，歷代皇帝皆崇信西藏佛教。明朝興起，蒙古佛教一時衰弱。

明．萬曆五年（1577），內蒙古俺答汗遣使入藏，迎請第三世達賴喇嘛巡錫蒙古，並在綏遠歸化城，爲達賴建立一寺，此後黃教盛行於內蒙古。外蒙古傳入黃教是在阿巴岱汗時，阿巴岱汗請三世達賴的大弟子大慈邁達里呼圖克圖，於喀爾喀圖拉河旁一寺宣講佛法，深受蒙人信仰。十六世紀起，所有的蒙古民族都已成爲佛教徒。

蒙古佛教是以西藏佛教爲典範，大部份的蒙古佛典皆係譯自西藏佛典，僅有少數爲蒙人自己的著作和註釋書。《蒙古大藏經》也是採自《西藏大藏經》的〈甘珠爾〉或〈丹珠爾〉爲底本。呼圖克圖（活佛）制度亦沿自西藏的轉世思想。內蒙古的宗教領袖爲章嘉呼圖克圖。章嘉呼圖克圖是在第五世達賴喇嘛時產生，常駐錫多倫、北京、五台山等地。清雍正皇帝嘗就章嘉請示教義，並自謂禪之造詣得力於章嘉呼圖克圖。章嘉傳承六代，最後一世章嘉呼圖克圖於民國四十六年示寂於台北。此外，內蒙另一位活佛甘珠爾瓦呼圖克圖亦示寂於台北。

外蒙古的活佛領袖爲哲布尊丹巴呼圖克圖（Rjebtsun dam-pa），相傳第一世哲布尊丹巴爲覺囊派大學者多羅那他的轉世。第二世哲布尊丹巴嘗於庫倫創辦札尼特高等宗教學院，僧侶雲集。其後，庫倫遂爲外蒙古的政教中心、喇嘛的教育聖地。哲布尊丹巴傳承八代，西元1921年外蒙獨立，以哲布尊丹巴爲元首，1924年哲布尊丹巴示寂之後，外蒙呼圖克圖制度乃告斷絕。

1924年，外蒙古成立「蒙古人民共和國」，廢除政教合一制度，禁止喇嘛參與政治活動，並規定未滿十八歲者不得出家爲僧。至1940年爲止，大部份喇嘛被迫還俗，從事生產勞動。外蒙獨立前，原有甚多佛教寺院，但現僅餘首都烏蘭巴托（庫倫）地區的甘丹寺，其餘寺院皆被改爲宗教博物館或另作他用。甘丹寺仍保留佛教學院的傳統，寺內的佛學院創自1970年，爲一所僧伽培訓所。學生修業期限爲六年，其中也有自蘇俄布里雅特依波基斯基寺前來就讀的留學生，授課者多爲佛教的專門學者。國際性的佛教組織「亞細亞佛教和平會議」（簡稱ABCP）的總部，亦設於甘丹寺內。ABCP的目標雖在推展全亞細亞佛教徒的和平

運動，但是，外蒙古却禁止佛教在寺院之外進行任何布教活動。

1947年，中共在內蒙設立「內蒙古自治區」，其後又劃分爲八盟、四自治區轄市、十二地區轄市、十八縣、五十一旗和三自治旗（1987年），首府設在呼和浩特（歸綏）。據傳，1930年代內蒙古的喇嘛寺約有一千座，喇嘛約有十五萬人，著名的寺院有大召、席力圖召、五當召等。中共統治大陸後，許多寺院已喪失宗教機能，如四王子旗的喇嘛寺，已改爲糧食倉庫。自鄧小平執政之後，中共宗教政策改變，宗教活動又漸次活躍。中國佛教協會在內蒙設有分會，內蒙古分會曾舉行祈禱世界和平法會，並開辦喇嘛培訓班，舉行傳戒儀式等。內蒙古各地又有烏蘭察布盟佛教協會、阿拉善盟佛教協會、巴音浩特佛教會等佛教組織，內蒙民間佛教稍有復甦的跡象。1989年，巴音浩特延壽寺舉行寺院落成暨佛像開光大慶法會，即有千餘名信衆參加；據傳該寺完全由當地居民捨資興建，爲阿拉善地區第一座顯教寺院。

◉附一：〈蒙古佛典〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

蒙古佛典即是以蒙文書寫的佛教聖典之總稱。蒙古族自十三世紀歸依佛教以來，至現代爲止，約六百年之間，除將西藏佛典及藏外佛典譯爲蒙文之外，且有以蒙文撰述或註釋之著述。因此，蒙文佛典的數量，爲數甚多。茲分三期，略述如次：

(1)**第一期**：在蒙古尚未有文字之前，蒙古人皆使用維吾爾文。到成吉思汗時代，始將維吾爾文改成蒙文。此維吾爾式的蒙文在闊端汗時代（1234～1251），再經薩迦班禪加以改良，乃更能準確地將蒙古音記錄下來。其後元世祖忽必烈（1260～1294在位）以八思巴爲國師，令其依西藏文字作成新的蒙文。及至元成宗與武宗之時，即由薩迦派僧人法光主持，以奈塘版的《藏文大藏經》爲底本，並參考漢譯經典而編譯成《蒙文大藏經》。此一古譯《蒙文大藏經》今已散佚不存。

(2)**第二期**：爲明室所逐而回歸朔北故地的蒙古族，仍持續其前代的譯經事業。此時，由於宗喀巴所改革之西藏佛教甚爲盛行，故於此時傳入蒙古者，亦以格魯派爲主。在俺答汗（1507～1583）統治時，亦嘗迎請西藏第三世喇嘛及翻譯僧入蒙古。又，據蒙古史書《Erdeni in erihe》所載，1586年，阿巴岱汗嘗自西藏招請黃教喇嘛翻譯經典。其後，在固始汗（1582～？）治下，也有《金光明經》等經典的翻譯。在1624年，林丹汗（1603～1627）治下亦曾編纂《蒙文大藏經》〈甘珠爾〉。

(3)**第三期**：清世祖（1644～1661）時，嘗在北京及奉天開雕蒙文《金光明經》等經。其後，在聖祖（1661～1722）勅命下，完成《蒙文大藏經》的改譯與刊行，並刊行此新刊藏經的總目錄《如來大藏經總目錄》一冊。高宗（1736～1795）十四年（1749），在國子監的監督下，又完成〈丹珠爾〉二二五卷的翻譯。綜上所述，從順治七年（1650）開始，至宣統三年（1911）清朝滅亡爲止的二六一年間，計開版印行蒙文〈甘珠爾〉一〇八卷、〈丹珠爾〉二二六卷、藏外二二〇卷，總計五五四卷。

◉附二：W. Heissig著・耿昇譯〈蒙古的喇嘛教〉（摘錄自《蒙古的宗教》第一、第三章）

十九世紀時，在內蒙古地區共有一千二百多座寺院和喇嘛廟。蒙古的這一部份地區現在已劃入了中華人民共和國的疆域中。當時在現今蒙古人民共和國的領土外蒙古則共有七百多座。幾乎每個家庭都有一個兒子致力於宗教職業，所以僧侶界幾乎佔人口總數的三分之一。1900年之前，在蒙古人居住地區總共有二四三位化身喇嘛（活佛），僅在內蒙古地區就有一五七名。清帝國的政策使得他們之中那些最爲權貴者都被吸引到京師北京了。這些數字足可以證明以下事實：在十九世紀時，以佛教的一支而出現的喇嘛教在蒙古地區尚佔優勢。對蒙古人中喇嘛教的論述與對西藏喇嘛教的論述是

很相似的，因爲喇嘛教在蒙古地區從思想上始終附屬於西藏，後者一直忠於正統的喇嘛教。當然，蒙古喇嘛們也都撰寫了一些有關神學的重要經文，但所有這一切都產生於藏傳喇嘛教派的教理結構內部，並不代表一種特殊神學發展。

但是，在喇嘛教與蒙古人古代宗教觀念相接觸之後，很快又導致了一種新的發展：由於某些古老形式被寫進了主要是蒙古語的經文中，所以它們逐漸被吸收、改造和系統化了。圖齊先生（中略）認爲「當佛教佔優勢時，這些原有的神靈也不會消失，其中有一些作爲貴族們的先祖而存在……其餘則變作佛教之神，經過一場圓滿的改宗之後，它們又負擔起了保護寺廟或保證誓願聖性的職責……。」

在有關用當地神祇來擴大喇嘛教萬神殿的問題上，圖齊先生指出：「事實上，地神和龍始終是對新參加者開放的。一旦當喇嘛教與新居民有所接觸，熟悉了其宗教歷史並試與自己的觀念相結合時，便會經常增加新的成份：一些非佛教的信仰便以這種方式而獲得正統的特徵……。」

喇嘛教與蒙古人信仰的古老形式之結合、從其中獲得的影響以及由於在喇嘛教對民間宗教施加影響的壓力之後而得到的發展，所有這一切便形成了蒙古人宗教史的特殊方面。（中略）

蒙古人與吐蕃喇嘛教的最早接觸是政治性的，這種接觸是通過蒙古軍隊進入吐蕃毗鄰領土而實現的。1247年，蒙古王子闊端在參加了藉蒙古貴由皇帝登基之機而舉行的一次大型辯論會後返回時，會見了吐蕃教團的一位王子薩迦班智達。薩迦班智達也利用這一天賜良機而向他傳授了佛教教理。首次在蒙古出現的來自吐蕃的喇嘛教僧侶都是薩迦派信徒，他們與寧瑪派未經改革的古舊派密宗相接近。這些人在蒙古人宮廷中首次出現的原因並不主要是蒙古人的宗教需要，而是由於忽必烈希望在其身旁有一位薩迦派的代表，以表示對吐蕃的友好態度，因爲當時薩迦派統治著吐蕃。薩迦班智達的侄子八思巴也作爲人質而到達元朝宮廷。由於他善於誘導統治階層對其宗教的興趣，於是便通過忽必烈及其皇后察必的提議，終於導致了至少是整個元朝宮廷和統治階層的皈依，實現了被册封爲「帝師」和「國師」的目的。

從八思巴（1235～1280）開始，薩迦派的一些成員始終是中國元朝皇帝的宗教顧問。八思巴主要是對忽必烈皇帝在國家、教團與國家的關係，以及皇帝本人的觀點上施加了影響。從思想和宗教的觀點來看，蒙古人第一次皈依喇嘛教的發展並不太深入。除了政令和政治上的進諫之外，這次皈依是以由吐蕃僧侶們所實行的藏醫的影響和密教巫術的強有力的效果而開始的，藏醫在蒙古人中所取得的效果比薩滿們爲身體健康而作的祈禱有效得多。馬可波羅曾介紹說，蒙古皇帝忽必烈宮廷中的紅帽派僧侶們有時在巫術技巧方面進行競爭。一直到十四世紀初（包括這段時間在內），他們始終在這塊領土上與宮廷薩滿們競爭。

在這第一次喇嘛教皈依期間，於蒙古人中又傳播開了一種信仰和崇拜各種神的可怕表現形式的熱潮，如崇拜粗暴易怒的和被火燄所包圍的大神王，這是天王的一種喇嘛教形式；此外還崇拜守護神大悲空智金剛。這些喇嘛教的神特別符合蒙古人的政治熱情和他們熱衷於黷武的本性。他們對神魔的信仰超過了對蒙古地方神的崇拜，其儀軌中包括有可怕的祭祀儀式。在元朝統治中國的最後幾十年中，密教對蒙古宮廷有巨大影響。蒙古人並不會玄妙地理解兩性交合，這一點在其教的儀軌書中就有記載，堅持這種儀軌的靜修者在思想上應該具有神與其女伴之間交合的經驗。不僅僅是一些漢籍史料，而且包括一些蒙文史料描述過狂歡活動，在宮廷中舉行這類狂歡活動是由於以世俗的觀點錯誤地解釋教理而造成的結果，正如蒙古統治階層的墮落也於同時發生一樣，這也是導致中國元帝國崩潰（1368年）的主要原因之一。但廣大蒙古大衆則沒有受到這一次喇嘛教

皈依的影響。在最後幾位蒙古君主統治年間，喇嘛教經文的某些章卷已經譯成了蒙文，蒙古人甚至還建立了一些喇嘛廟。但有些蒙古家庭部分地皈依了基督教。一直到中國元帝國崩潰（1368年）之後，薩滿教仍然爲蒙古人中最典型的和最流行的宗教，並且佔據了遙遙領先的地位。除了某些被誤解了和衰退了的習慣（它們已經發展成了迷信）以及在北蒙古領土上的某些已被遺忘的喇嘛廟之外，蒙古人中的有關十三世紀第一次與喇嘛教接觸而造成的影響已經所剩無幾。

喇嘛教第二次向蒙古方向擴張，最早絕對不是以吐蕃喇嘛教團向蒙古發展的堅強意志爲基礎的。蒙古人這次皈依喇嘛教僅僅是從中國內地開始的，甚至是從中國明代開始的。在元朝政權的統治下，中國中原地區的吐蕃喇嘛教徒及其寺廟的數量很大，喇嘛在那裏獲得了特權地位。1368年，蒙古人從中國中原地區逃了出來，元帝國統治的垮台同時也使喇嘛教徒們喪失了自己的影響，但並沒有徹底被從中國中原地區驅逐出去。所以在十四世紀時出現了一種奇怪的局面，中國中原地區的喇嘛教在此前後非常發達，而在蒙古人內部，喇嘛教已經完全被人遺忘了。到了1431年左右，在中國還曾出版了一批有關密教經文和陀羅尼經的合集本，其中繪有附有四種語言的神像，起源於元代。唯有在明英宗和世宗皇帝（後者特別熱衷於道教）統治時代，反對佛教和喇嘛教的活動才在十六世紀前半葉消滅了中國北方的喇嘛教。因此，在這次抑佛高潮中，一些西藏僧侶便逃到蒙古人中避難。史料中第一次暗示喇嘛僧侶到達漢蒙走廊地區的蒙古人中的記載出現於1547年。額魯特和瓦剌等西蒙古部族肯定也是從這個時代起就已經牢固地受到了喇嘛教的統治。因爲東蒙古人中的喇嘛教的傳播者內濟托音於1557年誕生於土爾扈特西蒙古的一個王公家庭，他在棄絕世俗生活和成爲喇嘛教僧侶的活動中實現了自己的最高目的。

土默特部的王公阿勒坦汗在青海湖地區所發動的軍事行動使他與吐蕃喇嘛有了更多的接觸，由此而又出現了蒙古人中新的傳教活動的高潮。

成吉思汗的第二十五代子孫阿勒坦汗誕生於1506年，他曾邀請黃教派，也就是改革派宗喀巴的祖師索南嘉錯（後來被稱爲達賴喇嘛）前往蒙古地區謁見他。同時，阿勒坦汗又要求推荐一位來自漢地的吐蕃僧侶和寄一些來自北京的藏文佛經。漢人滿足了他的希望，因爲具有遠見卓識的邊陲地區的總兵王崇古洞察到了用使蒙古人皈依佛門的方法來安撫他們的可能性。但吐蕃人故意讓人多次請求，達賴喇嘛於1576年啓程前往會見阿勒坦汗。他與阿勒坦的會晤導致了土默特部和鄂爾多斯蒙古部的大量皈依。這些人於同一時代又採納了一系列的新法律，以確保在蒙古人中傳播喇嘛教，同時又故意阻礙從此之後再推行薩滿教。據蒙古文史著記載，當時所產生的法律的要點基本如下：截至那時爲止一直實行的用處死的女子、奴隸和活牲畜進行殉葬的制度已經廢禁。另外，當時還禁止用殺人和屠宰牲畜來進行年祭、月祭和臨時需要的祭祀。總而言之，一切血祭均被禁廢。他們當時再也不允許擁有翁袞，下令全部焚毀。取而代之的是一些七臂大神王的像，這是喇嘛教中的守護神，在每個蒙古包中都受到供奉。這些詔令宣布於土默特部和東蒙古人中必須執行，阿勒坦汗自從1577年開始統治土默特部，而東蒙古當時則由扎薩克圖汗（1558～1582）所統治。這些詔令在南蒙古部族中也很快就得到了批准，他們在數十年間一直把喇嘛教作爲自己宗教生活的重要組成部分。

阿勒坦汗最早信仰的是當時未開化部族的迷信，完全如同該時代的其他人一樣，人們曾述說他在皈依喇嘛教之前，爲了醫好自己的風濕病痛而使用了古老的蒙古族醫療法，即把脚伸進一個已剖開的活人胸膛中去，但他使喇嘛教在數年間於自己的管轄疆域內得到了蓬勃的發展。他又令人在他的京城呼和浩特及其附近地區建立了第一批喇嘛廟。在數年之間，呼和

浩特（歸化城）就變成了喇嘛教的大本營。在該城附近的一些山區，又集中了許多靜修的苦行者、隱修士及其弟子和信徒。當時還從藏文把許多佛經譯作蒙文。到1578年左右，阿勒坦汗的一位孫子命人翻譯了《金光明經》，這是喇嘛教的一部基本經文。最早的譯文是根據十四和十五世紀所實行的古老習慣而寫在削光的蘋果樹木簡中，這些木簡要用兩條細繩穿起來裝訂在一起。

新教理迅速地征服了鄂爾多斯蒙古王公，很快就向蒙古北部更爲遙遠的地方傳去。即使是在此情況下，積極提倡該宗教的作法也並不是來自於喇嘛教僧侶，而是來自喀爾喀部的阿巴岱汗，他從中發現了其政治威望的增長。當達賴喇嘛前去蒙古地區旅行時，阿巴岱汗曾去拜見過他。「達賴喇嘛利用大神王的曼答辣而燒毀了可汗的所有偶像，下令修建喇嘛廟」。以上就是蒙古傳說中有關這一問題的述說。

阿巴岱汗與第三世達賴喇嘛的會見標誌著改革派喇嘛教傳播的開始，這裏也就是指以宗喀巴在北蒙古人地區所布講的那種形式而出現的喇嘛教。阿巴岱汗命人爲達賴喇嘛於1586年送給他的佛像修建了額爾德尼昭寺。在此情況下，同時也出現了對薩滿教信仰古代形式的禁廢。爲了給該喇嘛廟祝聖，達賴喇嘛便派遣薩迦羅藏贊卜喇嘛作爲他私人的代表前往。後者要求阿巴岱汗和喀爾喀人實行於數年前在察哈爾部、土默特部和鄂爾多斯部中已經首創的有關喇嘛教的同樣的詔令和禁令，但在這一地區，一些未改革教派（薩迦派、噶瑪派、寧瑪派和覺囊派）的寺廟從元代起就一直維持下來了。一般來說，由阿勒坦汗開始的這個時代的皈依觸及到了東蒙古和北蒙古地區，在其發展的第一階段就遠不是已改革派的黃教之特有現象。與未經改革的教派寧瑪派相似的薩迦派在其教理建設中大幅度地參與了蒙古人的精神和宗教生活，一直到喀爾喀部的王公土門汗最終決定支持黃教爲止，滿族人於1634年之後曾向他表示了自己的支持。但已改革的黃教在許多地區也只能是慢慢地和艱難地取勝。

1586年，達賴喇嘛應喀喇沁人的邀請再次赴蒙古人地區，因爲該部受到了從阿勒坦汗領地開始傳播的喇嘛教的感化。這次出行成了一次勝利進軍，該部領地沿元代的古夏都、多倫附近的開平方向一直延伸到張家口的東北，甚至是更遠的地方。與他同行的有一大批吐蕃和蒙古喇嘛，他們也定居在喀喇沁人的王廷，並且使該王廷成爲喇嘛教重點發展的另一個中心。達賴喇嘛不僅命令這些僧侶們由藏文翻譯各種經文，另外從長遠的翻譯工作著眼考慮，命令編纂有關文字拚寫法的基本教科書《阿哩嘎里》和類似的語法書。一位蒙古譯師阿玉喜固錫於1587年末完成了這批著作。他創辦了一所譯師學堂，在此後數年中一直有大批蒙古族僧侶和世俗貴族們進入該學堂。正是阿玉喜固錫的這些學生在以後的數十年中把許多喇嘛教經文由藏文譯成蒙文，一直維持到十六和十七世紀的轉折階段。

當三世達賴喇嘛於1587年圓寂時，世人已經承認西藏爲喇嘛教的發祥地，它對蒙古人的這次皈依具有重大意義。因此，在三世達賴喇嘛圓寂數週之後，即從1588年元月起，四世達賴喇嘛以一位蒙古王公的兒子須彌岱青琿台吉的名字而出現。當時立即把這位新出生的整個喇嘛教界的首領帶到了阿勒坦汗的首府呼和浩特，以對他進行思想教育。這一事實值得考慮，我們可以由此而得出結論，認爲剛剛設置數年的此城當時就已經變成了喇嘛教信仰的中心。在阿勒坦汗的兒子和孫子們的庇護下和巨大財富的資助下，此地又興建了大批喇嘛廟。那裏的譯經活動也非常活躍。許多寺院學校又培養了一些正處於修習階段的沙彌。在這種新入教者之中就包括內濟托音（1557～1653），他原來是土爾扈特部的一位貴族，自願離開了父母、君權和家庭而前往呼和浩特城接受神學教育。在當時的一位著名譯經師固錫法王的主持下，把許多最爲重要的藏文喇嘛教經文譯製成蒙文，如《米拉日巴傳》，同時翻譯的還有

大乘佛教的一些印度梵文經文，如《正法華經》和其他許多經文。這就清楚地說明了歸化城（呼和浩特）作爲已開始波及整個蒙古的新宗教高潮之宗教中心的重要性。當時該地區最高的宗教領袖是洞闊爾呼圖克圖。

那些已皈依了喇嘛教的蒙古王公們命令大批青年貴族遁入佛門集團，俺答汗於1578年藉他與三世達賴喇嘛的首次會見之機會，曾詔令「一百多名貴族，甚至是王公遁入僧侶界」。西蒙古瓦剌四部的王公們在1599年之前就批准了如下制度：每位王公和貴族都要選擇一個兒子爲僧侶。人們很難否認那種認爲部分皈依形成了官方活動的印象。當時已經達到了那種使王公們的許多兒子和青年貴族都受皈依而進入佛教界的程度，他們主要是深造於西藏的扎什倫布寺，那裏是喇嘛教的第二位宗教領袖班禪喇嘛的居住地。

到了十六世紀末和十七世紀初，南蒙古諸部完全向喇嘛教開放了。在那裏建築了許多喇嘛廟，在其中設置了大量奠基的和紀念性的碑文，文中認爲阿勒坦汗爲佛法的推動者。從位於永謝布部領土上的鄂倫蘇木一座窣堵波廢墟中發掘的許多抄本中，發現了1594年的碑文，所以我們才可以確定其時間，它們說明爲當地貴族驅魔的祈禱願文，甚至還包括一些基本經文，諸如《金剛般若波羅密多經》之類，當時已經在蒙古語中使用了。

在這個時代，喇嘛教在一定範圍內仍繼續向東傳播。

察哈爾部蒙古人早在阿勒坦汗生前就已經與喇嘛教有所接觸了，而在這個時代則完全被喇嘛教所同化。在十六世紀下半葉，他們把自己的統治地盤推向了更靠東部的地方。與阿勒坦汗同時代的達賚遜從明代的宣化府邊境地區（元代夏都開平附近）一直到達遼河。小庫倫地域（位於今之庫倫旗境內）成了在其統治之下的新領地。從這一地界開始，直到林丹汗之前的繼承者們始終都試圖將東方各部也置於自己的統轄之下，聲稱他們都是在位大汗的合法繼承者。在這一地區，也就是在今之庫倫部、科爾沁部和喀喇沁部蒙古人地區，林丹汗（1604～1634）還建立了其他一些喇嘛廟。薩迦派的一位僧侶沙爾巴班第達作爲林丹汗的宗教顧問而被委派到了他的身邊，他們從1617年起一直共同相處。從1626年起，沙爾巴呼圖克圖一直生活在今之巴林部領土上的白塔寺。那裏矗立著遼代叫做「欽欽白塔」的一座大佛塔，林丹汗爲了替自己及其姐姐紀功還命人建起了其他窣堵波，修繕了另外一批建築，因而產生了一座新的喇嘛廟。

沙爾巴呼圖克圖是未改革派的喇嘛教系統的信徒，他命人把許多喇嘛教經文譯作蒙文，他本人也寫了一部有關蒙古王公起源史的論著。因此，在1634年之前的一段時間內，喇嘛教在興安嶺以東的這一地區是十分興旺發達的。但在1628至1629年之間，於林丹汗的管轄範圍內實現了蒙古人中的最大的一項文化成就。在班第達睿智文殊師利貢嘎敖斯爾和某一位阿難達的主持下，一個由三十五名蒙古和西藏學者組成的譯經小組從事把藏文譯成蒙文的譯經活動。由於其名字的相似，我們可以把阿難達考證成班第達沙爾巴，後者同樣也以阿難達的名字而名垂史册，他是林丹汗的宗教顧問。更具體地說，在受皈依的初期，對從1580年以來出現的所有喇嘛教譯經和元代所譯的經文，又重新作了核對和整理，所缺的經文又都譯了出來，蒙文大藏經一共編纂了一一三部。

就我們目前的所知狀況而言，由林丹汗於察罕蘇布爾哈（意爲白塔）所建的喇嘛廟就是在一年期間完成這一寫作任務的地點。如果我們想到在如此短暫的時間內，除了一一六一部編進大藏經中的經文之外，還有許多其他經文（主要是紅教派的）和許多密教戒律經文也都譯了出來；如果我們再考慮到爲了這批神學——哲學文獻，首先需要創造許多蒙文新概念，那麼我們就會因此而得出結論，認爲蒙古人在1559至1629年這七十年來於文化知識方面得到了飛速發展。這一文化高潮並不僅僅涉及到

宗教經文，而且還導致記載了一些具有明顯歷史和古代特點的世俗文學。

1635年，喀爾喀部王公袞布多爾濟生了一個兒子，後者作爲額爾德尼昭寺的哲布尊丹巴呼圖克圖而成了北蒙古教團的宗教王公。他本人在結束自己的宗教教誨之後，也如同其南蒙古的前任一樣而宣布反對傳播薩滿教和薩滿教偶像。在他的主持下，紅帽派喇嘛教在喀爾喀部領土上喪失了其重要地位，喇嘛教中已改革的黃教教理却擴大了自己的勢力。所以，喇嘛教在十七世紀初普遍都得到了發展。位於喀喇沁部領土上的呼和浩特、位於林丹汗轄地範圍內的喇嘛廟、哲布尊丹巴呼圖克圖在喀爾喀領土上的大本營大庫倫（今蒙古人民共和國內的烏蘭巴托），上述各地均變成了僧侶和喇嘛教的神學中心，許多喇嘛由那裏出發而遍遊蒙古各地，作爲布教者而對居民施加影響。對於蒙古人來說，宗教生活中的一個嶄新時代開始了。只有在東蒙古各部，即遼東領土上的諸部和更靠東部的地區，古代宗教信仰才仍佔統治地位。在東部又誕生了一個新的和强大的清朝强國，這就更促使喇嘛教最終地勝利進軍和被推向頂峯。

科爾沁部蒙古人中的一位王公在十七世紀初葉曾爲喇嘛教在其故鄉未能廣泛傳播的現象提供了下列證據：「我們之中只有少數學者，任何人都不太精通經文，因爲這一宗教尙未在此地廣泛傳播。」最早到達這裏來的宗教界旅行家之一就是三世達賴喇嘛，他於1588年應科爾沁汗的邀請曾爲位於科爾沁領土上的一座寺廟祝聖。但是，參加新宗教一舉首先僅僅涉及到了王公階層，而廣大民衆則更爲喜歡「男女薩滿，所有人都崇拜翁袞」。在杜爾伯特部和附近的扎賚特部中，「所謂佛教信仰尙完全不爲人所知」。從南部的翁牛特部一直到北部的嫩江，十七世紀初在整個東蒙古領土上佔統治地位的仍是薩滿教。出自西蒙古一個王公家庭的和尙——格魯派的內濟托音（1557～1653）及其弟子們在1629至1653年間的布教活動也使生活在該地區的蒙古人接受了佛教的皈依，在一個相當長的時間內鎮壓了薩滿教，迫使後者自我掩飾起來或被迫作了轉變。「在科爾沁十旗之地，老聖者喇嘛尊前首先引入了宗喀巴教理」，十八世紀的一部蒙文史料就是這樣來讚揚布教成就的。1644年開國的大淸王朝也決定利用北部和西部已平定的邊陲地區來確保對整個中國的統治，這一決定使喇嘛教得到了國家的贊助。在最後一位蒙古大汗林丹汗（1604～1634）失敗和薨逝之後，滿族君主不僅歡迎這位大汗的繼任者們對在整個蒙古領土上合法權利的要求，而且他們自己也奪得了對喇嘛教的「保護權」。這一發展過程是以在瀋陽修建大黃寺而開始的，修建該寺廟的目的是爲了保存自林丹汗疆域中運來的一尊元代大神王的塑像。

滿族君主以修建喇嘛廟和實行財政布施的方法來支持蒙古喇嘛教。由其祖母科爾沁公主孝莊文皇后（1613～1688）所撫養成人的康熙皇帝是滿淸第一位對喇嘛教發生私人興趣的皇帝。他的兒子雍正（1723～1735年執政）及其孫子乾隆（1736～1795年執政）皇帝繼承了這一傳統，其中的政治靈活性與對宗教的眞實虔誠結合起來了。在這一階段，蒙文譯經活動也非常發達。一共有二三〇部佛經由藏文譯作蒙文，在滿族王公們的支持下還編寫了大量蒙文神學著作，這項事業在更大程度上又得到了蒙古王公們的贊助。這些經文在北京木刻印刷，然後在蒙古人中流傳。在1718至1720年間，康熙皇帝又降旨刊布佛教大藏經《甘珠爾》的蒙譯文，這是在林丹汗時代編寫的，然後又在蒙古人中廣爲流傳。在乾隆皇帝臨朝年間，人們又借助於更爲古老的譯文（如元代的譯文）而翻譯了《甘珠爾》的通經疏義文大合集本《丹珠爾》，共計二二六卷之巨，然後刊印發行（1742～1749）。

在帝國政府的資助下，當時又營建了大量蒙古喇嘛廟，由於政府的資助而又使他們具有了一種特殊地位。對蒙古各領土的平定部份是

經過流血鬥爭的，將所有蒙古領土都置於清帝國的統治之下的大業，是以1756年最終消滅西蒙古的分裂主義分子阿睦爾撒納之後告成的，這場鬥爭的每一個特殊階段都以清帝國政府建立寺廟和喇嘛廟爲標誌。除此之外還應補充以由虔誠的貴族們建立或提供布施的大批寺廟。

在滿清君主實行親喇嘛教政策伊始，他們便努力由北京開始而控制蒙古喇嘛教教團，儘管教團在神學觀點上與西藏及其喇嘛教具有非常明確的聯繫。在內蒙古地區，喇嘛教以章嘉呼圖克圖的名字稱呼自己的首領，而在外蒙古則把哲布尊丹巴呼圖克圖本人看作是喇嘛教的首領，康熙皇帝在北京選擇阿旺羅藏錯丹（1642～1714）爲一世章嘉呼圖克圖，爲了使他勝任這一職務而作了長期培養。他的化身，特別是乳貝多吉（1717～1786）成了滿清政府對蒙古人政策中一位關鍵人物。但是，爲了避免把那些由具有潛在性的和始終都在增長獨立傾向的支持者們組成的教團提高到王公的級別，我們發現各代章嘉呼圖克圖的化身都轉生在西藏。在此期間，那些始終都身居顯官要位的化身都由清朝皇帝從蒙古和西藏召到北京，他們肩負著神學和宗教方面的行政職責。

在十九世紀時，除了章嘉呼圖克圖之外，還有自從1734年以來就駐在北京的噶勒丹錫征吗呼圖克圖，此外還有阿嘉呼圖克圖、洞闊爾呼圖克圖、濟仲、哲孟和扎巴呼圖克圖。既然對於一座喇嘛廟來說，一位活佛喇嘛的存在便意味著其信徒、布施和威望的大幅度增長，蒙古人活佛的數量也在經常地增加。1900年之前，在北京共有十四位，在北蒙古有十九位，在內蒙古有一五七位，在青海湖地區有三十五位。

儘管蒙古和西藏喇嘛教在行政和政治上是相分離的，清朝皇帝們也成功地向這一方向誘導，但它們在思想和神學方面仍維持著很密切的相互依賴關係。雖然許多蒙古喇嘛都爲喇嘛教神學作出了實質性的貢獻，但他們的經文並不是主要以蒙文所撰，而是以藏文所寫，後者是喇嘛教的神學語言。蒙古神學教派沒有發展對外道教理的解釋。這就是根據拉薩和達賴喇嘛的教諭，蒙古民間宗教以諸說混合的形式被納入喇嘛教的儀軌結構中，最後成了一種純粹的地方性發展。

對於蒙古人來說，喇嘛教從十六世紀起越來越可觀的發展，導致了具有決定性意義的社會和經濟結構的變遷。喇嘛教團形成了經濟單位，它的誕生就意味著蒙古人與古老經濟制度的第一次深刻決裂。喇嘛教團的地產和財富的積累便使這些教團適應了時代的潮流，使它們與那些截至當時爲止一直是唯一的財產主人貴族們處於對立狀態，同時也與沒有財產的貧民階層處於對峙狀態。對於其他居民來說，大部份喇嘛都代表著一種巨大的危害。雖然喇嘛教中嚴格的和僵硬的教條希望蒙古人的文化發展僅僅是按照它所開創的道路前進，同時也希望他們的學堂和科學設施爲一定數量的蒙古人開創一條通往高級思想境界的道路。對於那些並非出自王公家庭的大量兒童來說，他們在寺院中所受到的教育僅僅意味著達到識字水平和具有寫讀能力。蒙古人書面文學的發展與這一事實密切相聯繫。十九世紀和本世紀初那些最爲重要的吟遊詩人和音樂家中的某些人就是在寺廟中培養出來的，或者是在進入世俗階段之前也曾在那裏深造過。若沒有具有學識的僧侶喇嘛們的幫助，十七至十九世紀那種具有鮮明特點的蒙古史學便是不可設想的。藏文和印度文經文中的許多內容也通過僧侶們的譯文和口頭布教而傳到了蒙古人中，從而豐富了他們的文章。

建築活動和宗教藝術品創造的必要性又促進了一種手工業的發展。喇嘛教僧侶們，尤其是高級僧侶們具有特殊的社會和經濟地位，這實際上本身中就孕育著蒙古喇嘛教衰落的萌芽。在十九世紀時，來自民衆，甚至來自喇嘛界本身之中的一些對於僧侶們的勢力和非宗教行爲的抨擊與日俱增。喇嘛教哲學的崇高性僅僅爲個別的上人所控制，十九世紀和二十世紀

初的廣大僧侶都無法受到神學教育。隨著大清國勢的衰落，喇嘛教也開始陷入危境。人們再也無法使教理和現實之間的對立互相調和了。當一些政治勢力取勝時，就導致了蒙古喇嘛教在二十世紀中葉的結束。現在在蒙古人民共和國和中國蒙古族領土上的某些尚存的喇嘛教制度，僅僅代表著一種象徵性的意義。

〔參考資料〕 妙舟《蒙藏佛教史》；阿．馬．波茲德涅耶夫著．劉漢明（等）譯《蒙古及蒙古文》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》；烏蘭察夫．烏力吉圖編《蒙古學十年》；陳慶英、烏力吉譯註《霍爾却穹》（《蒙古佛教史》）；薩囊徹辰著．道潤梯步譯校《蒙古源流》；陳任先譯《蒙古逸史》（作者不詳）。

蒙古源流

係記載蒙古民族的歷史，兼述印度、西藏、蒙古佛教通史的史籍。蒙文原名《Qad-un ündüsünü erdeni-yin tobči》，作者爲薩囊徹辰（Sagang Secen），成書於清．康熙元年（1662）。書成後，輾轉抄錄，廣傳於蒙古地方。其間，不但書的內容有出入，書名亦紛亂不一，或作《印度、西藏、蒙古諸罕源流》，或名《罕統寶鑒》，或簡稱《寶鑒》。清．乾隆二十五至四十年間（1760～1775）譯成滿文，乾隆四十二年譯成漢文。

全書八卷，大量收載蒙古神話、英雄傳說、高僧傳、譬喻、民謠、習俗、王統譜、編年記錄等，與《元朝祕史》共爲蒙古文學的雙璧，是蒙古文學、宗教學、民族學、歷史學研究上的寶庫。其各卷內容如次：(1)卷一，主要敍述印度佛教弘揚史，其思想承繼《俱舍釋論》〈分別世間品〉及八思巴所著《彰所知論》〈情世界品〉而來，爲佛教思想史上的重要資料，頗受注目；(2)卷二，佛教傳入西藏及其興衰經過；(3)卷三，敍述成吉思汗即位至蒙古帝國的開創、建國之史事；(4)卷四，論述元朝的興亡；(5)卷五，記明代北方蒙古諸汗，特別是達延汗復興佛教的事蹟；(6)卷六、卷七，敍述完顏阿骨打及其復興內外蒙古佛教的情形；(7)卷八，論內外蒙古的佛寺建設、譯經的進展。最後以讚頌佛法爲結語。

〔參考資料〕 陳寅恪〈彰所知論與蒙古源流〉、〈蒙古源流作者世系考〉（《陳寅恪先生論文集》上）。

蜫勒（梵、巴Peṭaka?）

部派佛教之論典。又作鞞勒、錍勒、毗勒、昆勒。意譯篋藏。摩訶迦旃延造。相傳其內容以隨相、對治等門以解說諸法。今其書已佚。《大智度論》卷十八釋蜫勒門云（大正25．192b）：

「蜫勒有三百二十萬言，佛在世時大迦旃延之所造。佛滅度後，人壽轉減，憶識力少，不能廣誦，諸得道人撰爲三十八萬四千言。若人入蜫勒門，論議則無窮。其中有隨相門、對治門等種種諸門。」

「蜫勒」一語，《玄應音義》卷九云：「蜫勒，古魂反，譯云篋藏也。」《新集藏經音義隨函錄》卷十載，蜫勒，上音毗，正作䫌。梵言毗勒，秦言篋藏。日本學者荻原雲來以爲「蜫勒」的原語並無篋藏之意；而「毗勒」一詞若還原爲梵語應爲peḍa或peḍā，即相當於南傳佛教中的《藏論》（Peṭakopadesa）。然現存巴利文的《藏論》雖有隨相、對治等敍述，但又與《大智度論》所引用的範例不同；又其羅馬字刊本爲二六〇頁，約十二、三萬言，與《大智度論》所言之《蜫勒》，篇幅亦相差太多。因此，《大智度論》所傳的《蜫勒》與現存《藏論》雖屬同一系統的論書，但二者是否爲同書則尚難斷定。

◉附一：呂澂〈蜫勒〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第二講第五節）

據《大智度論》的記載：當時在一般阿毗達磨之外，還有一種解釋佛說的方法，叫「蜫勒」（蜫同毗）。我國《智論》開始流傳的寫刻本誤作「蜫勒」。何以知道「蜫」是「蜫」之誤呢？因爲譯者在此詞下註云：「秦言篋

藏」，亦即三藏之藏。近代日人荻原雲來作了考證，說藏字在巴利文是「蜫勒」Pela，等於梵文的Peṭa，因而「蜫」應是「蜫」之誤才能對音。同時錫蘭方面也傳有一種叫蜫勒的優波提舍（藏的解釋），而且作者就是迦旃延，大概即《智論》裏所說之蜫勒。《論》介紹這一蜫勒時說，原文三百二十萬言（約十萬頌），後來有所謂「諸得道人」採用此書的略本（約十分之一），在南天竺頗爲流行。這一情況，正是大衆系最後發展到多聞部階段時期的情況，所謂「諸得道人」，就是指多聞部人而言，因爲多聞部舊譯爲「得多聞」。《智論》這一說法，也證明大衆系分裂到多聞部時就有蜫勒，這與以前所傳如《宗輪論述記》等材料所說，大致相同。

關於蜫勒的內容，《智論》也曾舉例說明。總的說來，它不似阿毗達磨那樣對法相作機械的分別，而是以種種論門去探求佛說的眞意。解釋佛語，不局限於文字的表面，也不是隨便附會，而是採用假設有若干論門，依著分別的論點來談。如「隨相門」這個論門，用來解釋佛叫人受戒時說的一句話：「自淨其意。」按字面講，淨意就行了，但意是心法，心則有心所，所以也得淨心所。再者，但說「自淨其意」，便知與「諸惡莫作，諸善奉行」等相關聯的法都包括在內。所謂「隨相門」就是舉一反三的意思。又如「對治門」，這是說了解佛法不要僅從一面去理解，應看到正反兩個方面，如佛常講四顚倒法：常、樂、我、淨。這是佛從顚倒一面講的，進行解釋時還應看到另一面，那就會得出四念住來：身、受、心、法。如此，三十七菩提分法都有其顚倒的一面，都可用對治門方法去理解。《智論》舉了這方面的例子後還說，假如用「蜫勒」方法進行論議，那就會使議論無盡，非常廣泛。這是九分毗曇外的一種獨立的論門，再加上大乘的空門，就成爲鼎足之勢。三者（阿毗達磨門、空門、蜫勒門）各具特點，也各有缺陷：毗曇走向極端則墮於「有見」，空門走向極端則墮於「無見」，蜫勒走向極端則墮於「有、無」。

大衆系到多聞部階段，特別提倡「蜫勒」，影響很大。後來從多聞部出家的訶梨跋摩作《成實論》，就採用蜫勒的方法。書一開頭就是〈論門品〉，即直接受了蜫勒的影響的。最初講「二諦法門」，是從世俗門、聖賢門講的，佛說法有時候隨世俗，有時候隨聖賢。再如講因果關係，說有時可以因中說果，有時可以果中說因。像這樣，〈論門品〉一共分了十四門類，其中也有隨相門。

◉附二：印順〈蜫勒〉（摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章第二節）

龍樹的時代，南天竺是大衆系的化區。盛行南天竺的《蜫勒》，是大迦旃延所造，與阿毗曇不同。參照《撰集三藏及雜藏傳》所說，可推定《蜫勒》爲大衆系本論。但大迦旃延造的傳說，即使有學說上的傳承，也只是仰推古德而已，其實是後世「諸得道人」所撰述。「蜫勒」，或寫作蜫勒。自荻原雲來發表〈何謂蜫勒〉以來，一般都信以爲：「蜫勒」是蜫勒的誤寫；而蜫勒是比吒迦（Peṭak）的音譯，是篋藏的意思。同時，緬甸傳有《Peṭakopadesa》，爲大迦旃延所造，因此或以爲《蜫勒》就是《Peṭakopadesa》。總之，龍樹所傳的《蜫勒》，被設想爲分別說部系的論書。

然從龍樹所傳的情形，不能同意荻氏的見解，試略爲論列。

(1)**蜫勒與蜫勒的正確與誤寫**：以蜫勒爲蜫勒（Peṭak）的誤寫，雖蜫勒合於篋藏的意義，但對音却並不恰合。蜫、韓、毗，在鳩摩羅什（Kumārajīva）的音譯中，必爲V音，而不會是P音的。所以以蜫勒爲蜫勒的誤寫，不應輕率的信受。考梵語Karaṇḍa，不但與蜫勒的音相合，意義也恰好就是篋藏。如「寶篋印陀羅尼」的篋，就是Karaṇḍa。所以「秦言篋藏」的「蜫勒」，完全正確，不必要別解爲Peṭak的。

(2)**《蜫勒》的內容**：《大智度論》說：《蜫

勒》有隨相門、對治門等種種論門，論義是重於適應、貫通，正如古人所說：「牽衣一角而衣來。」所以「若人入蜫勒門，論議則無窮」。《蜫勒》的「廣比諸事，以類相從」，是廣舉世事作比喻，而經義隨類相從，這與毗曇門的分別法相，辨析精嚴，體例是大爲不同的。阿毗達磨論者，無論是三世有宗、現在有宗，都重視法的「自相安立」，而形成「實有自性」的觀念。所以「若不得般若波羅蜜法，入阿毗曇門，則墮有中」。「入蜫勒門則墮有無中」，也與阿毗曇門不同。

⑶《蜫勒》與阿毗曇的同異：據《撰集三藏及雜藏傳》，大迦旃延論是稱爲阿毗曇（大法）的。《大智度論》也說，阿毗曇有三種：①身義，②六分，③蜫勒；《蜫勒》是可以說爲阿毗曇的。但《大智度論》又說：①毗曇門，②蜫勒門，⑶空門；那《蜫勒》又與阿毗曇門不同了。大抵論書以阿毗達磨論爲最多；在佛教界，阿毗達磨已成爲論書的通稱。所以，《蜫勒》也是三類毗曇之一。但嚴格的說，《蜫勒》的論法，與阿毗曇不同，所以又說《蜫勒》與毗曇，同爲三門的一門。

依上面的論列，大迦旃延所造的《蜫勒》，可以推定爲大衆部系的根本論。

〔參考資料〕 《維摩經略疏》卷七；《維摩經義疏》卷三；《荻原雲來文集》；A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》第九章。

裴休（797～870）

唐代孟州濟源人（一說是河東聞喜人）。長慶（821～824）年中舉進士第，昇賢良方正。會昌二年（842），於洪州興龍寺迎請黃檗希運入府署，旦夕問道，大中二年（848）遷住宣州宛陵時，又建精舍請希運居之，朝暮受法。氏通達禪旨，博綜教相，常與宗密相往來，宗密每有著述，則爲之撰序，居官操守嚴正。大中五年二月官戶部侍郎，領諸道鹽鐵轉運使，革除弊害，又定稅茶十二法，人以爲便。六年爲同平章事，十年辭去，後歷諸州軍節度觀察使，咸通（860～873）初年任戶部尚書，又轉任吏部尚書太子少師而後卒，年七十四。氏自中年後斷肉食，齋居焚香誦經，以習歌唄爲業。嘗撰《勸發菩提心文》一卷，並輯希運之語錄而成《傳法心要》一書。此外，《大正藏》第四十八册所收之《黃檗斷際禪師宛陵錄》，亦題爲裴休所集。

〔參考資料〕 《舊唐書》卷一七七；《新唐書》卷一八二；《宋高僧傳》卷五；《景德傳燈錄》卷九、卷十二；《居士傳》卷十三。

說法（梵 dharma-deśana，巴 dhamma-desanā，藏 chos-ston-pa）

謂宣說教法。又稱說教、說經、演說、法施、法讀、談義、勸化。與「唱導」同義。據《正法念處經》卷六十一所言，所謂說法，即說一切布施法，說諸善法，一切尊中，聞法最勝，能斷一切憍慢根本。《大智度論》卷十一亦云，常以好語有所利益，或以諸佛語、妙善之法爲人演說，或以修妬路、毗尼、阿毗曇三種法教人，或以妬路藏、毗尼藏、阿毗曇藏、雜藏四種法藏教人，或略說以聲聞、摩訶衍二種法教人，均爲法施。意即宣說教法以利益、開導衆生，稱爲說法或法施。

依《優婆塞戒經》卷二〈自利利他品〉所說，說法有清淨、不清淨之別，清淨說又有五事，即⑴先施食，然後爲說；⑵爲增長三寶故說；⑶爲斷自他之煩惱故說；⑷爲分別邪正故說；⑸爲得聽者最勝故說。不清淨亦有五事：⑴爲利故說，⑵爲報而說，⑶爲勝他而說，⑷爲世報而說，⑸疑而說。

有關說法時應注意之事項，《法華經》卷四〈法師品〉謂，說該經時，應入如來之室，著如來之衣，坐如來之座，亦即以大慈悲爲室，柔和忍辱爲衣，諸法空爲座。《優婆塞戒經》卷二〈自利利他品〉謂應具十六事，即⑴時說，⑵至心說，⑶次第說，⑷和合說，⑸隨義說，⑹喜樂說，⑺隨意說，⑻不輕衆說，⑼不呵衆說，⑽如法說，⑾自他利說，⑿不散亂說

，⒀合義說，⒁眞正說，⒂說已不生憍慢，⒃說已不求世報。

《十住毗婆沙論》卷七〈分別法施品〉謂說法應行四法，即⑴廣博多學，能持一切言辭章句；⑵決定善知世間、出世間諸法生滅之相；⑶得禪定慧，於諸經法隨順無諍；⑷不增不損，如所說行。同書又謂說法者處師子座之四法：⑴欲昇高座，應先恭敬禮拜大衆。⑵衆中有女人，應觀不淨。⑶威儀視瞻有大人相，敷演法音時，顏色和悅，人皆信受，不說外道經書，心無怯畏。⑷於惡言問難當行忍辱。此外，《佛本行集經》卷四十九〈說法儀式品〉，對於說法之儀式亦有詳說。

宣說經典者，除佛之外，尚有佛弟子、仙人、諸天、化人等，合稱五種說人。如佛以無礙辯才教化羣生，應時處與衆生機根而能全其化益，或於一座說法中，以一音令異類機根各被利益。佛且遣門下弟子說法門，佛弟子中，富樓那爲說法第一。另外，觀世音、地藏等諸菩薩亦變現種種身，隨機說法利導。

又，佛及佛弟子等之說法，通常係於在家者施食供養之後。《釋氏要覽》卷上〈說法〉條載（大正54・276b）：「毗婆沙論云：食竟，上座說法有四事益，㈠爲消信施，㈡爲報恩，㈢爲說法令歡喜，清淨善根成就，㈣在家人應行財施，出家人應行法施。」可見在家衆行財施，出家衆行法施（說法），乃古今之定規。印度諸論師於探究經論深理之時，亦對世俗說法，如龍樹之門人提婆論師，以遍歷各地說法教化、降伏外道而有名。在中國，齋會之時也有說法，稱爲唱導。自廬山慧遠以後，行唱導者漸多，如《高僧傳》卷十三〈唱導篇〉曾列出法照，乃至法鏡等十人，《續高僧傳》卷三十及《宋高僧傳》卷二十九亦敘述唱導有名者之事蹟。

◉附一：〈說聽方軌〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

說聽方軌，指說法者及聽法者應注意之事項。佛陀之法門係轉迷開悟之要道，因此後世之說者及聽者皆應深加用心。如《思益梵天所問經》卷二云（大正15・43a）：「佛說二人得福無量，一者專精說法，二者一心聽受，是故汝今應說，我當聽受。」

有關說法及聽法之行儀，據《優婆塞戒經》卷二所述，具足法智、義智等八智者，其所說法具足十六事，即時說、至心說、次第說、和合說、隨義說、喜樂說、隨意說、不輕衆說、不訶衆說、如法說、自他利說、不散亂說、合義說、眞正說、說已不生憍慢、說已不求來世報。

此外，聽法之人亦應具足十六事，即時聽、樂聽、至心聽、恭敬聽、不求過聽、不爲論議聽、不爲勝聽、聽時不輕說者、聽時不輕於法、聽時終不自輕、聽時遠離五蓋、聽時爲受持讀誦、聽時爲除五欲、聽時爲具信心、聽時爲調衆生、聽時爲斷闇根。

依《大法炬陀羅尼經》卷六所說，說法師應具慈愍、愛語、謙下之心。若懷瞋妬心、存勝負，則將獲大重罪；若慈悲說法，則能成大功德，能令佛法久住於世。《無量壽經》卷下亦說明聽法者之資格，謂若無善根，不得聞該經，清淨有戒者，乃獲聞正法。又，道綽《安樂集》卷上根據諸部大乘經說明說聽方軌云（大正47・4c）：「於說法者，作醫王想，作拔苦想，所說之法作甘露想，作醍醐想，其聽法者作增長勝解想，作病癒想，若能如是，說者聽者皆堪紹隆佛法，常生佛前。」

◉附二：〈五種說人〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

「五種說人」謂有五種能說佛法之人。

㈠指佛、佛弟子、仙人、諸天及化人：《大智度論》卷二云（大正25・66b）：「佛法有五種人說，一者佛自口說，二者佛弟子說，三者仙人說，四者諸天說，五者化人說。」另淨影《無量壽經義疏》卷上及善導《觀經疏》〈玄義分〉也提出五種說人，內容均大同小異。

《觀經玄義分傳通記》卷四則更進一步舉

例說明，以華嚴的加說、維摩的所說、般若的轉教、法華的領解等是聖弟子所說；諸經文中，梵釋護世的多說經法是諸天所說；方等的婆藪說法是仙人所說；《金光明經》的地神、《法華》的十羅刹等說法是鬼神所說；佛、佛弟子、仙人、諸天隱其本形，現化身說法即是變化說；佛弟子、仙人、諸天、化人說若亦得佛印可即皆名佛說。

(二)指佛、菩薩、聲聞、衆生、器界：又稱五類說。《華嚴經疏》卷一云（大正35·506b）：「今此能說，通三世間，開即爲五，謂佛、菩薩、聲聞、衆生及器。」此五者主要在類別《華嚴經》中的能說，如該經〈阿僧祇品〉、〈隨好品〉是佛說；餘會多是菩薩說；〈入法界品〉之初有聲聞說；諸善友等多是菩薩說，亦名衆生說；菩提樹等亦能演說法音，爲器界說。

另外，舊譯《華嚴經》卷三十三〈普賢菩薩行品〉所提的佛說、菩薩說、刹說、衆生說、三世一切說，亦可視爲五類說。

(三)指如來、菩薩金剛、二乘、諸天、地居天：《大日經疏》卷七云（大正39·649a）：「大判眞言，略有五種，謂如來說，或菩薩金剛說，或二乘說，或諸天說，或地居天說，謂龍鳥修羅之類。」

〔參考資料〕《長阿含經》卷一〈大本經〉；《大品般若經》卷二十四〈四攝品〉；舊譯《華嚴經》卷四十九、卷五十三、卷五十四；《瑜伽師地論》卷四十五；《法苑珠林》卷二十三〈說聽篇〉；《高僧傳》卷十三。

說假部（梵Prajñāpti-vādin，巴Paññatti-vādā，藏Brtags-par smra-baḥi sde）

小乘二十部之一。梵名音譯鉢蠟若帝婆耶那、波羅若底婆拖。又意譯施設論部、假說部、假名部。《部執異論》稱之爲分別說部（Vibhajya-vādin），或名多聞分別部。此部主張世、出世法皆有少假，故名說假部。《異部宗輪論》謂此部係佛滅後二百年，從大衆部分出之派別，但南傳典籍《論事》則未見此部之名，《島史》及西藏所傳清辨（Bhavya）之第三說謂自鷄胤部分出。

據《部執異論疏》（《三論玄義檢幽集》卷六所引）所載，大迦旃延於佛在世時作論分別解說，及佛滅二百年中，大迦旃延從阿耨達池至摩訶陀國大衆部中，分別三藏聖教，謂其中，有佛之假名說，亦有佛之眞實說、有眞諦、有俗諦、有因果云云，大衆部中有信受大迦旃延所說者，各成一部，名爲分別說部，故分別說部即迦旃延之弟子之流亞。

關於此部所立之宗義，據《異部宗輪論》所述，共有七種，即：

(1)謂苦非蘊：以苦爲逼迫之義，而蘊之體非逼迫故。

(2)十二處非眞實：以所依及所緣係積聚，積聚之法皆非實故。

(3)諸行相待：輾轉和合，假名爲苦，非由現在士夫之用而有苦。

(4)無非時死：以非時死係由先業，非由橫緣而有非時死，過去曾行此橫緣故今方橫死，非無先業而有今之橫果。

(5)先業所得之業增長爲因而有異熟果轉：謂唯依業之殊勝方能感果，得等餘法不招異熟，必依業之功能而得果時，其相用增長而成異熟因方感果，即業增長爲因而有異熟果轉。

(6)由福故得聖道，道不可修：謂現修加行道亦不能得聖，故聖道不可修成，但由持戒、布施等福始可得之。

(7)道不可壞：謂道之性相常住，無刹那滅，故不可壞。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《文殊師利問經》卷下〈分別部品〉；《十八部論》；《異部宗輪論述記》；《大乘法苑義林章》卷一；《華嚴五教章》卷一；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十章。

說出世部（梵Lokottara-vāda，藏Ḥjigs-rten las ḥdas-par-smra-ba）

小乘二十部之一。梵名音譯盧俱多羅婆拖

、盧迦尉多羅，或作盧俱多羅婆地（Lokottara-vādin）。又意譯出世說部、出世間語言部、出世間說部、超出世間家、出世部。係佛滅二百年自大衆部分出者。在諸部派之中，一說部說一切諸法皆假，說一切有部主張諸法皆實有，而此部則主張出世間法是實，故稱說出世。

關於其所立之宗義，據《部執異論疏》、《三論玄義》、《異部宗輪論》等所載，說出世部主張世間法從顚倒而生，由顚倒再生煩惱，由煩惱而生業，由業而生果報，既是從顚倒而生，故此世間皆是苦，是虛妄，是假，非實有者。但出世之法非從顚倒生，有道及道果。道及道果皆是實有。道爲通達二空之智，道果爲二空之理，智與理並非顚倒，亦非虛妄，故爲眞實。由此可知，道即是道諦，道果即是滅諦（涅槃），所謂出世法，係指滅、道二諦，是眞實法；而世間法係指苦、集二諦，是假法。

另有一說謂此部原與鷄胤部同爲一部，以世間有漏爲假，强調佛之出世無漏，因此一名說出世部。後其說漸有變化，遂獨立成一部派。但南方所傳、《多羅那他佛教史》〈大衆部傳〉及〈正量部傳〉、西藏所傳清辨（Bhavya）第三說，皆未載此部之名。

〔參考資料〕《舍利弗問經》；《文殊師利問經》卷下〈分部品〉；《十八部論》；《異部宗輪論述記發軔》卷上；李世傑《印度部派佛教哲學史》第七章。

說一切有部（梵 Sarvāsti-vādin，巴 Sabbatthivāda，藏 Thams-cad yod-par-smra-ba）

小乘二十部之一。梵名音譯薩婆阿私底婆地、薩婆阿私底婆拖，略稱薩婆帝婆、薩婆多、薩衞，意譯一切有、一切語言。全稱阿離耶暮攞薩婆悉底婆拖（Ārya-mūla-sarvāsti-vāda），意譯聖根本說一切有部，略稱有部、有部宗、有宗。

此派係上座部之一派，由於主張三世之一切法皆爲實有，故稱說一切有部；又因此派確定因的實在，對因有所分析，故又稱說因部；後來從此部分出犢子、法上、密林山等部，故亦稱根本說一切有部。此部以西北印度的迦濕彌羅及犍陀羅兩地方爲中心，曾盛極一時。其勢力東達東印度、緬甸、馬來西亞、蘇門答臘，北至波斯、中亞。其聖典亦翻傳至中國。漢譯小乘佛典大半屬於此派。

此派成立的年代並不明確，《異部宗輪論》謂佛滅後三百年之初，上座部內發生乖諍，遂分兩部，一爲說一切有部，亦名說因部，二即本上座部，轉名雪山部。另據《三論玄義》所述，上座弟子部於佛滅度後，由迦葉、阿難、末田地、舍那婆斯、優婆掘多、富樓那、寐者柯、迦旃延尼子之次第而付法，二百年以來並無異部，唯弘經教，但從富樓那起兼弘毗曇，至迦旃延則專弘毗曇，遂與上座弟子對立，致成分裂。由此可知，佛滅三百年之初，此派從上座部分出。不過，《文殊師利問經》卷下〈分部品〉及西藏所傳，對於此派分出的年代與異名等仍有異說。

迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）爲此派之祖，造《阿毗達磨發智論》，立八犍度，判諸法之性相，大興阿毗曇。此《發智論》與《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《界身足論》、《品類足論》，爲有部之基本理論典籍。其中，《發智論》稱爲「身論」，後六論稱爲「六足論」。此外，五百阿羅漢所結集的《大毗婆沙論》二百卷，係解釋《阿毗達磨發智論》之文義，爲迦濕彌羅正統有部諸說之集大成；世親《俱舍論》，係由批判有部教義而完成者。此二論與《阿毗曇心論》、《順正理論》、《雜阿毗曇心論》等書，亦爲有部之根本論書。

除上述論藏之外，此部現存經藏有《雜阿含經》與《中阿含經》，律藏有《十誦律》、《根本說一切有部毗奈耶》、《薩婆多部毗尼摩得勒伽》等二十八種，二百八十餘卷。

此部所立宗義，主要在主張「法體恆有」、「三世實有」。即將一切法分爲「五位七

十五法」。「五位」指色、心、心所、不相應行、無為等五法。七十五法即此五位諸法之細分。在五位中，前四位皆是藉因緣和合而生起者，稱為有為法，即現象之事法；相對的，第五位無為法乃現象（事法）之外的實在理法。有為法雖然有生、住、異、滅四相，剎那生滅，變化無常，但有其不變不改之自性，而且過去、未來與現象皆有其實體，此即「法體恆有、三世實有」。

此外，此派認為分析色法，可知有「極微」存在，並主張「人無有」而不承認「法無我」。在因緣論方面，此派也提出獨特的「六因說」，並以之為其「三世實有論」的立論根據。其他，對於涅槃、佛身等，此派亦有特殊見解。

此派不僅是印度小乘二十部中極具勢力之一派，而且在我國南北朝時代，亦曾風行一時。當時之毗曇宗即為此派學說之弘揚者。而在小乘部派諸論中，譯成中文者亦以此派作品為最多，《大正藏》中之「毗曇部」，所收即以此派論典為主。

◉附一：呂澂〈說一切有部系學說的要點〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第二講第三節）

所謂說一切有，是因為他們認為一切法皆有其自性，是一種實在的有，不是由一些其他材料混合起來的假有。這種思想怎樣產生的？我們可以從其形成部派後，在《識身足論》中對自己主張的解釋，看出他們思想的淵源來。這種思想，基本上是由於他們對人我（補特伽羅）的否定而來。因為沒有人我那就只能有五蘊了。佛家通常講的人我，即由五蘊組合而成。每一種蘊都是集合體（蘊即聚意），這裏就包含著過去有、現在有、未來有的意思。如以色蘊說，就包含過去色、現在色、未來色。所以從而可以看出五蘊的成分是實在有。不過說現在有，這是常識所承認的，至於過去、未來也是有，則不是一切派別都承認的。而說一切有部却從否認人我出發，承認五蘊，因五蘊包含三世有。最後必然走到承認一切法有的地步。一切有思想的構成過程，就是如此。《異部宗輪論》在談到一切有主張時，一上來就說：「一切有部本宗同義者（中略）過去未來，體亦實有。」可見這是此派學說的重要特點。

這種主張，佛說的經、律中並無明文可尋，而是從阿毗達磨的解釋推論出來的。其初，有特別提倡阿毗達磨的阿毗達磨師，其後漸漸擴大構成為一個派別，這就是一切有部。此派的構成還是在反對化地不承認過去、未來法有的爭辯中形成的。成立的時間，難以確定，不過可以斷定這種思想出現得比較早。在阿育王時代，目連子帝須結集時，這一派的思想就有了醞釀；後來派遣上座到各地宣教，派遣到西北印度去的幾家，大概具有這類思想的人較多，後來終於在那一帶形成了說一切有派。時間大約從阿育王到孔雀王朝覆滅（公元前250～185年）不到一百年的當中。

這一部成立之後便有了自己的三藏，當然三藏的組成也是經過一個時期的。據後來該部律文——《說一切有部毗奈耶雜事》卷三十九的記載，佛滅後第一次結集（五百結集）時，形成了自己的三藏。經也是四阿含，但次第與別部有異，是將「相應」視為根本經典，置於首位。《相應阿含》的結構是四分十誦（誦，因結集是會誦形式，一回誦出的為一誦。相應是十回誦出的，所以有十誦）。其他三種阿含，也是這些內容，不過再按各篇長短和法數關係另外編排一番而已。律，體裁也是十誦，名《十誦律》。可詳分為八十個小段落（八十部）。論，是講種種法的，名為「法蘊」。是一些佛說阿毗達磨性質的經，共計二十種，構成一部法蘊。

關於此派三藏的漢文譯本情況是：漢譯的《雜阿含》就相當於《相應阿含經》。這一點前人是不清楚的，經過我們的研究才弄明白。《瑜伽師地論》後面十四卷（即八十五至九十八卷）就保存了《雜阿含》的本母（本母是說可以依據發揮的要旨）。我們即根據它對《雜

阿含》進行了整理，斷定漢譯《雜阿含》就是根本說一切有部的《相應阿含》。他們的《長》和《增一》阿含，沒有漢譯。《中阿含》，我國有翻譯，這是近來由日本學者從西藏寂住天的《俱舍論註》中發現的。寂住天註有一個特點，他把《俱舍論》中所引的經典出處都指了出來，特別對於引用《中阿含》處，指示尤爲詳細。《中阿含》全部組織一般是每十經爲一攝頌的體裁（即每十經有一個頌，把它歸爲一類），寂住天的註，把引文在第幾攝頌，第幾篇都指出來了，這樣，找起來就容易多了。經過查對可以看出《俱舍論》所引用的就是漢譯的《中阿含》。《俱舍論》既然是屬於一切有部的，這就證明漢譯《中阿含》也是屬於一切有部的了。律的部份，我國也有譯本。姚秦譯的《十誦律》，是個略本。說一切有部律有兩種流行本，一是在罽賓流傳的略本，一是在摩偷羅流傳的廣本。（中略）

最後略談有部學對於後來的影響。有部的保守思想很濃，堅持一往之談，一邊倒，非常頑固。上座系各派還有通融靈活之處，如《異部宗輪論》所記，上座說法常與大衆相同，有的竟融而爲一了。其他派系，主張也不是始終一致的。唯獨有部，保守到底。所謂一切有，實質與上座學說一樣，都可歸結爲唯心的二元論。同時，他們所說的一切有不是指人類宇宙的一切事物，只是如後來他們在《品類足論》中所肯定的五事六十七法的範圍。他們根據甚麼來肯定這些法呢？就是從他們的實踐出發的。在實踐上，他們感到應該建立的，就說成實在的，應該肯定的。在這種基礎上建立的理論，發展到最後，一方面，變成了經院哲學，只對佛說作種種證明，證明其實在；另方面，又把這些法的實在性僅僅看成是概念的東西，眞實的實在倒無足輕重，概念的實在才是唯一的實在。這就很像西方經院哲學中的唯實論了。有部後來構成了印度佛家四大宗之一的婆沙宗，具有很大的勢力，同時並促成了它的反對者中觀宗的建立。中觀宗就是反對婆沙這種對概念實在的極端論而形成的。中觀後來得到極大的發展，可說與婆沙的議論走向極端有關。所以說，有部學說，無論正面或反面的影響都是大的。

◉附二：呂澂〈略述有部學〉（摘錄自《印度佛學源流略講》）

印度部派佛學裏說一切有部（簡稱有部）思想的起源，是和佛滅度後一些論議師的提倡阿毗曇（對法）有著密切的關係。這一部後來信奉的古典毗曇凡有六種，通稱「六分毗曇」（見《大智度論》卷二），也稱爲「六足論」（見普光《俱舍論記》卷一，依靖邁〈法蘊足論後序〉所說，「與對法爲依故目之爲足」）。其中可做建立有部學說典據的，要推《識身足論》。相傳此論是提婆設摩（天護）所造。關於六足論的作者，本有種種說法，只這一部論，漢譯和梵藏所傳資料却無異辭（參照荻原雲來和譯稱友《俱舍論疏》卷一）。提婆設摩的生平無考。《西域記》卷五說他造論的地點在鞞索迦城南大寺，或者他就是中印度一帶的人。又從論文開始一部分駁斥沙門月連的「過去未來無，現在無爲有」說法來看，它正對南傳目連子帝須所集《論事》一書的重要主張而發（參照《論事》〈大品〉第六章破一切有論、第七章破過去蘊論，佐藤密雄等日譯本）。《論事》到第三次結集以後才出現，那麼，發表駁論的提婆設摩至早也生存於佛滅後第四百年中了。就由這些材料見得有部的思想是在第三次結集前後逐漸成型，而它流傳到印度西北地方以至構成獨立的派別，大概即以結集終了遣散各家的一事做它的契機。到了佛滅後第五百年（公元第一世紀）迦旃延尼子在至那僕底著《發智論》（參照《婆藪盤豆傳》，又《西域記》卷四），將有部各種學說作了嚴密詳明的組織，一派的規模才算畢具。此後因流傳區域的擴大，更有了迦濕彌羅和各地方的小派別。在迦濕彌羅的論師稱迦濕彌羅師，餘地的稱外國師、健陀羅師、西方師。這些論師除

了《發智論》外，還兼用其他論書，像法勝的《阿毗曇心論》、世友的《問論》、妙音的《甘露味論》等等，意見分歧，莫衷一是。在學風上，外國師等也和迦濕彌羅師的一味保守的異趣，走上了自由批判以理爲宗的途徑。及至迦膩色迦王以後（公元第二世紀末），迦濕彌羅師得著統治階級有力的支持，爲了更好地排斥異己，便發起《大毗婆沙論》的結集，將解釋《發智論》不同的說法逐一刊定，歸於一尊，於是有了毗婆沙師的稱號。有部學說發展至此，可謂告一段落。跟著來的便是新興大乘學系龍樹、提婆諸大家和《成實論》作者訶梨跋摩等的反對，在他們的著作裏都對《毗婆沙論》所說徹底加以批判。這自然也影響到毗婆沙師，多少會使他們改變一些主張，不過現在除了我國梁唐兩代的譯本上發現少數異文而外，還沒有詳細資料可舉。再後到佛滅九百餘年（公元第五世紀），世親論師在阿逾陀學通了當地流傳的婆沙論義（見《婆藪槃豆傳》），受到自由學風的熏陶，終於寫成《俱舍論》，採用經部主張，糾正毗婆沙師種種偏頗見解。這激起了衆賢論師的憤慨，連續著作《順正理論》（原名《俱舍雹論》，意欲給《俱舍》以致命打擊）、《顯宗論》，竭力爲婆沙辯護，可是暗中也偸換了一部分說法，所以後來稱呼他的學徒爲正理師或新有部。其說可以看成有部進一步的發展，却也就算有部最後的一個段落，再沒有繼起的大家。就像悟入論師，所著《入阿毗達磨論》，也是步趨正理，別無新義的。

現在來談有部的重要學說，即以《大毗婆沙論》爲中心，在它以前的稱舊說，以後的稱新說。至於婆沙本論雖然不能概括有部學說的全貌，可是當時有部中心在迦濕彌羅，大部份有部師也都以婆沙思想自限，因此不妨將婆沙說作爲有部本宗之說。我們從婆沙極其繁複的論題裏可以提出一個最基本的論點，即是「有因」。有部主張一切法實有最後的根據在此，所以也稱有部爲「說因部」（見《異部宗輪論》）。據清辨的解釋，說過現未所生的一切是有故名說一切有，即說此已生正生將生的一切莫不有因故名說因（見《中觀心論釋》第四品，窺基《宗輪論述記》卷上用「所以」來解釋「因」字，未免空泛）。本來佛家學說和別宗最有區別之處爲說因善巧，能離開無因論、不平等因論，而以獨到的「緣起說」爲中心，有部對這一層特有發揮，所以偏得「說因」的稱號。另外，說一切有這一命題包含著一切法有和三世有兩個部份。對有部以外的各部說，三世中現在實有還沒有什麼問題，只是過去未來的有不能得到共許，因而這一部份的實際不外說過未二世實有。依著「世無別體，依法而立」的道理（見《大毗婆沙論》卷七十六），過未有的建立也必歸根到有因的上面，這更是有部獨得說因部名的一種緣由。

有部本宗怎樣解釋三世一切法的因呢？它把因周密地區分爲六種（詳見《大毗婆沙論》卷十六至卷二十一）。先從人們的認識方面說起，第一種是相應因。每一種認識都依賴心和心所的合作，它們是同時生起，同一所依（就根說），同一所緣（就境說），同一行相（就分別說），這樣更互相望，四事同等，便有相應而存在的意義。其次，推廣些說有第二種俱有因。凡是同時而起的種種法對於生果有著同一作用的，像心和心所，心和隨心而轉的身業、語業或不相應行，還有並起的四大種，彼此相望，都屬於這一類。第三種關涉異時因果，名同類因。此即過去的善性法對於未來或現在同一界繫的善性法，現在善性法對於未來的善性法，同樣地三世不善法相對（這沒有界繫的限制），無記性法相對，都是此因。這還可遠推到過去之望過去，未來之望未來，凡前生的善等法望後生的善等法也有同類因義。第四種遍行因，這從不善法的同類因中區別出來，所指的是一些煩惱法帶有普遍生起後來染法的因性的。第五種異熟因，這從得果的性質作區別，和以上兩種又都不同。所指的是善不善性有漏心心所法，並包括隨心轉的色和不相應行（

這些實際即是和意業相關的一切），對於所感召後世無記性的色、心、不相應行（命根、衆同分等）種種果法說。另外，身語業法、無想定滅盡定等不相應行法能生異熟果的，也屬於此。以上五種概括了親能生果的一切因緣。最後第六種能作因，只有幫助的功能，或者消極的不相障礙而有利於果法的生起，所以是等無間、所緣、增上這三類疏緣。它的範圍最廣泛，除了法體的本身而外，所餘的都有成爲此因的資格。有部這樣用六因的解釋將三世一切法存在於各種因果關係中的意義徹底顯示出來；只要因果不虛，三世一切法自必實在。有部的說一切有，實際如是。

其次，有部解釋諸法的因果關係，還和刹那生滅的理論相聯繫（有部被稱爲刹那論者，見於窺基《唯識二十論述記》卷三），所以其說不同於常見或斷見。並且有部學說具備著很濃厚的實踐意味，它建立一切法的實有同時即爲了否定「人我」。所謂人空而法有，正是有部實踐觀法的具體內容。以上所說即有部本宗學說的要點。

下面再說一下有部新說的要點所在。這可用衆賢的《順正理論》和《顯宗論》爲依據，兩論原是爲發明有部正義的（見《婆藪槃豆傳》）。在《顯宗論》〈序品〉中，列舉了佛於《集法經》中懸記的重要異執四十四條，和這些相反的才是佛家正宗，也就是有部自許的宗義。那裏面最後一條異執是「或說心心所法亦緣無境」，相反的說法自然是「識境實有」了。此義可說是一切異執歸宿的論點，同時也可說是有部新說的基本論點。我們以爲，正理師的重要理論都是環繞著它而開展的。揀些例子來說，像辯論過去未來法是有的一論題，《俱舍論》卷二十在《婆沙》卷七十六原有的異熟果不虛的一種理由而外，更舉了緣過未心必有實境的理由，《順正理論》卷五十一、《顯宗論》卷二十六都很重視它，特別引來教證說，如世尊言各各了別彼彼境相名識取蘊，所了謂色至法，非彼經說有識無境；這樣來加强理由的說服力。又如《俱舍論》卷六，辨無爲法是實，以爲滅若非有，不能成爲第三聖諦（滅諦），論文沒有詳解，《順正理論》卷十七便加以有力的補充說，「以若無境，慧必不生，如何見無爲第三諦？」這也是從心必有境的論點出發。由此推論建立一切法有的依據，便集中在法爲識境的一義。因爲一切法，特別指的實法（假依實立，應歸結到實法），都是所緣緣，很合理的一切實法就應有它的自性，而成立一切有宗。

有部新說在色法方面還發展了極微的理論。這也是從構成所緣的條件來立說的。人們感覺雖不能直接緣到個別的極微，但按實境界的當體並非極微和合的假相，而是和集了的極微。和合與和集的意義不同，淸辨解釋得最淸楚。他以和合爲異類法的成聚，和集則是同類法的（見《中觀心論釋》第五品）。依著《順正理論》卷四的說意，沒有極微不在和集狀態中存在著的，所以感覺所得常爲和集安排好了的極微。唐人本著此意，便說極微相資各各有一種和集相，其相實有，可作所緣（見《唯識二十論述記》卷三）。這著重在相上說，就和正理師的原意不盡相符了。

有部新說從所緣實有一義開展，有幾點理論很突出，而與舊說不同。第一點是關於二諦的解釋。依《順正理論》卷五十、卷五十八，《顯宗論》卷二十六、卷二十八的說法，無所待也就是當體直接能生起心法分別的都是實有，實有法即勝義諦。另外，能夠顯示實義的「名」（不相應行法），它的法體也是實有，所以得成世俗諦。以名義區分眞俗原爲世友的主張，但正理從名爲實法的一點去推闡，歸結到世俗諦只是勝義諦的另一方面（隨概念所得理解的一面），它由法體的實在而成其爲諦，和勝義理無別致，如此也不妨說二諦爲一。另一點是所緣緣性安立不變。《順正理論》卷十九說，假使此法爲彼法的所緣，那麼，即在未被緣時也成爲所緣性，這就通到一切法以爲所緣而實有的論斷上去了。最後一點，因爲强調了

所緣的實有，在和它相應的實踐方面，正理師便很自然地偏重知解，理境也趨向概念化，以至勝義諦裏也包括了所謂別相的「類」(見《順正理論》卷五十八)，而一切法又歸納爲「句義」的形式(如《入阿毗達磨論》說善逝宗有八句義)。這使有部原以極微說多少接近勝論宗的，到此在理論上更加靠攏了勝論。

我們已依著佛家學說一般區分境行果的方式，從境的方面解說了有部學說要點，行果之說，姑且從略。

◉附三：印順〈「一切有」的定義〉(摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第三章第一節)

說一切有部，是從上座部中流出的大部派，對印度佛教及中國佛教，關係最爲重大。說一切有部，是從說「一切有」(sarvāsti)得名的。「說一切有」，特別以所說的一切有爲部名，到底「一切有」是什麼意義？依世親(Vasubandhu)的解說，應依佛說而立論，如《俱舍論》卷二十說(大正29・106a)：「梵志當知：一切有者，唯十二處。」

所引的契經，是出於《雜阿含經》的。《雜阿含經》卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸因緣所生受，(耳、鼻、舌、身)……意、法、意識、意觸、意觸因緣所生受。這是以有情自體——六根爲六內處，所取的色等六境爲六外處(綜合就是十二處)。由此根境相關而起六識、六觸、六受。由此執著而流轉生死，或於此不取著而得解脫。這是一切，現實的一切。佛法的知、斷、修、證，都不外乎此。又《雜阿含經》中，佛爲生聞(Jātisroṇa)婆羅門，說「一切」、「一切有」、「一切法」——三經，與《俱舍論》所引相近，如《雜阿含經》卷十三說(大正2・91a)：

「佛告婆羅門：一切者，謂十二入處。眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，是名一切。若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨(之)，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故。」

「一切有」、「一切法」的經說，文句全同。所以，佛說「一切」、「一切有」、「一切法」，只是現實的一切。十二處是一切、一切有的；離了十二處，就沒有什麼可知可說、可修可證的。那些離十二處而有所施設的——超經驗的、形而上的，在佛看來，那是戲論，是無關於實存的幻想，佛總是以「無記」去否定他。

然而，這樣的「一切」、「一切有」，是佛法的根本立場，也是一切部派所共同的。並不能依此經文，顯出「一切有」的特色。眞能表示「一切有」說的，如《順正理論》卷五十一引經說(大正29・625c)：

「過去未來色尚無常，何況現在？若能如是觀色無常，則諸多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨，於未來色勤斷欣求，現在色中勤厭離滅。」

「若過去色非有，不應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求。」

《順正理論》所引的經文，出於《雜阿含經》。《相應部》〈蘊相應〉，也有同樣的經文，但沒有第二段——反證非有不可的文句。這就涉及了部派所傳文句不同的問題；漢譯《雜阿含經》，是與說一切有部所傳相合的。從契經來說，這是由於聖弟子的精勤修習——厭捨過去色，不求未來色，而確信過去未來是有的，爲佛說的眞義。

在《雜阿含經》裏，佛說的契經，確乎流露「三世有」的意趣，如《經》卷二說(大正2・13b)：「若所有諸色：若過去，若未來，若現在；若內，若外；若麤，若細；若好，若

醜（異譯作勝與劣）；若遠，若近：彼一切總說色陰。」

經中對於色、受、想、行、識，都以過去、未來、現在等，總攝為蘊。過去、未來、現在為一類，與內、外、麤、細、好、醜、遠、近，共為五大類。在這一敘列中，過去、未來與現在，平列而沒有任何區別的意味。這也是啓發「三世有」說的有力教證。這五類，實在是最古典的論門（論母），從不同分類去理解一切。《法集論》的論母，有內外、劣（中）勝、過去未來現在——三門。《舍利弗阿毗曇論》非問分〈界品〉，有內外、劣（中）勝、麤細（微）、過去未來現在——四門。《品類足論》〈辯攝等品〉，也有遠近、劣（中）妙、過去未來現在——三門。阿毗達磨的主要論法，都可以上溯到佛陀的時代，這是一明顯的例子。

我以為，重於「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。又如說：對於不善的、未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的、未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭、是斷、是修、是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。從經文而來的一切有、三世有；三世是同樣的有（到底是怎樣的有，要等論師們來解說），與過去業不失的經說相合，加深了三世有的信仰。在佛教中，出現了「過未無而現在有」的思想，這才自稱「說一切有」，以表示自部的正義。以「三世有」為說一切有，這應該是初期的思想。在說一切有部初成立時，未必就論到無為法的有無。所以，有關部派間的論辯，阿毗達磨論師的解說，多是著重於三世有，作為說一切有部的特色。世親（Vasubandhu）的《俱舍論》卷二十說（大正29・104b）：「以說三世皆定實有，故許是說一切有宗。」

但在說一切有部的發達中，成立三無為法是實有。針對無為非實有的經部譬喻師說，那就應如《順正理論》卷五十一說（大正29・630c）：「信有如前所辯三世，及有真實三種無為，方可自稱說一切有。」

〔參考資料〕 李世傑《印度部派佛教哲學史》第十二章；E. Fruwallner撰・郭忠生譯《說一切有部與根本說一切有部》、《原始律典犍度篇之研究》；《木村泰賢全集》④；Stcherbatsky著・金岡秀友譯《小乘佛教概論》；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》。

誓願（梵praṇidhāna，巴paṇidhāna，藏smon-lam）

謂發願立誓欲完成某事。《法華經》卷一〈方便品〉云（大正9・8b）：「舍利弗當知，我本立誓願，欲令一切衆如我等無異。」《無量壽經》卷上云（大正12・267b）：「吾誓得佛，普行此願，一切恐懼，為作大安。」

關於「誓願」之語義，智顗《法界次第初門》卷下謂，自制其心曰「誓」，志求滿足曰「願」。法藏《華嚴經探玄記》卷二謂，隨心而求之義為「願」，要契至誠為「誓」。憬興《無量壽經連義述文贊》卷中解釋經中四十八願之文，謂汎言「願」，即悕求之義，所謂「設我得佛」等即是；言「誓」，即邀制之義，「不取正覺」即是。又，吉藏《勝鬘經寶窟》卷上（末）辨「誓」與「願」之同異，云（大正37・26a）：

「問：願之與誓有何同異？答：亦同亦異，同者，如智之與慧、眼之與目；異者，以即事而行為誓，如十受等；要期未得為願。」

一切菩薩皆有共通之誓願，此即四弘誓願。此外，菩薩亦各自有其別願，如普賢有十大願、藥師佛有十二願，阿彌陀佛有四十八願。此中，以阿彌陀佛之四十八願為誓願中之最顯著者。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷二十二〈須陀品

〉；《觀世音菩薩受記經》；《放光般若經》卷三〈問僧那品〉；《摩訶止觀》卷七（下）；《法華經文句》卷四（下）；《無量壽經義疏》。

賓頭盧（梵、巴Piṇḍola）

佛弟子之一，十六羅漢之一。具稱賓頭盧頗羅墮誓、賓頭盧頗羅墮（Piṇḍola-bhāradvāja）；略稱賓頭盧或賓頭。此中，「賓頭盧」爲其名，意譯不動；「頗羅墮」爲其姓，意譯利根、捷疾，或重瞳，爲婆羅門十八姓之一。

賓頭盧永住於世，現白頭長眉相。根據《賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》所載，師原爲跋蹉國拘舍彌城優陀延王輔相之子。自幼歸依佛教，出家學道得具足果。後遊行教化還拘舍彌城。優陀延王聞之，心懷敬仰，曾詣其住處，聽受說法，懺悔罪過。佛成道後之第六年，有王舍城樹提伽長者高懸旃檀鉢於竿上，聲言將鉢送予能以神通取得者。時由賓頭盧得之，然遭佛呵責爲非法，以其妄弄神通。故令其不得住於閻浮提，而使之前往瞿耶尼洲弘化。後雖許其歸返，然罰以不得入涅槃，令永住於南天摩梨山，以化度佛滅後之衆生。因此，賓頭盧又稱住世阿羅漢。

後世印度之大乘寺院多以文殊爲上座，而小乘寺院則以賓頭盧爲上座。東晉之道安爲中國佛教史上信仰賓頭盧之第一人。《高僧傳》卷五〈道安傳〉云（大正50·353b）：

「安常注諸經，恐不合理，乃誓曰若所說不堪遠理，願見瑞相。乃夢見胡道人頭白眉毛長，語安云：君所注經殊合道理，我不得入泥洹，住在西域，當相助弘通，可時時設食。後十誦律至，遠公乃知和上所夢賓頭盧也，於是立座飯之，處處成則。」

在道安之時，雖「立座飯之」，但仍未繪形像，直至劉宋·泰始（465～471）末年，法願、法鏡等人始繪其形像以祭祀之。並將其視爲聖僧而安置其繪像於齋堂之中，一直到唐代皆以此爲常則，後因不空三藏之奏請始改以文殊爲上座。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四十三；《阿羅漢具德經》；《大智度論》卷二十六；《律相感通傳》；《釋氏要覽》卷下；《禪林象器箋》〈靈像門〉；《羅漢圖讚集》；道端良秀《羅漢信仰史》。

赫吉森（Brian Haughton Hodgson；1800～1894）

英國的東洋學研究者，歐洲之大乘原典研究的肇始者。生於齊雪（Cheshire）。十八歲至印度，任職於東印度公司。後任外交官於波斯、尼泊爾等地。1848年辭職後，幽居於喜馬拉雅山的大吉嶺，致力於動物學、人類學、科學、文學等方面的研究。

氏對於印度學的研究，在年輕時即已開始。1826年，所著《Notices of the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet》一書，首度在歐洲學術界介紹梵語佛典，開啓佛教研究的新局面。1828年刊行之《Quotations from Original Sanskrit Authorities》書中，曾引用九十處左右的梵語原文典據。同年所完成的《金剛針論》英譯本，則爲梵語佛典英譯的嚆矢。1874年，又出版《Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet》，該書係彙集其多年來公開發表之論著而成。此外，氏又收集有三八一部梵語聖典。其中，有一七四部贈予法國學者布赫諾夫（Eugène Burnouf）。對布氏的佛教研究，有相當程度的裨益。

赫魯葛（梵Heruka，藏Dges-pa rjo-rje）

西藏密教中瞋部族（dveṣa-kula）之忿怒尊，阿閦佛（Akṣobhya-buddha）之化身。一般多作擁抱鑠乞底（Śakti）妃的雙身相（yab-yum），亦有單作一尊者。其形相通常爲青色，臉歪斜，牙、舌露出，有三隻眼呈充血之狀，頭戴飾有頭蓋骨之冠，身上飾有虎皮或蛇皮。此尊另有同體異尊之稱，名稱不同，其臂數及妃之名稱亦異，各有獨立的怛特羅及成

就法（sādhana），眞言或異或同，種子則皆爲「吽」（hūṃ）。

據《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷八〈大相應輪品〉所述，此尊之曼荼羅，係以赫魯葛爲中尊，四周配以八明妃，即東配邀哩（gauri），南配毆里（gaurī），西配尾多哩（vetālī），北配渴三摩哩（ghasmarī），東南配卜葛西（pukkası），東北配設嚩里（śabarı），西北配贊拏哩（caṇḍālī），西南配弩弭尼（domḅī）。或再配以上方之空行（khecarī）、下方之地居（bhūcarī）二明妃，合爲十明妃。

西元八、九世紀左右的密教思想家智足（Jnanapada），嘗著二部《赫魯葛成就法》（Heruka-sadhana），又，依西藏史書所載，當時之西藏建有許多赫魯葛廟。由此可知，赫魯葛信仰在八世紀時已告盛行。又，對赫魯葛尊的崇拜，與較早的文殊信仰有密切關係。現在西藏及其周圍地區存有許多赫魯葛像，可知此等地方在後世仍然崇信赫魯葛。此外，《成就法鬘》及《西藏大藏經》中，收錄有此尊之成就法。

〔參考資料〕《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷一〈拏吉尼熾盛成儀真言品〉；《真實瑜伽論》；陳健民〈密乘法海之檢討〉（《事業手印教授抉微》⑮）。

趙智鳳（1159～1249）

南宋四川密宗之重要傳播者。大足縣米糧里沙溪人。幼孤，年五歲，投里之古佛岩出家。年十六，西遊蜀都，於漢州（今新都）彌牟聖壽本尊院學柳本尊派密法三載，成爲一代傳法阿闍梨。後於寶頂山營建大型石窟道場，振興密宗。嘗發宏誓願，普施法水。乃使遠近庶民多皈依之者，使寶頂山成爲南宋四川的密教中心。此外，又曾主持寶頂山大佛灣之石刻造像，爲當地留下珍貴之佛教藝術遺產。

◉附：王恩洋〈趙本尊（智鳳）傳〉（摘錄自《大足石刻研究》）

趙本尊者，寶頂山石刻之主人，亦聖壽寺創修之主人也。據云，宋高宗紹興二十九年七月十四日生於大足之米糧里沙溪，名智鳳，父延富。幼孤，年五歲，投里之古佛岩出家。而事母至孝，母嘗抱疾，委身以救之。年十六，西往彌濛本尊院，受柳本尊遺敎，專誠精懇，而學以成。雲遊諸方，還邑首建聖壽本尊殿，而名其山曰寶頂。發宏誓願，善施法水，御災捍患，德洽遠近，莫不皈依，人共稱之曰毗盧佛云。信望既孚，力能斯著。於是誓宏像教，就山左岩間刻諸佛像，所以顯示佛力之偉大，兼名業報因果，及菩薩修行之要道也。計其計畫之精細嚴密，規模之壯麗宏偉，藝術之精巧神妙，蓋爲古今所罕見也。岩之末，特刻柳本尊苦行十事，而聖壽寺特顏之曰維摩道場，所以示其法之所自來也。聖壽寺遭元季兵火而毀，明・永樂間比丘慧妙、慧旭重修之，明末張獻忠之亂再毀，清・康熙間知縣史彰，招延比丘性超再興之，同治時僧德芳復捐金修補，以有今形。興廢數矣，獨佛灣石刻，屹立岩壁間，巋然無損。非願力加持，精誠所積，安能成功如是！其生前大願曰：「熱鐵輪裏翻筋斗，猛火爐中打倒旋。伏請世尊爲證明，五濁惡世誓先入。」刻於天堂塔柱，至今猶存。可以知其人格魄力之雄偉矣。

〔參考資料〕《補宋史》〈方技・趙智鳳傳〉。

趙樸初（1907～　）

現代中國大陸的佛教領導者之一。安徽太湖人。現任（1993）中國佛教協會會長。此外，先後出任中國佛學院院長、中國人民政治協商會議全國委員會副主席、中國紅十字會名譽會長及中國民主促進會中央副主席等職。

氏幼承家學，於文、史、哲學領域有廣泛涉獵及探討。肄業東吳大學時，開始接觸佛學，深入探索佛教各宗哲理教義。二十世紀三十年代初，曾任中國佛教會祕書、主任祕書，致力於佛教及社會救濟事業。1936年參加抗日救亡運動，發起成立中華佛教護國和平會。抗日

戰爭爆發後，參加上海慈善團體聯合救災會，收容、救濟戰區難民，動員大批青壯年參加抗戰。

1945年與馬敍倫、許廣平等發起組織中國民主促進會，爭取民主，反對內戰。1949年，與社會賢達發起組織上海臨時聯合救濟委員會，任總幹事。中共統治大陸後，任華東生產救災委員會副主任，救濟蘇北、皖北、山東、浙江水災。1949年代表佛教界出席中國人民政治協商會議第一屆全體會議。

1952年發起並籌備成立中國佛教協會。中國佛教協會成立後，歷任該會祕書長、副會長、會長等職。1983年日本佛教傳道協會特授予傳道功勞獎；日本佛教大學授予名譽博士學位。1985年日本庭野和平財團授予「和平獎」，1989年又被聘爲上海佛教居士林名譽林長。著作有《滴水集》、《片石集》、《佛教常識問答》等。

趙州和尚語錄

三卷。唐・趙州從諗說，文遠記。收在《卍續藏》第一一八册〈古尊宿語錄〉卷十三、卷十四，《嘉興藏》（新文豐版）第二十四册、《禪宗全書》第三十九册。又名《趙州從諗禪師語錄》、《眞際大師語錄》。

趙州從諗（778～897），曹州郝鄉（一作青州臨淄）人，南泉普願禪師法嗣、南嶽下四世。六十一歲發心，嗣南泉，歷參黃檗、寶壽、鹽官、夾山等，後住趙州（廣東省）觀音院達四十年，舉揚恬淡的禪風。唐・乾寧四年（897）十一月二日示寂，世壽一二〇，人稱趙州古佛。本書主要收錄其上堂、示衆、問答、對機、勘辨、偈頌等法語。

現行最古刊本，爲宋・棲賢澄諟重詳定，紹興（1131～1162）年間刊行者。後由僧挺守頤重刻，收錄《古尊宿語錄》中；明末，湛然圓澄弟子明聲再重刻（即《中華藏》所收者），二者內容無異，僅編次稍有異動。《古尊宿語錄》中《趙州和尚語錄》分兩卷刊載，卷十三收禪師行狀及上堂示衆語要；卷十四收「語錄之餘」，除上堂示衆語要外，另收十二時歌及偈頌眞贊七首。《中華藏》所收者分三卷，卷首有湛然圓澄的重刻序，趙王與師作眞讚、哭趙州和尚二首，以及助刻姓氏錄。上中下三卷內容則與前述相同，只是禪師行狀收在卷末。

除上述刊本外，淸世宗所編《御選語錄》卷五收有本語錄的精華。日本則流傳元和、寬永（1615～1643）年間刊行、三卷一册的古活字本，以及慶安二年（1649）的刊本。

◉附：阿部正雄著・王雷泉譯《禪與西方思想》第一編（摘錄）

（前略）鈴木認爲趙州與臨濟一樣强調覺悟到「人」的必要性，儘管趙州並沒有像臨濟那樣明確使用「人」一詞。鈴木用《趙州錄》中的下述問答說明了這一點：

「（僧問趙州）：『如何是學人自己？』師云：『吃粥了也未？』云：『吃粥也。』師云：『洗鉢盂去。』」

趙州此處的教誨並非指飯後去洗鉢盂，而是指去醒悟在這吃與洗中的「自我」。鈴木對這段問答解釋說：「吃是一種行爲，洗也是一種行爲，但禪宗所要求的却是行爲者自身：是正在進行吃和洗那個行爲的吃者和洗者；而除非是從存在上或經驗上去把握住這個人，我們就不能談論這正在做的行爲。覺察到這行爲的是誰？把對這種行爲的覺察傳達給你的又是誰？把這一切不僅告知你自己，也告訴所有其他人的你又是誰？『我』、『你』、『她』或『它』——所有這些都是代表在它後面某某的代詞。那麼，（在它後面）的某某又是誰呢？」

我們還可以從下述問答中看到，趙州淸楚地領會了和臨濟同樣的禪的核心。

「師問新到僧：『曾到此間麼？』曰：『曾到。』師曰：『吃茶去。』又問另一僧：『曾到此間麼？』僧曰：『不曾到。』師曰：『吃茶去。』

後院主問曰：『爲什麼曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？』師召：『院主。』主應諾。師曰：『吃茶去。』」

我認爲可以正確地說，趙州的「吃茶去」與臨濟的「看看」或「道道」一樣，都是力圖使別人覺悟到他的眞「我」——也就是「人」。

曾有人說趙州，「他的禪閃爍在嘴唇上」，因爲他的話像寶石一樣熠熠閃光。因臨濟和德山分別被認爲使用喝和棒的方法，故趙州的這一特點常與他們的峻烈態度形成對照。鈴木對趙州禪的讚賞，可以說部分靠趙州語言技巧的個人魅力。但對鈴木來說，他對趙州禪的評價當然超越了任何這樣的個人偏愛。其理由可見諸他文章中的下述話：「應該說，最顯示趙州禪特色的在於他教導：『爲救度一切衆生而承受無窮惡欲帶來的痛苦。』當然，其他禪師亦說過同樣的話，因爲他們不宣稱這一點就不可能是禪師。但在趙州禪中，這種强調尤爲突出。」

在這一點上，鈴木引述了關於趙州的下述問答：

「有婆子問（趙州）：『婆是五障之身。如何免得？』師云：『願一切人生天，願我這婆婆永沈苦海。』」

趙州的最後一句話的直譯是：「願這婆婆永沈苦海」，指的是問答的對方。表面上趙州的回答雖然無情，其實這樣說法是力圖斬斷她對解脫「五障」的執著而解救這婆子。趙州的看來粗暴的回答實源於趙州與婆子同一不二，並願意比別人承受更大的苦難，或代受苦難的大悲。我認爲正是在强調趙州與婆子同一的這一意義上，鈴木把這段話譯成：「願我這婆婆永沈苦海。」

另一段關於趙州的問答如下：

「有人問：『你這樣一位聖人，死後會到何處去？』禪師趙州曰：『老僧在汝衆人之前入地獄！』問者震怵，曰：『這如何可能？』禪師毫不遲疑地曰：『我若不入，阿誰等著救度汝等衆人？』」

關於第一個問答，鈴木說：「這表達了本願或代受苦難的思想。」關於第二個問答，他評論道：「這確實是一句刺人的話，但從趙州的禪觀點來看，他是完全正確的。此處他毫無利己的動機。他的整個生命就是爲了奉獻給他人。若不爲此，他不會這般毫無隱諱地直接道破。耶穌說：『我就是道。』他召喚別人通過他而得救。趙州的精神與基督的相同。他們都沒有傲慢的自我中心精神。他們只是質樸地、全心全意地表達了同一個愛的精神。」

在鈴木看來，禪者似乎有過重大智（prajñā）而忽視大悲（kārunā）的傾向。但鈴木强調，「禪宗如此行種種方便（upāya，爲解脫而實行的權宜之計），自然出於業響隨聲的大悲。」正確的說法是，智與悲在禪宗中是一體不二的。鈴木說：「維摩詰『以一切衆生病，是故我病』的話，表達了宗教體驗的精髓。沒有這一精髓，就沒有宗教，沒有佛教，當然也沒有禪宗。必須說，趙州禪以一種最徹底的方式，完美地表達了這種洞見。」

只有在一個人的大智植根於大悲而大悲植根於大智中時，他才能當之無愧地稱作「無位眞人」。爲證明趙州已清楚地認識到這一觀點，鈴木引述了另一段問答：

「有人問趙州：『佛是覺者，我們衆人的導師。他自然免去一切煩惱，是不？』趙州曰：『不，他有最大的煩惱。』『這如何可能？』趙州曰：『他的大煩惱就是要救度一切衆生！』」

根據這一觀點，尤其在其晚年，鈴木强調在淨土眞宗和禪宗間有著密切關係。當然，他强調的是阿彌陀佛的本願思想和禪對眞「人」的證悟的根本一致性。

鈴木經常在其文章和講演中，帶著眞誠的同情心，引述趙州的石橋故事：

「一日有僧訪趙州，問：『久響趙州石橋。到來只見略約。』師曰：『汝只見略約，且不見石橋。』曰：『如何是石橋？』師曰：『度

驢度馬。』」

鈴木對這個故事的評論完美地表達了他對禪對眞正的人生道路的看法：

「趙州的橋正如恒河沙子，儘管受萬千畜生踐踏，難以置信地受它們染污，恒河沙子却從不抱怨。萬千畜生的脚印轉眼就被抹平，它們遺下的污物亦被全部吸收乾淨，留下那沙子依然乾淨如初。故對趙州石橋來說：不僅驢馬從上面經過，而且現在包括重型卡車和火車的種種運輸工具，它都願永遠荷載它們。即使它們濫用它，它也依然悠然自得，全不爲任何騷亂所動。『第四步』的禪者正像這橋一樣。他不會在左臉被打後再轉過右臉去讓人打，但他會爲人類同胞們的福祉默默地工作著。」

〔參考資料〕 秋月龍珉《趙州錄》(《禪の語錄》⑪)。

輔教編

六卷。宋・佛日契嵩著。收在《大正藏》第五十二册《鐔津文集》卷一至卷三。係宋代「儒釋道三教並存不廢論」的代表作之一。又名《夾注輔教編五書要義》。上卷收原教、勸書，中卷收廣原教，下卷收孝論、壇經贊、眞諦無聖論。書中將佛教的五戒十善說，與儒、道二教的五常說互作比較，並主張三教所立雖然不同，但結果必可調和歸一。此書刊行後，曾與《傳法正宗記》同時被勅許收入大藏經中，契嵩並受賜「明教大師」號。

在版本方面，歷來有多種刊本行世，台灣坊間也有影印之《冠註輔教篇》流通。此外，日本學者荒木見悟曾將該書日譯，並附上註釋及解說，收在《禪の語錄》叢書之第十四册內。

輕安（梵prasrabdhi，藏sin-tu-spyaṅs-pa）

心所之一。七十五法之一，百法之一。「惛沈」之對稱。意指身心輕利安適，對所緣之境優遊自適之精神狀態。《俱舍論》卷四謂其爲大善地法之一，並謂（大正29・19b）：「輕安者，謂心堪任性。」此中，心堪忍性與五識相應，稱之爲身輕安，若與意識相應，則稱作心輕安，而身輕安唯在有漏散位，心輕安通漏、無漏及定、散位。但是，經部謂身輕安爲輕安之風觸，而不說輕安之心所與五識相應；又說心輕安是思心所之差別，唯在定位。

又，《成唯識論》卷六闡明善之心所，其文云（大正31・30b）：

「安謂輕安。遠離粗重，調暢身心堪任爲性，對治惛沈，轉依爲業。謂此伏除能障定法，令所依止轉安適故。」

《成唯識論述記》卷六（末）謂輕安分爲有漏輕安、無漏輕安二種，有漏輕安遠離煩惱麤重，無漏輕安遠離有漏麤重。二者皆令身心通暢溫和，對所緣之境能得安適，又皆在定位。

〔參考資料〕 《品類足論》卷三；《大毗婆沙論》卷四十二；《俱舍論光記》卷四；《百法問答鈔》卷一。

銀閣寺

原名慈照寺。屬日本臨濟宗相國寺派，位於京都市左京區銀閣寺町。山號東山。本尊是釋迦如來。文明十四年（1482），足利義政於淨土寺舊址營建東山殿（東山山莊）。義政歿後，後人依其遺命，改東山殿爲禪刹，號慈照寺，並迎請夢窗疎石爲開山，並以相國寺室處爲第一世住持。元和年間（1615～1624），宮城丹波守豐盛再興此寺。寬永十六年（1639），宮城豐嗣爲父祈求冥福，營建方丈，大修銀閣（觀音殿）。其後，逐漸衰退，今存銀閣與東求堂（持佛堂）。又，其庭園與建築物馳名遠近，與金閣寺同爲室町文化、東山文化的象徵，亦爲京都市內之著名觀光勝地。

〔參考資料〕 《慈照寺記》。

頗瓦法（藏hpho ba）

又名轉識成就法、遷識往生法。爲西藏佛教的修行法之一。「頗瓦」爲「遷移」之意。

藏傳佛教認爲人死後，神識自身體九穴脫離，而後輪迴轉生。神識若自上半身遷出，則往生佛界與善趣；若自下半身遷出，則將轉生惡趣。因此，將精神集中在三脈之結節點——頭頂上，讓意識自此遷出，此行法即爲頗瓦法。寧瑪派與噶舉派盛行此法。

◉附一：〈轉識成就法〉（摘錄自張妙定譯《明行道六成就法》第六章）

轉識成就法者，藏文名曰「頗哇」，有三等成就之分：(1)上等者，轉識成法性身。(2)中等者，轉識成淨報身。(3)下等者，轉識成勝化身。

第一節　三等成就身

(1)上等轉識成就法性身者，即初期中陰際，證入淨光明境。

(2)中等轉識成就淨報身者，即中期中陰境，證入聖空悲合成體。

(3)下等轉識成就勝化身者，即取獲於勝善轉生身。

此就身言，雖分三等，而其教授要妙之修習道，則非有三種，惟是一法也。（謹按：下文雖但示一修合多傑羌佛之法，須知此多傑羌佛者，爲五方五佛之總體。一切智智，一切身身，但能成就於此，即自無不成就矣。）

第二節　上師本尊瑜伽轉識法

依於作修上師本尊瑜伽之「頗哇」轉識法者，如偈教云：「先作彼壺式，風息三七反。著力提識種，經脊椎上行。於三七靈輪，一一輪提升。上升復下降，相應誦眞言。此所誦眞言，有全半兩聲。誦眞言之聲，令著力高響。導能知識種，趣入淨樂界。『正是時』一至，轉識頓成就。（謹按：此「正是時」者，即臨終時也。）」

此法有恆修及臨用二者，如下分述。

(1)恆修（恆常所修）

恆修法者，先當堅願，誓成佛道。次即觀想自身成爲金剛瑜祇尼母，當體空明。於體幹中心，觀有中脈猶如支持篷帳之中央大柱。惟上大下小，下端封口，而上端開孔如天窗。此天窗孔外，上面坐有聖根本上師多傑羌佛，其體亦空。體之中心，亦有智慧中脈。此中脈與自之中脈，通連爲一直管道。自心與本尊之心，遙遙相望而可通。次即觀本尊心中有藍色「吽」字，細如毫毛。自之心中，亦有同樣之「吽」字，即爲自己之識種。於是修習壺式之息令身成壺。持息已，即觀本尊心中「吽」字下端母音符，伸長如鉤，垂下於自心中；將自心之「吽」字，向上提升，於是呼一出息，即同時呼出一「醯」字（按：此即偈文所云全聲字）。盡力高聲呼喊之，猶如在極恐怖之下呼救者然。如是連續二十一呼（即經由靈輪一一提升之謂也），即想自心「吽」字，已被提升至達頂門天窗之口。至是即改「嘎」聲（此即偈文所言之半聲字），使此自心「吽」字，循中脈管漸漸下降，退於自心原處。呼「嘎」字之聲，亦同於呼「醯」時之高而響。亦連續呼二十一次，且觀其順彼二十一輪，一呼一輪，而漸下降。如是修習，往復上下，令極純熟。

(2)臨用（臨終所用）

臨用之時，即令自心「吽」字更被上提，投入上師本尊心中「吽」字合而爲一。於是自身，即已舉體投合上師本尊，即隨之往生永無退墮及生死之淨樂土中，而住入非可言喻之聖境矣。

◉附二：陳健民〈遷識證量論〉（摘錄自《曲肱齋文初集》）

論梗、喻腴，請夾喻論遷識證量。憶少時觀優伶演奇寃案，驗尸不得致命傷。小吏歸，謀諸婦；婦謂明日試探髮中，頂門有釘否？既獲驗，檢查官問何以知之。其婦固再醮，曾以此法殺前夫，二案併破。死者頂門貫長釘，不亦大於所插草乎？許成佛否？

夫遷識屬六法，六法屬無上瑜伽，無上瑜伽即身證佛果，顯異於帶業往生之簡易。某大德既依此法證果；二牧童故戲弄，一佯死，一報大德，大德固知之，君子可欺以其方，竟許

焉。兒氣絕，頂開髮落；生者駭焉，悔過自首！大德復遷其識返，死者責曰：「我正在極樂，胡召我返耶？」今有以插草爲自證量，而爲人修，果能如此遷識自在乎？

又昔大德朝佛，道經紅海，亡魂冒水出，呼曰：「汝虛受我供，遷識不淨，令我墮此。」大德許以朝佛迴向，乃隱。密勒祖師曰：「非登地菩薩不能遷識。」今之插草出血者，咸已登地耶？然則如之何方爲遷識證量乎？

嘗遊德格，從諸派大師學習七種遷識法，雖其法軌大同小異，莫不以插草等爲證得之量。然細研法理，參酌經驗，竊未敢以此爲足。若所遷智慧尊身，能遷明點，遷道中脈，助遷智慧氣，此四決定證量不具，則不得成就遷識。

起分頂上智尊，依稀彷佛，似有還無，眉目不著，著而不堅，堅而不契正分如幻性空，及其勝義光明，皆不得爲所遷。

識、壽、福、智、五大苟集中，必有已死感，此作者所親歷（此點經中未有提及，故以身證實），若徒見心間光點如豌，惟屬帶質。古德謂多修易致夭壽者，以此。今則前行未如量，敷衍粗觀，固不致夭，亦不得爲能遷。其能觀點者，實爲生死根本，所觀之點，僅爲生死支分，能所尚不能一如，是猶徙宅忘妻，豈能半遷半不遷耶？且其勝義智慧，既未證得，其點實非明點，故不得爲能遷。

中脈無爲法，表法身；或憑道家督脈後三關有掣動，謂已開中脈，非也。詳見拙撰《中督辨》。譬如宰豬屠者，以長鐵條，從肛門，經尾閭直貫豬身，由此吹氣，令豬膨脹，易於刮毛，此豬可許已通中脈耶？氣入中脈，則中脈開解，必經息住、脈停、外現煙等十相；心契眞如，方是智氣入、住、融於中脈相。今既全無此相，而曰吾已觀中脈，吾中脈上口頂門已開，血出草入，嘖嘖有辭，是不揣其本而齊其末，終不成遷道。如掘隧道，道未全通，焉得出口耶？

助遷之智慧氣，尙非道家所謂純陽微細氣，矧屬凡身業劫粗氣耶？故出離心不具，則氣不純；戒律不具，則氣不淸；菩提心不具，則氣不正；起分尊身勝定不具，則氣不超凡；正分勝義空性不具，則氣不化智。既非智氣，不能入中脈，不堪任助遷。

夫能遷爲明點，明者智慧，點者精華。今助遷爲業劫氣，則沐猴而冠矣；遷道非由中脈，則南轅北轍矣；所遷非智慧本尊，則買櫝還珠矣；惟其助遷氣亦智，能遷點亦智，遷道亦智，故所遷尊身亦淨滿智慧報身，如是方得與無上瑜伽理趣相合也。愚哉初學！幸勿自負，謂我已開頂，成就遷識，執以爲據，死後方悔，殊可憫也。

吾愛諸先師好詼諧。昔有愚而好自用者，自稱能修瓶氣。諸師問如何修？則答以上氣下壓，下氣上提云云。諸先師笑曰：「如此，則請坐石山上，吾將飛石從天降汝頂，令汝上下氣遍合如何？」蓋法法必有前行，前行證量不具，則不能直取正行；正行不如法修，亦不能圓獲證量，不從證量測驗，惟取相似外相，徒自欺耳！

或曰：「諸遷識經皆載頂腫、出血、插草，爲其證量，君何獨異於是？」對曰：「如上四事，修無上瑜伽者所當知之通量；出血等三相，是本法別量。世皆忽於通量，斷章以取別量，爲矯妄故，乃造此論。」

曰：「然則但有此三相，終無濟於遷識耶？」對曰：「本法四事爲內證，三事爲外相；內證外相胥具，則許遷識成就。徒有外相，屬上師及所遷果位智尊之加持。得此加持，取死有中脈自開爲道，中有如來藏本性智尊自顯爲所遷。行者平時深知前述四事理趣，雖未成就，有此串習，臨終略一憶念，便得成證，勝乎全無外三相者遠矣。」

或又曰：「此則死機平等，何待勠力乎生前？」對曰：「是又不然。夫外三相，若戲院太平門，謂火起全不能從此出，則否；謂決可從此出，則又未必也。火燄高熾如死魔，院中人擁擠如多生寃家債主，及今世無修持之家眷

，麕集將死者旁，奪其出太平門正念，則太平門雖設何補？『死有』光明，『中有』幻身之顯現，刹那便過，非生前精進得力之士，不能利用如此電光乍閃之時機。其時孤魂飄零，前無助手，後無救兵，千鈞一髮，惟業自繫。吾書至此，不寒而慄。爲過去已死未證者泣，爲未來將去未知者憂，吾豈强欲過甚其辭耶？吾惟欲警醒未死者於生前耳！」

或又問：「諸師許開頂者爲死人修，且以見人或物死而不代修者爲犯戒，此旨如何？」對曰：「此就具足四事三相之證量者言。若但具三相，雖不直往喪家，臨尸對修，當在自修房中試修，不受供養；强供，則轉奉於附近大德，亦不犯。昔有大德，日集蟻舂，而遷其識。一日外出，囑其妻曰：『佛前吾每日所行事，汝代行之。』其妻因亦舂蟻。大德歸，見無數陰魂未度脫，驚問得其實，乃補遷焉。然大德未嘗不囑其妻代也，其妻不自量力，豈大德過哉？」

願諸讀者深自省察，毋愚而好自用，賤而好自專，毋置生死若兒戲，不以三相自足，常以四事自量，則此論爲不虛造矣。

鳴道集說

五卷。金・李屏山（1185～1231）著。係評破《諸儒鳴道集》排佛說的論書，收在《大藏經補編》第二十六册。《諸儒鳴道集》，略稱《鳴道集》，係宋儒語錄之集成，書中多崇儒排佛之言論。按，李屏山原亦抨擊佛教，後因閱《首楞嚴》、《圓覺》、《維摩》、《華嚴》諸經，於佛法頗能認同，乃轉而崇信佛教。晚年鑒於宋儒排佛成風，乃撰此書以論破彼等之說。書中論述多站在華嚴思想之立場，將宗密在《原人論》中對儒佛道之比較，再推進一步，以調和三教。故本書在宋代佛教思想史上，具有重要意義。元・劉謐《三教平心論》、明・屠隆《佛法金湯錄》等書在援引宋儒排佛論時，多引用本書之見解。此外，《佛祖歷代通載》卷二十亦轉載本書中有關耶律楚材、司馬光、張載等人之十九篇論文及李屏山之跋文。

◉附：耶律楚材〈屏山居士鳴道集序〉（摘錄自《湛然居士文集》卷十四）

屏山居士年二十有九，閱《復性書》，知李習之亦二十有九，參藥山而退著書，大發感歎，日抵萬松老師，深攻亟擊，宿稟生知，一聞千悟。注《首楞嚴》、《金剛般若》、《贊釋迦文》、《達磨祖師夢語》、《醋談》、《翰墨佛事》等數十萬言，會三聖人理性之學，要終指歸佛祖而已。

江左道學，倡於伊川昆季，和之者十有餘家，涉獵釋老，膚淺一二，著《鳴道集》，食我園椹，不見好音，誣謗聖人，聾瞽學者。噫！憑虛氣，任私情，一讚一毀，獨去獨取，其如天下後世何？屏山哀矜，著《鳴道集說》，廓萬世之見聞，正天下性命，發揮孔聖幽隱不揚之道，將攀附游龍，駸駸乎吾佛所列五乘教中人天乘之俗諦疆隅矣。鳴道諸儒，力排釋老，棄陷韓歐之險黨，孰如屏山尊孔聖，與釋老鼎峙耶！諸方宗匠，皆引屏山爲入幕之賓；鳴道諸儒，鑽仰藩垣，莫窺戶牖，輒肆浮議，不亦僭乎！余忝歷宗門堂室之奧，懇爲保證，固非師心昧誠之黨，如謂不然，報惟影響耳。

屏山臨終，出此書付敬鼎臣曰：「此吾末後把交之作也，子其祕之，當有賞音者。」鼎臣聞予購屏山書甚切，不遠三數百徒步之燕，獻的稿於萬松老師，轉致於余。余覽而感泣者累日。昔余嘗見《鳴道集》，甚不平之，欲爲書糾其蕪謬而未暇，豈意屏山先我著鞭，遂爲序引，以鍼江左書生膏肓之病焉。中原學士大夫有斯疾者，亦可發藥矣。甲午冬十有五日，湛然居士漆水移剌楚材晉卿序。

〔參考資料〕　常盤大定〈金の李屏山撰鳴道集說について〉（《服部先生古稀祝賀紀念論文集》）；野上俊靜《遼金の佛教》。

鳳停寺

韓國曹溪宗第十六教區。位於韓國慶尚北道安東郡。山號天燈山。係義湘於新羅・文武王二年（682）所創建。寺內有國寶級的極樂殿，以及大雄殿、華嚴堂、古今堂、藏經庫等珍貴文化資產。極樂殿之建築形式，融合新羅、印度兩種建築風格，爲高麗中期以前之建物，與浮石寺之無量壽殿及修德寺之大雄殿，皆是韓國現存最古的木造建築之一。此外，其三層石塔是高麗建築形式的代表。

鳳林山派

朝鮮新羅禪宗九山門之一。又稱鳳林山門。係法膺審希於新羅・孝恭王時（898～912）所創，以其師玄昱（玄育）爲鼻祖，根本道場是慶尚南道昌原郡的鳳林寺。

新羅・憲康王十六年（824）玄昱入唐，獲馬祖道一之高足章敬懷暉傳法。僖康王二年（837）返國，居惠目山（京畿道驪州郡）高達寺，宣揚禪風。並得閔哀、神武、文聖、憲安諸王之禮敬。其弟子審希又獲孝恭王之皈信，乃建立鳳林寺，大揚宗風。審希之門人有融諦、景質等五百餘人，師資相承，終於發展成鳳林山派。

〔參考資料〕《祖堂集》卷十七；《朝鮮金石總覽》卷上〈有唐新羅國故國師諡真鏡大師寶月凌空之塔碑銘并序〉。

鳳山佛教蓮社

台灣高雄縣境內之名刹。位於鳳山市三民路。始建於民國四十一年。原稱「鳳山佛學研究社」。四十二年，迎煮雲入住本社，並改社名爲「鳳山佛教蓮社」。五十四年改建成三層樓房。由於信徒逐年增多，故於六十三年又增建四層大樓一棟。主要建築爲大雄寶殿、地藏殿、閱覽室、寮房等。

自煮雲晉任本社住持以來，先後創辦佛學講習會、幼稚園，成立佛教青年宏法團，此外更經常舉辦托鉢、救災、勞軍、冬令救濟等活動。現任住持爲慧嚴。

◉附：鳳山佛教蓮社現任住持釋慧嚴簡介

慧嚴（1946～　），福建永泰人。俗姓黃。二十一歲隨煮雲出家。旋就讀於壽山寺佛學院。畢業後，先後任教於東山佛學院及智光商職。後負笈東瀛，進入日本京都之佛教大學及研究所攻讀。於七年間完成碩士、博士課程，並取得文學博士學位。其博士論文爲《清代士大夫的佛教信仰》。師學成返台之後，除擔任本寺住持之外，並執教於中興大學歷史系及中華佛學研究所。

麼洗（梵、巴māsa，藏zla-ba）

又譯莽娑。意譯爲「月」。如《梵語雜名》云（大正54・1233b）：「月，莽娑。」《十二緣生祥瑞經》卷上云（大正16・845a）：「此十二支，始從寶沙（十）麼洗（月），一日無明，二日老死（中略），十二行支。」

印度曆法將每個月分爲黑分（kṛṣṇa-pakṣa）與白分（śukla-paksa），從唐曆的十六日起，至次月的十五日爲一個月。前半個月（十六日至三十日）爲黑分，後半個月（一日至十五日）爲白分。如《宿曜經》卷下云（大正21・393c）：

「西國每一月分爲白黑兩分。入月一日至十五日爲白月分（以其光生漸明白之謂也），入月十六日至三十日爲黑月分（以其光漸減黑之謂也）。」

此外，《大唐西域記》卷二亦云（大正51・875c）：「月盈至滿謂之白分，月虧至晦謂之黑分。黑分或十四日十五日，月有小大故也。黑前白後合爲一月。」

又，印度曆與唐曆所定之歲首不同，如《宿曜經》卷上云（大正21・388a）：「大唐以建寅爲歲初，天竺以建卯爲歲首。然則大唐令月皆以正月、二、三、四，至於十二，則天竺皆據白月十五日夜太陰所在宿爲月名，故呼建卯爲角月，建辰爲氐月。」

按，唐曆以建寅（相當於印度曆第十二月）爲歲初，而印度曆以建卯（相當於唐曆二月）爲歲首，因此可推定印度曆是以唐曆正月十六日至二月十五日爲第一個月，以十二月十六日至翌年正月十五日爲第十二個月。此中，第一月稱爲制呾羅（Citrā，角月），第二月稱爲吠舍佉（Vaiśākhā，氐月），第三月稱爲逝瑟吒（Jyeṣṭhā，心月），第四月稱爲頞沙荼（Āṣādhā，箕月），第五月稱爲室羅伐拏（Śrāvanā，女月），第六月稱爲婆羅鉢陀（Bhadrapadā，室月），第七月稱爲頞濕縛庾闍（Aśvayujā，婁月），第八月稱爲迦剌底迦（Kṛttikā，昴月），第九月稱爲末伽始羅（Mṛgaśirā，觜月），第十月稱爲報沙（Puṣyā，鬼月），第十一月稱爲磨祛（Māghā，星月），第十二月稱爲頗勒窶拏（Phalgunī，翼月）。

〔參考資料〕《大方等大集經》卷四十一、卷四十二；《摩登伽經》；《立世阿毗曇論》卷五；《俱舍論光記》卷十一；《四分律疏飾宗義記》卷六（末）；《大日經疏》卷四。

齊己

唐末五代詩僧。自號衡嶽沙門。湖南省益陽縣人。初於溈山同慶寺出家，習學律儀。後禮德山禪客，得解悟。又遍訪藥山、鹿門、護國等禪林。性喜吟詠，不求名利，後於潭州石霜山慶諸會下，請掌僧務。唐室滅亡後，後梁太祖以師爲荊州留後，既而正受節度。龍德元年（921），後唐莊宗請住江陵龍興寺，任僧正。但此非師所好，乃作「渚宮莫問詩」十五首（收於《白蓮集》卷五）以表己志。

師性愛山水，不近王侯，常與華山隱士鄭谷以詩文相酬唱。其寂年、享壽均不詳。但由「荊渚感懷寄僧達禪弟」之詩句得知，後唐・長興（930～933）末年，師七十三歲。

師之頸上有瘤，故時人戲稱之爲「詩囊」。其所作之詩，氣調清淡，與同時之前輩詩僧貫休並稱。後晉・天福三年（938），孫光憲將師之遺詩編成《白蓮集》十卷。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷三十；《釋氏稽古略》卷三；《通志略》卷二十二；《大清一統志》卷三六九；《釋氏疑年錄》卷五；《全唐文》卷九二一。

齊思貽（1918～　）

佛教學者。北京人。畢業於南開大學。後獲英國牛津大學碩士、劍橋大學哲學博士學位。1964年赴美。1965年起，任印地安那大學東方語文系、文化系教授。

齊氏經常參加國際會議，尤以佛教會議居多。著有《西方邏輯與印度因明命題之比較研究》、《存有與邏輯推理論題》、《東西方命題之語意研究》、《佛教形式論理學邏輯》等書。

十五劃

儀軌

(一)（梵kalpa、vidhi，藏cho-ga）又稱祕密儀軌、密軌、供養法。印度自古吠陀時代，即將禮拜諸神的方法，稱爲kalpa。密教依循此一傳統，亦將有關佛菩薩、諸天之造像、念誦、供養的方法軌則，稱爲儀軌。

(二)（梵kalpa sūtra）指記載密教實修法之典籍。隨著密教儀禮的發達，作爲密教儀禮執行軌則的儀軌亦大量被製作出來。依修法目的、本尊之不同，以及成立年代的差異，儀軌的內容與體裁亦呈現多樣化。現存的儀軌，有些是梵文原典，有些是原文已佚的漢藏譯本。也有一部份是在中國所形成的。

日本自奈良時代（八世紀）開始，即有入唐僧人攜回儀軌。其中，以平安時代初期（八世紀末九世紀初）最澄、空海等入唐八家所攜入者爲數最多。後來，安然集合各家之目錄而編成《八家祕錄》二卷。但此等儀軌因爲以寫本方式流傳，故頗多散逸；江戶時代元祿年間（1688～1704），淨嚴曾加校訂，由黃檗印房刊行，計收錄一八七部三二四卷。此係依空海《御請來目錄》等書編集而成，稱爲「錄內儀軌」；其他在靈雲寺、長谷寺、高野山等處所刊行者，稱爲「錄外儀軌」。《大正藏》密教部收有六一八部九六六卷。

古來稱儀軌爲事相，是祕密佛教的根本內容。在密教的實踐體系中，儀軌具有相當程度的神祕性，甚爲重視師資傳承。故如未受合格上師（阿闍梨）之傳授則不能通徹其意義，私修其法亦無利益可言，且不能傳授於人，若強爲之則犯越三昧耶罪。

◉附：談錫永〈西藏密宗的儀軌〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉔）

(一)

西藏密宗以行持爲主，雖然它亦重視理論的建立，但到底以爲只談理論，有如「說食不飽」，所以主張行持比理論更爲痛切。當蓮華生大士初抵藏土弘揚密乘時，並不重視著述，而受法修持成就者，據史乘記載，數以千計；其後阿底峽尊者來藏土弘化，弟子的根器已較下劣，尊者便不得不以「文字般若」啓示來學，而有《菩提道炬論》之作，但此時成就者已遠不如蓮華生大士時期之盛了。

這種情形，和漢土的禪宗頗爲相似。禪宗初期，師弟以心印相傳，亦無須憑藉文字，然而一花五葉；宗師輩出，及至宋代以還，根器亦較差劣，禪門的著述亦相對地增多，倘和釋尊拈花，迦葉微笑，彼此不著言語聲塵，而心法授受了了的情況比較，無疑是很深刻的諷刺。

然而，西藏密宗却有一點和禪宗不同的地方。禪宗的印心，實在無法記錄當時行者的實際心理狀態，留傳下來的公案，對後人只是一個悶葫蘆。但西藏密宗的行持，却仍有歷代師資傳授的儀軌可遵，這些儀軌，等於前人修行成就的脚跡，故後學踏著這些脚跡前進，縱或因種種障礙，不能達到解脫的目標，却仍可以走多少算多少，而且也沒有走錯方向的顧慮。

這種說法，並不是說藏密比禪宗高明。相反地，當藏密修持至最高階段時，仍須有向禪宗借鏡的地方。筆者的意思只是說，由於藏密有儀軌的傳授，故在層次較低時，較禪宗的入手爲易，亦且沒那麼容易發生差錯。因此，本篇所談的儀軌，只是談較低層次的儀軌——層次愈高，愈依賴金剛上師的「口訣」，這些口訣，宣之於文字極爲無益，因爲，「認指作月」的毛病很容易產生。

在層次較低的儀軌中，又有「事業法」儀軌，與「成就法」儀軌兩種分別。前者世間法的意味較重，與行持的關係亦較少；後者出世間的意味較重，與行持的關係極大。因此，倘談事業法儀軌，很難顯示出藏密的特色，故本篇略而不論，只介紹成就法儀軌。

在成就法儀軌中，一位本尊有一種特別的

修法。西藏密宗法系中，本尊極多，故實在無法將各種不同的儀軌一一介紹，只能攝取各儀軌的通則，以顯示藏密行人能藉修持以達「即身成佛」的方便。

(二)

所謂「儀軌」，應該解釋爲威儀的軌範。顯宗弟子有「行住坐臥」四種威儀，藏密行人除此之外，還須「觀想」自身時刻都成本尊的威儀。這種「佛慢堅固而坐」的威儀，在藏密中是極其重要的。

時刻觀自身爲本尊，說起來很輕易，但事實上很困難。首先，是行者本人的心理障礙，非密乘根器的人，對這個觀想有兩種不同的反應：

第一種是，根本不敢把自己觀作本尊。在他們的意念中，佛與衆生的差別太大了，倘觀自己爲本尊，彷彿是對佛或菩薩的褻瀆。

第二種是，在清淨時敢於把自身觀成本尊，但在不清淨時（例如吃飯、如廁），則絕不敢作此觀想，否則亦恐褻瀆。

本來，在藏密行人眼中，這兩種態度都是衆生無謂的執著，但爲了照顧有此種心理，根器較鈍的弟子，則仍給予種種方便，使其依次第而修，終至可達「佛慢堅固而住」的程度。這樣，我們在談「無上瑜伽密」的儀軌之前，又不能不先談談培養時刻觀想自身成佛這種威儀的次第了。

從前已經說過，整個密乘法系，有作密、行密、瑜伽密、無上瑜伽密四種分別。倘若把他們作縱的觀察，而不是橫的排列，很可以把他們看作是一系列的次第。

在作密中，修行的人需按軌範佈壇四十九日，而入壇只修七日：在壇上修法時，自身觀成本尊，但離壇之後，則不須再作此種觀想。七日修法完畢之後，應將所佈的壇拆去。

這種修持的軌範，對前述第二種心理的人，是完全不成問題的，因爲在壇場中，當然極其清淨了，離壇後即或到不清淨的場所，却已無須自觀本尊了。對第一種心理的人，也極其有幫助，因爲藉著四十九日佈壇的工夫，藉著壇飾的莊嚴，已可增加其修法時觀想的自信。

在行密中，事相工夫比較減少了，只需依軌範佈壇七日，但可入壇修四十九日法，在此四十九日中，離壇後仍觀想自身爲本尊，而修法圓滿後，則無須作此種觀想，並須將壇場拆去。

很顯然，這和作密比較，已是進一步的要求，但倘依次第而言，這要求顯然是不算嚴苛的，因爲行者已有了作密的基礎。

在瑜伽密中，壇場鈴鐸繒幡珠鬘瓔珞，無盡莊嚴，但在行者心中，此種「塵色壇城」，不外是引心近佛的助緣，因此，有「五觀成道」的修法。這五種觀，分別爲「道場觀」——觀五濁惡世爲道場；「月輪觀」——觀月輪，視如母胎；「阿字觀」——先觀梵文的阿字（在梵文中，「阿」義爲無），然後觀種子字。「本尊觀」——觀本尊在行者對方。又需用咒語及手印，迎請本尊，請本尊安住，修法後又需撥送。「入我我入觀」——觀對方安住的本尊，以咒音入我腦，我之咒音則入本尊之心，成一循環。

瑜伽密這種修法，已無佈壇若干日，修法若干日的限制。顯然在事相工夫方面已作很大程度的減輕，但與本尊的關係而言，在無上密行人的眼中，則較爲沒那麼親切。

無上瑜伽密修持儀軌，一般無種種佈壇的限制，甚至不須對著本尊像也隨時可修。於修持時，不作「道場觀」，而代之以觀空，於虛空中，次第生成本尊——這時，當然連自身也已一併觀空，故可免除自身與本尊身的執著和分別。這是瑜伽密一點頗重要的不同。另外，無上密觀本尊時，無須迎請、安住、撥送的手印與咒語，因而事相上又少了一些工夫。

如上所述，倘若把這四種系統的密法作整體觀察，很顯然可以看出，那是事相的逐步減少，也就是對塵色壇城依賴程度的減輕。可是，讀者却不要誤會，修密的人，一定需要由作密開始依次而修，事實上，這是四個獨立的法

系，而且各有不同的成就相，並沒有必然的一貫性，所以樹立四個法系，目的只在攝受不同的根器，當然，隨著根器的漸變，一個修行人也是可以依次而修持的。只不過這並不是必然的過程。

(三)

現在，可以著重談談無上瑜伽密的儀軌了。在整個儀軌中，它統攝了由凡夫以至成佛的道路；同時，也統攝了眞空、妙有，以及空有雙融的妙諦。

一般而言，儀軌由三大部份構成，即「加行」、「正行」與「後行」。這三部份，自以正行最爲重要。

在加行中，只攝「皈依」與「發心」兩目。然而在意義上，藏密行人却以此爲由「外凡」轉入「內凡」的階段。——所謂外凡，即外道凡夫。不要以爲外道是個很壞名詞，其實，這只是指仍未皈依佛道，仍未發心學佛的人而言，他們之中，盡有些見解精闢的哲學家和熱心於拯救人類的宗教家。所謂內凡，則指已皈依、發心的學人而言。西藏密宗又特別重視發心，尤其是發「菩提心」。

既成內凡，即可轉入正行。在正行中，首作觀空，這種觀空應於一剎那間完成，但其所謂空，此時仍非勝義的空，蓋只如小乘行人，但觀「人我空」，以人我境界泯滅，遂便於本尊身的生起——在這階段，行人已是修內凡入小乘，因此有「法執」（執著於法）是很顯然的，而且，正可藉著法執，作種種本尊的觀想。

所謂觀想本尊，爲便於循序漸進起見，可先修「對生本尊」——本尊生起於行人的對方，然後修「自生本尊」——行人自身成爲本尊；此際又應起悲心，上供下施，即上弘佛法，下度衆生。

在這階段，行人的身語意三業，均需修成三密：身成本尊；語念本尊咒音；意作本尊觀想。然而，這只是屬於外相。倘更進一層次，則應更內修藏密極其重視的脈、氣、明點。因爲藏密以爲，身只是粗相，脈才是細相；語只是粗相，氣才是細相；意只是粗相，明點才是細相。只有外修粗相，內修細相，始能發揮衆生成佛的本能。

脈、氣、明點的修法，藏密有種種方便，即使要簡單敍述，也非易事，而且也非本篇的範圍，在這裏，只想指出修法中最粗淺的層次，那就是：修中脈成咒輪、修氣相成咒音、修明點成咒輪放光相。當然，就是這樣粗淺的層次，也不是容易圓滿修成的，學人非一面修持，一面領受上師的口訣不可，否則便徒然淪入事相，出世不成，反多一重「法」的束縛。

在這個階段裏，就整個儀軌的意義而言，已經是由小乘渡入大乘的過程了，因爲只有大乘才有悲心的生起，才有弘法利生的宏願。然而在大乘法系中，此時的意味實傾向於相宗，因在儀軌生起尊身時，分別統攝了六、七、八等三識，故有「三昧耶尊」、「智慧尊」，以及「三摩地尊」的同時生起。儀軌在這時已高度發揮了相宗的理論，而且付諸實踐。

儀軌繼續下去，又是另一次的觀空。然而，此時的觀空已與正行開首時的觀空不同，因爲行人須於剎那間收攝一切，盡歸入無分別、離言說的法界虛空。此際不但無人我，抑且無法我，故能所雙亡、人法盡滅，而行人即於此空有雙融的勝義空境界中入定。至此，儀軌的正行已告圓滿，蓋此時已踏入成佛的階段。

接著下來的後行極其簡單，只不過是「迴向」及圓滿的念頌，其意義和顯宗的迴向並無二致，故不須贅說。然而，儀軌雖告圓滿，行者却並非就此了事，蓋仍須行持「佛慢堅固而住」的威儀，這種行持，也許就是無上密之所以無上的特色了。

〔參考資料〕 眞常〈諸儀軌稟承錄序〉；松長有慶《密教經典成立史論》。

劉虬（438～495）

南北朝隱士。南陽涅陽（河南鎮平縣南）人。字靈預，一字德明。劉宋・太始年中（

465～471）宦任晉平王驃騎記室當陽令，後罷官還家，被鹿皮，居茅室，長齋禮誦，精研佛理。嘗唱善不受報、頓悟成佛義，又註《法華經》、《無量義》等經，講《涅槃》、《大品》、《小品》諸經。齊・建元（479～482）初年，徵詔為通直散騎侍郎，謝而不就，竟陵文宣王遣使致書，請其東下，虬亦推辭不就。建武二年（495）徵任國子博士，仍謝而不受。同年冬卒於江州，享年五十八（一說六十）。諡號「文範先生」。

虬所撰著作均已佚失，僅《祐錄》有其〈無量義經序〉，序首述七時判教，明施教依根器不同，次辨頓悟義，謂入空則其慧不二，評定頓漸之得失，以漸為虛教，以頓為實說，具調和之意。此外，智顗《法華經文句》及吉藏《法華玄論》、《法華義疏》等書中，載有劉虬所著而已失傳之《注法華經》之片斷引文。

〔參考資料〕 《南齊書》卷五十四〈劉虬列傳〉；《南史》卷五十〈劉虬列傳〉；《廣弘明集》卷十九；《續高僧傳》卷九〈法安傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》。

增上寺

日本淨土宗關東大本山。位於東京都港區芝公園。山號三緣山廣度院，略稱緣山。原稱光明寺，位於武藏國（埼玉、東京）豐島郡貝塚（今千代田區紀尾井町），屬古義真言宗。明德四年（1393，一說至德二年）聖聰住持此寺後，改屬淨土宗，號增上寺。

天正十八年（1590），德川家康入江戶，歸依本寺第十二世源譽存應，遂以本寺為其家廟。慶長三年（1598）寺域移至現址。由於家康的護持，寺運甚為興隆。元和元年（1615）制定關東淨土宗十八檀林時，本寺為十八檀林之首。不久，取代鎌倉光明寺而為關東僧錄所，後又成為總錄所，掌管淨土一宗。明治維新後，幕府瓦解，寺運因而衰微。後為戰火燒毀，僅存慶長十年（1605）所建的三解脫門（三門）。現在的本堂完成於昭和四十九年（1974）。三門及家康所捐贈之宋、元、高麗三版大藏經，皆為日本之國寶。

〔參考資料〕 《江戶名所記》；《三緣山志》；《續三緣山志》；《增上寺史料集》；玉山成元《三緣山增上寺》。

增上果（梵 adhipati-phala，藏 bdag-poḥi ḥbras-bu）

五果之一。資助主因之助因為增上緣，依增上緣所得之結果，即為增上果。此外，又指能作因所得之果，即依助業之增上力所生的結果，亦即藉業之餘勢而顯現之果，如相對於眼根，眼識是其增上果。《俱舍論》卷六謂能作因唯無障住，若與勝力，所得之果即稱增上果，其文云（大正29・35a）：「增上之果名增上果，唯無障住，有何增上，即由無障得增上名。或能作因亦有勝力，如十處界於五識身，諸有情業於器世界，耳等對於眼識生等，亦有展轉增上生力，聞已便生欣見欲故。」

按，能作因與增上果有寬狹之別，依《大毗婆沙論》卷二十一之意，能作因指住於無障者，故廣攝有為無為一切法，其體較寬；增上果則約於因果故，除去非因果之無為法，唯攝有為法，其體較狹。

又，有關增上果與士用果之別，《俱舍論》卷六認為，士用果唯對作者而立名，增上果則廣對作者及非作者，故其義亦有寬狹之別。此外，《成唯識論》卷八謂十五依處中，習氣依處得異熟果，士用依處得士用果，真實見依處得離繫果，隨順依處得等流果。相對的，語依處、領受依處，乃至障礙不障礙等其餘十一依處則得增上果。又此果係十因中之隨說、觀待、生起、定異、同事、相違、不相違等七因及攝受因之少分所得。

〔參考資料〕 《五事毗婆沙論》卷下；《雜阿毗曇心論》卷三；《入阿毗達磨論》卷下；《順正理論》卷十八；《瑜伽師地論》卷五；《顯揚聖教論》卷十八；《阿毗達磨雜集論》卷十五。

增上緣（**梵**adhipati-pratyaya，**巴**adhipati-paccaya，**藏**bdag-poḥi rkyen）

「增上」一詞，在佛典中，有「給予力量而不生障礙」、卓越的、非常的、極度的等義。「增上緣」則有下列二義：

(一)**四緣之一**：四緣即因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。一切事物中，能助成其他事物生起，或者至少不妨礙他物之生成的，即謂增上緣。因此，凡對某事物之生成具有影響力或支配力者，即爲該事物之增上緣。亦即一切現象中，能促成「果」的間接原因，或與果有關而不妨礙果之生起的事、物，就是增上緣。例如業、水、土、暖等，皆是稻種成爲稻子之增上緣。

又，事物本身之外的其他事物，亦謂爲增上緣。例如身以心爲增上緣，我以人爲增上緣，人以我爲增上緣，有情以非情爲增上緣。在非情中，舍宅山海草木等以大地爲增上緣，大地以三輪爲增上緣。在舍宅中，椽、樑、垣、柱等物互爲增上緣。在山海草木等物中，風、雨、水、石、根、莖、枝、葉、花、菓各物互爲增上緣，乃至人之四肢五體等亦互爲增上緣。

(二)**淨土宗所說三緣之一**：三緣即親緣、近緣、增上緣。阿彌陀佛之本願爲往生淨土之主因，故是增上緣。

◉**附**：〈**增上緣**〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

增上緣即給與力，又不生障礙，而令其他諸法之勢用增強之緣。《大毗婆沙論》卷二十一云（大正27・109a）：「即此不障礙，次後剎那心心所法令得生故，立爲增上緣。」同書卷一二七說增上緣有不障、與力二種之別，即增上緣義有親有疎，有近有遠，有合不合，有在此生、有在餘生，其親、近、合及在此生者是有力，成爲他法生依等因，故以之爲「與力」。疎、遠、不合與在餘生者是無力，唯成爲他法的疎緣，故以之爲「不障」。

如上所述，增上緣係能促成法之生起者，又是不妨礙法之生起者，可知宇宙萬法無一不具有此緣之功能。亦即增上緣爲此外諸物之緣，如身以心爲緣，我以人爲緣，人以我爲緣，有情以非情爲緣，無情之中，舍宅山海草木等以大地爲緣，大地以三輪爲緣，舍宅中之椽樑垣柱等共互爲緣，山海草木中之風雨水石根莖枝葉花果各各相互爲緣，乃至人之四肢五體，一切萬物共互爲緣，無量無邊，凡此皆是增上緣。

《大乘阿毗達磨雜集論》卷五以諸例廣說諸法增上之義，其文云（大正31・715c）：

「增上緣者，謂任持增上故，引發增上故，俱有增上故，境界增上故，產生增上故，住持增上故，受用果增上故，世間清淨離欲增上故，出世清淨離欲增上故，是增上緣義。」

此中，(1)任持增上：謂如風輪之於水輪，器世間之於有情世間，大種之於所造，諸根之於諸識。(2)引發增上：謂一切有情共業之於器世間，故有漏業之於異熟果。(3)俱有增上：謂心之於心法，作意之於心，觸之於受等。(4)境界增上：謂眼耳鼻舌身意根，由此增上力而色等生故。(5)產生增上：謂男女根，由此增上力而得入胎故。(6)住持增上：謂命根，由此增上力而衆同分得住故。(7)受用果增上：謂苦樂憂喜捨根，依此能受愛非愛之異熟故。(8)世間清淨離欲增上：謂信勤念定慧根，因此而制伏諸煩惱故。(9)出世清淨離欲增上：謂所建立之未知欲知根、已知根、具知根，由此永害諸隨眠故。

此外，善導主張一切善惡凡夫得生淨土，是由於以阿彌陀佛之大願業力爲增上緣。依其《依經明五種增上緣義》書中，又列出因念佛而生之五種增上緣，此即滅罪、護念、見佛、攝生、證生等五種增上緣。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十七、卷一〇七、卷一三一；《俱舍論》卷七；《雜阿毗曇心論》卷二；《入阿毗達磨論》卷下；《大智度論》卷三十一；《成唯識論》卷七；《瑜伽師地論》卷三、卷三十八、卷五十二、卷八十五；《觀經疏》〈玄義分〉。

增支部（巴Aṅguttara-nikāya）

南傳巴利《經藏》五部之一。相當於梵文北傳四阿含之《增一阿含》（漢譯爲《增一阿含經》）。《增支部》所說法之主題、名目之數量，有一法、二法、三法等不同。此經在編排次序時，即依一法以至十一法之順序集錄而成，故稱爲增支。內容分十一集，所收經數極多，《善見律毗婆沙》說有九五五七經，日本學者宇井伯壽計之爲一七〇聚（品）二三〇八經，赤沼智善《漢巴四部四阿含對照錄》作一七一品二三〇三經，或說一七〇品二一九八經。

相傳佛滅不久，大迦葉召集五百佛弟子，舉行第一次聖典結集。相傳《增支部》係委託阿那律所結集，並令其弟子傳持。由於《增支部》之傳持者爲律師與論師，故從其說相、發展方向而言，增支部經典可說是阿毗曇之泉源。又，漢譯《增一阿含經》中含有大乘思想，南傳《增支部》雖無大乘思想，但在思想上仍有相當進步的痕跡，因此《增支部》或爲南傳五部經典中最後完成的。另外，有關《增支部》與漢譯《增一阿含經》內容的比較，二者相當者甚少，但漢譯《中阿含》、《雜阿含》則有不少《增支部》的經典。若依印順《原始佛教聖典之集成》第十章所載，《增一阿含經》若略去附入的大乘思想及種種譬喻，則其主體部份可能比《增支部》古老。

西元1885年以後，本經之巴利文原本曾被校訂出版。其後有英譯、德譯、日譯等譯本問世。此外，在五世紀時覺音（Buddhaghosa）作《Manoratha-pūraṇī》一書，爲《增支部》之註釋書。

◉附一：〈增支部解題〉（摘譯自《南傳大藏經解題》第五章）

在考察增支部經的性質時，應注意下列諸項要點。

(1)長部經典末後之二經，即：《衆集經》與《十上經》，都是敍述法數名目的。與長部其餘的經典不同，當是增支部所說形式之略詮。因此，此二經不應視爲長部經典。如果此說不誤，則略詮名目之經當成立在先，而後經過修補，加上教起因緣等內容，乃成爲增支部諸經。亦即①長部經典成立。②略詮名目經典出現，而附加在長部末尾。③增支部經典成立。此外，上述長部末後二經之說者據傳是智慧第一之舍利弗，可窺知作者之具有深意。此二經被認爲是佛教智的方面（即論部）的先驅。

(2)相傳昔日世尊入滅不久，迦葉召集會議，五百佛弟子舉行第一次聖典結集，據云其時增支部委囑阿那律，並令其弟子傳持。阿那律是所謂「天眼第一」、具有敏銳智見之人。將該經委托此人，並非偶然，此蓋增支部經含有研究性之阿毗曇學性質故也。

(3)聖典的增廣，尚不止此，前面所列舉的《衆集經》，內容增廣許多之後，成爲《集異門（與「衆集」同一語原）足論》（《大正藏》一五三六），而被採入薩婆多部的根本論中。玄奘以爲此論的作者是舍利弗。其後印度的傳說（稱友的《俱舍論疏》）則以爲是舍利弗之舅摩訶拘絺羅所作。此人是中部經典中《有明大經》（Mahāvedallasutta，《南傳藏》卷第九）的對告者，Vedalla應是阿毗曇的原形，很明顯地這是依據其名義與內容而來。將所謂無礙解第一的摩訶拘絺羅擬爲《集異門足論》的作者，這也暗示「論」是分析的、究明的。

(4)舍利弗依從世尊學習阿毗曇，他是最早將阿毗曇弘布於世的人，這是南傳佛教的傳說；在南方阿毗曇書之基礎性著作的Vibhaṅga之類本之中，也有冠上舍利弗之名的《舍利弗阿毗曇》（《大正藏》一五四八）一書。這當然是意指阿毗曇爲舍利弗所傳。

以上若從增支部之說相、傳持者、發展方向、舍利弗與阿毗曇之關係看來，增支部經典可說是阿毗曇的泉源，此言並不誇大。漢譯《增一阿含》的內容，有大的進展，其中竄入近似大乘佛教的記載。南傳增支部經雖然尚未到達此種地步，但在思想上仍有相當進步的痕跡

，因此，增支部也許是五部經典之中最後製作的經典。然而這是就增支部全體而論，若就各部經典而論，當然有甚多佛說、佛弟子說等根本佛教之成分。

◉附二：M. Winternitz著・依觀摘譯〈巴利聖典中的增支部〉（摘譯自《佛教文獻》第三章）

巴利經藏的第四部是《增支部》。內含總數超過二三〇八的短經，被整理爲十一個「集」（nipāta）。也就是在第一集中所敍述的是與「一」有關的，第二集是與「二」有關的，第三集是與「三」有關的，……第十一集是與「十一」有關的。例如第二集的經典中所敍述的是：二明與二暗，應住於森林的兩種理由、兩種佛陀等。第三集是：身語意三業、三種比丘、天神的三種使者、死神統治世界的三種理由、三種沈默、使婦女墮地獄的三法；第四集是：由存在趣向解脫的四因、使人們墮地獄的四法、使人們昇天的四法、與婦女妍醜貧富有關的四法；第七集是：瞑想的七要件、七種奇蹟、七種妻子等；第八集是：妻子繫縛丈夫或丈夫繫縛妻子的八相、八種托鉢、婦女想再生爲神所必備的八種性質、地震八因等；第十集是：佛陀的十力、根本性的十問、制定波羅提木叉的十因、十種富人等。

十一集中的每一集又各細分爲「品」（vagga）；通常各品中的經典都有相同的主題。例如，第一集第一品〈色等品〉（Ekanipāta）中的十經，所敍述的是夫妻間的關係；而由八十經所成的第一集第十四品〈第一品〉中，則是列舉最勝比丘、比丘尼之名及其德行。第一集第二十品〈靜慮品〉含括二六二經，所敍述的是各種能證入涅槃的靜慮。第五集第十八品〈優婆塞品〉中的十經所論及的是優婆塞。如同《相應部》中的經典一般，《增支部》中的經典大多是極短的經，偶爾也可看到較長的經典；又如同《長部》等一般，經中的散文經常被韻文從中打斷。此外，《增支部》中有爲數不少的經典與詩句是其他諸部中也可看到的；事實上，那些經典與詩句經常被摘用。

茲引第二集中的部分經文如次（二・四・一～二）：

「比丘！何者爲惡人？比丘！惡人不知恩、不感恩。比丘！不知恩、不感恩者爲惡人所稱許。比丘！惡人者，謂不知恩、不感恩者。比丘！善人知恩、感恩。比丘！知恩、感恩者爲善人所稱許。比丘！善人者，謂知恩、感恩者。

比丘！我當說二人恩不能報盡。云何爲二？所謂父母也，比丘！若有人壽百歲，於百歲間一肩荷父，一肩荷母；又復爲彼父母塗身、揉擦、沐浴、按摩，善加看護，父母即尿溺於其肩上，猶不能得言報恩。比丘！即令父母趣登王位，擁有衆寶，猶不能得言報恩。何以故？比丘！父母以諸多方法哺育子女，令見此世。

比丘！勸令不信之父母生信、入信、住信；勸令破戒父母持戒、入戒、住戒；勸令慳吝之父母行捨施、入捨施、住捨施；勸令惡慧之父母發正慧、入正慧、住正慧。比丘！如此行者方得言報父母恩。」

《增支部》中有些經典非常簡潔扼要。例如第三集（三・二九）中，佛陀以溫和的口氣向佛教中信奉「祕教」之邪師的人說道：

「比丘！有三事，覆則妙，露則不妙。云何爲三？比丘！女人覆則妙，露則不妙；婆羅門呪術覆則妙，露則不妙；比丘！邪見覆則妙，露則不妙。比丘！此三者覆則妙，露則不妙。

比丘！有三事，露則妙，覆則不妙。比丘！月輪以顯露故，輝而不隱；比丘！日輪以顯露故，輝而不隱；比丘！如來所說之法與律以顯露故，輝而不隱。比丘！此三者以顯露故，輝而不隱。」

述及婦女的經典雖然爲數不少，但如同其他宗教的教職與聖者一般，佛教中的比丘很少提及婦女。僧團中，支持婦女的只有阿難一人。在經過長時期的反對之後，釋尊之所以答應讓比丘尼加入僧團，可以說完全是阿難居中

幫忙的；根據某種傳說，在王舍城舉行第一次結集時，阿難被要求為什麼對婦女特別關懷一事作解釋。有時候，例如第四集（四・八十）所記載的，阿難就像是近代鼓吹婦女解放運動的人士那樣，他曾經向佛提出疑問：

「大德！何因何緣，婦女不能出席公眾的集會？不能從事產業，不能住在劍蒲闍？」

對此一疑問，佛陀答道：

「阿難！婦女易怒；阿難！婦女易嫉；阿難！婦女易慳；阿難！婦女缺乏智慧。阿難！以此因緣，婦女不能出席公眾的集會，不能從事產業，不能住在劍蒲闍。」

第三集中，〈天使品〉第三・三五經是若干優美的經典之一。經中敍述在地獄中，閻魔王就老、病、死三使一一向罪人闡述，其後才將罪人交予獄卒刑罰。依此看來，地獄的觀念似乎要比佛教古老多了。一般說來，《增支部》中具有文學價値的篇章並不多。單調且令人發悶的說教，貫頭徹尾。因此，第一集中幾乎看不到優美的篇章。値得注意的是：除了佛教倫理、佛教心理的所有部門，以及與教團戒律的實行有關的經典之外，在基於列舉的原則下，有些與佛教完全無關的經典也被收入於《增支部》中。又，在一連串的列舉之後，有時候也會出現一些極爲有趣的章句。例如第八集（八・二七）中，有如此的章句：

「比丘！有八力，云何爲八？比丘！小兒以啼泣爲力；婦女以瞋恚爲力；盜賊以武器爲力；國王以自在爲力；愚人以高慢爲力；賢人以審諦爲力；多聞者以計數爲力；沙門婆羅門以忍辱爲力。比丘！有如此八力。」

與此類似的章句，也經常出現在印度的格言詩中。這種列舉的方式，或許是古代印度的民間傳承，除了這種印度式的炫耀之外，《增支部》可以說只不過是以整理全部經卷爲原則而組成的。

從後文所將展現的事實，可以證明《增支部》的編纂是在：縱然不是將佛陀視爲神，起碼也是全智的半神，是一切眞理唯一源泉的時代。在這類章句中，帝釋天詢問一些說教者：「當從何處學得最殊勝？從佛陀處耶？或其他諸師之處？」對此，諸師答道：「若有一人，於大穀倉附近，見有人以籠、衣、手搬運穀物時，已無須問及何處得彼穀物。蓋皆從彼大穀倉中得。同此，一切善說，皆爲佛陀所宣述。」比起阿育王在Bairat法勅中所說的「佛陀所宣，皆爲善說。」或者比起後期梵文文獻《Divyāvadāna》中的「縱令天上星月皆墜落，地上山林皆焚毀，大海中水皆乾涸，佛陀之語不虛妄。」前文所引章句毋寧是更大的教條。

由於這些教條，《增支部》成爲論藏的唯一先驅者，是各各論藏原典的基礎。

《增支部》中諸多經典的成立，其方式與《相應部》相同。

〔參考資料〕　赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》、《佛典硏究》初編（《世界佛學名著譯叢》㉓、㉗）；水野弘元《南傳大藏經索引》。

增長天（梵Virūḍhaka，巴Virūḷhaka，藏Hphags-skyes-po）

漢譯毗樓勒迦天，意譯爲增長天。四大天王之一。居處在須彌山之琉璃埵，爲守護南方的護法神。由於他能令眾生善根增長，所以名叫增長天。

增長天的鎭守處在須彌山南方，地名叫善見城。其地縱廣六千由旬，有七重欄楯、羅網、行樹及七寶等裝飾，而且眾鳥和鳴，景色殊麗。此一天王率領鳩槃荼及薜荔神眾，在南方承擔護持正法的使命。

依《大集經》卷五十二所載，佛陀曾付囑增長天云（大正13・348b）：「此閻浮提，諸佛興處，是故汝應最上護持。過去諸佛已曾教汝護持養育，未來諸佛亦復如是。並及汝子、一切眷屬、大臣軍將夜叉羅刹，皆令護持（中略）。汝亦應令得生敬信，共護閻浮提南方。」

關於增長天的形像，有種種不同的說法。有些書上說是赤肉色忿怒形，甲冑上著天衣，右手握劍，左拳置胯上，交腳而坐。左方有鬼

形使者，以二手擎劍跪在天王前側。有些書則說他左手握刀，右手持矟，此種形像，象徵的是折伏邪惡、增長善根的意思。

◉附：〈增長天〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

增長天係四天王之一，亦係十二天之一、十六善神之一。又稱南方天。梵名又作毗留多天、毗流離天、鼻溜荼迦天、毗樓勒天、毗樓勒迦天、毗樓勒叉天。住於須彌山南面半腹。此天常觀察閻浮提衆生，率領鳩槃荼等諸鬼神，守護南方，爲護法善神。《長阿含經》卷二十云（大正1·130b）：

「須彌山南千由旬，有毗樓勒天王城，名善見，縱廣六千由旬。其城七重，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，周匝校飾以七寶成，乃至無數衆鳥相和而鳴。」

又據《大方等大集經》卷五十二〈毗樓勒叉天王品〉所載，佛嘗告訴火花毗樓勒叉天王，應護持閻浮提界南方第四分，因此閻浮提爲諸佛興處，應令九十一子、一切眷屬、大臣軍將夜叉羅刹皆護持。

關於其形像，經典中有多種說法。依《陀羅尼集經》卷十一所說，毗嚕陀迦天王身著種種天衣，嚴飾精妙，左手伸臂，垂下把刀，右手執矟，矟根著地。印相是：側左手腕，以右腕側著於左腕根上，二掌相背，以二中指相鉤而申之如索，二小指、二頭指、二大指各曲之，頭指來去。眞言爲：「唵毗嚕陀迦藥叉地波路曳莎訶」。依《藥師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌供養法》所載，南方增長大天王身青色，執寶劍，守護八佛之南方門。

另在密教現圖胎藏界曼荼羅中，此尊位於外金剛部院南門東側。種子是「味」（vi）字，三昧耶形爲刀。形像係通身赤肉色，被著甲冑，肩上著緋端，目怒視，左手作拳安腰，右手把劍當胸。其左側有使者，呈黑肉色，大忿怒形，手執劍。

四天王之信仰自古即盛行，因此中國及日本所留存之此尊遺品頗多。如河南省洛陽千祥庵存古閣內，中央後壁五尊佛之右側刻有此天之尊像，而與左側仁王像相對。又，浙江省天台山萬年寺揔門東北隅安此尊，持琵琶；普陀山普濟寺天王殿之此尊形像是持蛇，普陀山法雨寺天王殿之此尊形像則持傘。河北省昌平居庸關所存之像，據稱是元代中期的作品，兩手按劍，曲右足，令善鬼捧之，右足伸而踏怪鬼。其風格具有藏族佛教色彩。日本奈良東大寺、興福寺、法隆寺等，亦存有甚多出色的此尊雕像。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈典尊經〉、卷十二〈大會經〉；《增一阿含經》卷九；《起世經》卷六〈四天王品〉；《灌頂經》卷六；《一切如來金剛壽命陀羅尼經》；《立世阿毗曇論》卷四；《支那佛教史蹟評解》卷一、卷四、卷五；A. Stein《The Thousand Buddhas》。

增益法（梵puṣṭika，藏rgyas-pa）

密教四修法之一，五種修法之一。梵名音譯布瑟徵迦法。又稱增長法、增榮法。《八字文殊軌》稱之爲求福智門，《毗那耶迦祕要》稱之爲求財。係祈求五穀成就、福壽增長之修法。《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》釋云，求延命、官榮、伏藏、富饒、聰慧、聞持不忘、藥法成就、金剛杵等成就、資糧圓滿速成無上菩提，名爲增益法。另據《檜尾護摩法略抄》所釋，增益有四種，(1)福德增益：指祈求世間之快樂；(2)勢力增益：祈求官位爵祿；(3)延命增益：祈求無病長壽；(4)悉地增益：祈求獲得轉輪五位。

此法配於三部法時，屬蓮華部法，爲中成就之法。修此法時，行者面向東方，著黃色法衣，壇亦塗黃色，壇、爐、護摩木等皆用方形。東方於四季中配屬春季，於五行配屬木；春時陽氣發生，萬物生長，故與增益相應。黃色表大地之色，大地能出生衆寶諸物以賑世間，故與此法相應；而且諸色加黃，必增色而麗，此即增益之義。方形，亦表東方阿字地大之形。又，此法於晨朝起修；晨朝，日出且逐漸

增長，故與增益相應。

〔參考資料〕《建立曼荼羅護摩儀軌》；《蘇悉地羯羅經》卷中；《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》卷下；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一；《不空羂索神變真言經》卷九〈最勝明王真言品〉；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》。

增谷文雄（1902～1987）

日本佛教學者。北九州市小倉人。東京帝國大學文學院畢業。專攻宗教學。歷任東大講師、東京外國語大學教授、大正大學教授等職。西元1961年以《アーガマ資料における佛傳の研究》獲文學博士學位。著作甚多，主要有：《佛教とキリスト教の比較研究》、《佛陀——その生涯と思想——》、《佛陀の聖典無量壽經》、《佛教百話》、《智慧と愛のことば——阿含經——》、《佛教概論》、《智慧と慈悲——ブッダ——》、《原始經典·阿含經》、《根本佛教と大乘佛教》等書。

增壹阿含經（梵 Ekottarikāgama，巴 Aṅguttara-nikāya，藏 Gcig-las ḥphros-paḥi luṅ）

五十一卷。苻秦·建元二十一年（385）兜佉勒國沙門曇摩難提譯。收在《大正藏》第二册。此經是印度北方所傳四《阿含經》中的一種，所說多爲漸次趣入佛法的施、戒、生滅、涅槃等道理。隨世人的根機不同，常從各方面來演說一法，隨事增上，以數相次，從一法增至十一法，並說有種種因緣故事，所以叫《增一阿含經》。最初是由曇摩難提口誦出梵本，竺佛念譯傳，曇嵩筆受，共得四十一卷（現行本成五十一卷）。其後半十五卷每品或大段末尾原有的錄偈，因譯人忘却未譯，經道安與法和加以補訂。但全經譯文未能盡善，後來曾經僧伽提婆略加改訂，因之現行本遂多題作「東晉·瞿曇僧伽提婆譯」。

此經的內容結構，舊傳有四分八誦，但現行本只有十一法的〈牧羊品〉名下標注第四分別誦，其餘段落不明。全經五十二品，四七二經。即：(1)〈序品〉。(2)一法，有十三品，一〇九經。(3)二法，有六品，六十五經。(4)三法，有四品，四十經。(5)四法，有七品，六十一經。(6)五法，有五品，四十七經。(7)六法，有二品，二十二經。(8)七法，有三品，二十五經。(9)八法，有二品，二十經。(10)九法，有二品，十八經。(11)十法，有三品，二十六經。(12)十一法，有四品，三十九經。各品主題如次：

(1)〈序品〉第一，彌勒菩薩告賢劫中諸菩薩及諸天等流布此經；又阿難因優多羅曾受持七佛之法，故以此經囑累優多羅。

(2)一法，〈十念品〉第二，說念佛乃至念死是爲十念，共十經。〈廣演品〉第三，廣說十念法門，共十經。〈弟子品〉第四，說弟子中阿若拘鄰等百比丘各人專長一法。〈比丘尼品〉第五，說大愛道等五十比丘尼各人專長一法。〈清信士品〉第六，說三果等四十位優婆塞的功德。〈清信士女品〉第七，說難陀陀等三十位優婆斯的功德。以上四品合爲一經。〈阿須倫品〉第八，以阿須倫不能觸犯日月比喻波旬不能壞如法比丘，乃至一佛出世無與等者，共十經。〈一子品〉第九，如母愛獨一子女，教使成人，佛誡諸比丘善念專心求於果證，乃至說用不淨想滅五蓋等，共十經。〈護心品〉第十，說心無放逸能滅三漏，乃至常當專精一心念佛，共十經。〈不還品〉第十一，說滅欲、恚癡、慳一法能成阿那含，乃至有一比丘心疑佛說，佛告以利養心重能敗善本，如來所教不虛等，共十經。〈一入道品〉第十二，說依專一心，入賢聖八品道，能證泥洹，乃至利師羅比丘以貪利養致生地獄中等，共十經。〈利養品〉第十三，說修羅陀比丘因貪利養而墮惡道，若滅味欲即能成道，得盡諸漏，乃至帝釋問須菩提病，聞法法生滅之道而悟無我等，共八經。〈五戒品〉第十四，說殺生等墮三塗，不殺廣施人天得道等，共十經。

(3)二法，〈有無品〉第十五，說應捨有無二見。次說法財二施、二業、二思、愚智二相、思惟二法，禮佛、禮法、禮佛寺等，由受法教

化及內思止觀二種因緣起於正見，共十經。〈火滅品〉第十六，說難陀由覺淫坑火得度四流，次說有餘無餘等二涅槃，烏豬等二喻，善不善、正邪法、貪瞋癡三毒盡爲燭明，八正道業，忍與思惟二力，阿那律說天眼不如慧眼，佛記羅云具足禁戒當漸得道等，共十經。〈安般品〉第十七，佛告羅云修安般法，能證羅漢。次說如來與輪王出世甚難，辟支、羅漢出世亦難，作惡與不造善二法煩惱，邪見不可貴，正見可貴，阿難念欲無厭，佛爲說頂生王因緣，說善惡二種知識，周劉槃特及舍利弗化世典婆羅門，提婆達兜勸太子弒父，佛說尊者應行正法等，共十一經。〈慚愧品〉第十八，說慚愧二妙法，說二無厭足，法食二施，斷結即梵志，阿闍世王以醉象試佛，佛降伏醉象，訓誡難陀，使遊天、地獄二境，平等視衆生爲佛，佛讚大愛道第一廣識多知，非法言法，法言非法，此二種人爲謗如來，應稱譽者加以稱譽，不應稱譽者即不稱譽，此二種人獲福無量，共十經。〈勸請品〉第十九，說梵天請說法，爲釋提桓因說捨苦樂二行，斷愛欲解脫法，師子王與阿羅漢二無怖，漏盡羅漢應學，有慧與無慧二法，貧賤與富貴二法，生貧賤家與豪族家二法，以及須深女發大乘心，二住地人，二難遇人，小恩不忘況復大者等，共十一經。〈善知識品〉第二十，說親近善惡二知識，次說曇摩留支入禪三昧觀見前身，供佛與謗佛二因緣，得食染著不染著二喻，近佛遠佛，懈惰與精進，修止觀二法，發歡喜心不懈慢，信施二法難與二種人說，供養父母及菩薩，以慧斷結，除愛離二苦等，共十三經。

(4)三法，〈三寶品〉第二十一，說歸三寶之德，施等三福業，受胎三因緣，心於三寶安住不動，身、口、意三善業，諸根寂靜等三法得漏盡，三病三藥、三患、三惡行，欲、色、痛三法有味著，敬、戒、施三牢要，身、命、財三不牢要等，共十經。〈三供養品〉第二十二，說三應供養，於三寶所種善根，滅三毒使，三事宜覆不宜露，三事宜露不宜覆，生、死、老三有爲相，愚智各有三相三法，戒定慧三成道法，少壯等三不可保法，貪欲等三墮惡趣法，貪飲睡三無厭足法等，共十經。〈地主品〉第二十三，佛爲波斯匿王說作福無厭當如過去王，次爲尊者二十億耳以調琴適度喻比丘學道，提婆長者過去因緣，戒聞施三妙香，佛不與惡提婆達兜相見，並誡阿難莫與愚人從事，不著利養得戒定慧三法，三善趣三惡趣，等、邪、不定三聚，欲恚害三觀，出要、不害、不恚三想等，共十經。〈高幢品〉第二十四，說念三寶得無畏，念三幢得無怖，次說度那優羅，釋種請佛爲王，佛說法勝於輪王，佛爲五比丘說法，說惠施慈仁自守三法，度三迦葉及弟子等入道，三齋日受八關齋法，三事獲福無量法，長壽王讓國因緣，跋耆國有阿那律等三族姓子，得大善利，三結繫縛人不到彼岸，三三昧不久住生死等，共十經。

(5)四法，〈四諦品〉第二十五，說覺知四諦出苦。次說親近善知識等四法，如來出世四未曾有法，持捨等四擔，胎卵濕化四生，有無結等四人，生而似熟等四果如四種人，捨戒如四種鳥爲風所壞，四鳥四雲喻四比丘等，共十經。〈四意斷品〉第二十六，說四意斷爲一切諸行所依，最爲第一。次爲波斯匿王分別先明後暗等四種人，戒、定、慧、解脫四應覺知法，老、病、死、無常如四山，無常等四法印，義法等四辯，世界等四不可思議，四法本末，四種人應起塔，婆迦梨得四諦能盡漏等，共十經。〈等趣四諦品〉第二十七，說舍利弗目犍連能廣演四諦義。外道不能分別欲等四受，如日初升等喻布施四法，四無所畏，四衆成就，四等心，知時等四施功德，四可敬人等，共十經。〈聲聞品〉第二十八，說四大聲聞化跋提長者等入道。次說欲恚等四結覆心，卑、天、梵、佛四座，四大無常，四大廣演義，世出世間四事，四果譬喻等，共七經。〈苦樂品〉第二十九，分別先後苦樂等四種人。次說身樂心不樂等四種人，四梵福，四食，四辯，四不可思議，四神足，四起愛法，四姓同名釋種，慈

悲喜護四等心等，共十經。〈須陀品〉第三十，佛印可須陀所說許爲比丘。又老比丘無恭敬心，當生龍中，修摩邪當見四諦，以及他過去的因緣等，共三經。〈增上品〉第三十一，爲生漏婆羅門說以四禪得三明。次說恭敬三寶及持戒四事，四種行跡，四法本，四無量，四三昧，四毒蛇，四恩生天，依戒定慧解脫四賢聖道成佛，覺休息等四樂得四諦之法，比丘當修無常想，斷欲、色、無色愛，多誦經唄不如思惟四緣之法，行法得道等，共十一經。

⑹五法，〈善聚品〉第三十二，說信等五根爲善聚，五蓋不善聚。禮佛有五功德，比丘當滅五結修五根，多耆奢造偈第一，說天子五衰相證道因緣，又五事不可得，病人及瞻病人五易瘥法與五不易瘥法，惠施五功德，應時施五事等，共十二經。〈五王品〉第三十三，爲波斯匿等五王說眼等五欲法。次說尸婆羅與五百童子出家因緣，五破欲比丘，不淨觀能除欲縛，掃地五事，掃塔五事，長遊行人五難事，不多遊行人五功德，一處住五非法，不一處住五功德，寧投身猛火亦不破戒，應修戒定慧，解脫、解脫知見等，共十經。〈等見品〉第三十四，說當思五陰無常、苦、空、無我，流離王滅釋種事及其過去因緣。諸天有五衰相。出家有五毀辱法，鷄頭梵志證果因緣，世間有五事不可得，五種人不可治療，阿須倫被五天所繫縛，比丘也同樣爲魔所縛，五陰爲滅法等，共十經。〈邪聚品〉第三十五，說五事邪聚、五事正聚。如來出世五事，有五種施無福，有五種施得大福，人無放逸則破魔五縛，比丘應有五想，有五時不向人禮，毗舍羅因五道大神證果因緣，女人有五種惡，五陰不牢固，僧伽摩知五陰無常降魔證果等，共十經。〈聽法品〉第三十六，說隨時聽法有五功德。次說造浴室五功德，施楊枝五功德，屠牛等人必墮惡道，佛因帝釋五因緣請爲母說法，五王爲佛造大神寺等，共五經。

⑺六法，〈六重品〉第三十七，說舍利弗神力，目連神足各皆第一，身口意三業慈與同利、同戒、同見等六重法，令毋忘失。次說六界、六入、六識、六比丘快樂法，咒願六德，求六通等當念戒德具足，六法入地獄，六法生天，六法至涅槃，觀六入因緣生滅，不護六根爲不修梵行，及記薩遮尼犍子見佛當盡苦際等，共十經。〈力品〉第三十八，說凡常六力，比丘當學佛以大慈爲力，弘益衆生。次說鴦掘魔賊值佛得阿羅漢道因緣，三惡道與三善道，滅六塵六入等內外六事，施等六法無厭足，滅六見法，乃至喜益王成辟支佛因緣，觀六情法，思惟六情無主，波斯匿王增六事功德，佛以六事應受禮拜，輸盧降伏六師外道，佛說六情染著則流轉等，共十二經。

⑻七法，〈等法品〉第三十九，說七法受樂漏盡。次說發心出家乃至成無漏七時，七事喻無善、退善、不進及四果，七事喻比丘淨戒乃至魔不得其便，七神識住處，如來出世有七覺意現，比丘不必慕輪王七寶，應修梵行現身證果，童眞迦葉解七喻義因證羅漢，七車喻戒清淨乃至得涅槃等，共十經。〈七日品〉第四十，說七日出時世界無常。次說比丘有七不退轉法，七覺意能治貪欲等七使，七人可事可敬，毗羅先長者七日應命終墮落，阿難度令出家乃至生天，七斷諸漏法，七事增益功德，於出入息修死想，欲存七日乃至一日皆放逸行，七尼犍子七倮形人等非梵行人，迦旃延廣演七使義等，共十經。〈莫畏品〉第四十一，說斷三結名不退轉義，七死七生盡苦際。次勸梵志死七男兒勿爲無常苦惱，觀七善處，修七法得七覺意，佛以八種道及七覺法寶付囑迦葉阿難，共五經。

⑼八法，〈八難品〉第四十二，說三惡道等八難。次說八正道離八大地獄，佛度君荼羅比丘尼等，佛八未曾有法，以八因緣而天地動，八大人念，佛以八法勝八部衆，讚八處惠施，說惠施八德，八邪趣泥犁，八道向涅槃等，共十經。〈馬血天子品〉第四十三，爲馬血天子說八正道得盡世界邊際。次說八關齋法，以八事至海喻人至涅槃，貪著利養則離八正道，由

八正道度生死難，度阿闍世王雖不得八正道，而得無根信，當除隨世回轉八法，不著世間八法，四果四向等八種人不著生死等，共十經。

⑽九法，〈九衆生居品〉第四十四，說當離九衆生居處。次說施願九德，惡比丘成就九法不成道，孔雀九法以喻比丘顏貌端正等九善法，當捨女人繫縛男子九法，不著四大乃至涅槃爲諸法本，九種人離苦患，九種人可貴可敬，爲滿呼王說朱利槃特比丘的德行，豫知人情等九種人，善知識爲全梵行人衆生性行不同想念各異，故知有九衆生居與九神所止處等，共十一經。〈馬王品〉第四十五，說女人有不淨等九惡，過去商人隨羅刹國商主乘馬王脫難因緣。次說比丘有九法不得長大，於四事供養當念少欲知足，世出世等九食，修慈當得盡漏，空三昧爲王三昧等，共七經。

⑾十法，〈結禁品〉第四十六，說有十事功德，如來爲比丘說戒。次說聖賢所居有十事，如來十力，十念法，比丘親近國家有十非法易招譏嫌，國王比丘各有慳貪等十非法，持戒等十法，一論一義一演乃至十論十義十演，比丘當修白骨等想，令一著欲比丘重修十念證果，共十經。〈善惡品〉第四十七，說十惡墮落，十善生天，十念到涅槃。次說殺盜淫妄等十惡報，誡比丘等當思十功德論，羅云無身口意等十過，施主奪還施物與人非平等施，十善除邪見，衆生百歲中其行性異等共十經。〈十不善品〉第四十八，說十不善業果報。次說過去七佛廣略二戒因緣，彌勒下生成佛時敎衆修十想事，師子長者供養舍利弗等，佛爲羅云說供養十人多福，等壽比丘入金剛三昧故事等，共六經。

⑿十一法，〈牧牛品〉第四十九，說牧牛有得失各十一法，比丘亦有得失各十一法。次說比丘應成就十一法，佛因十大弟子及提婆各將徒衆經行，因說善惡各以類相從，莫與惡知識共事，五通與六通不同，阿羅漢十一法，佛爲比丘釋十二因緣法，十一種人不得八正道，讚一座食法，息心爲沙門，清淨爲梵志，提婆達兜成辟支佛因緣，修慈心得十一果報等，共十經。〈禮三寶品〉第五十，說禮佛等當行十一法。次說禮法當念十一事，禮僧當專十一法，大天王等以世法相續，如來今以出世法累囑阿難，說四大泥犁之人罪報相，佛知五趣五趣道與涅槃涅槃道，雪山大樹五事長大，人亦以信戒等五事長益，誦十二部經須知義依行，衆生因無明長夜受苦，大小二劫，共十經。〈非常品〉第五十一，說衆生流轉生死，墮淚流血多於恒水。次說須菩提思惟無常成辟支佛，應除五弊斷五結，精進比丘當具足戒律等，寧睡不造惡業，記阿那邠祁四子將來出家證果，阿那邠祁聞法生天，爲阿那邠祁說四種婦，五陰身不可甘處，當求方便降伏於心，共十經。〈大愛道般涅槃品〉第五十二，大愛道等涅槃，佛自供養大愛道以報養育之恩，婆陀過去供佛求作女身，生死劫長應生過患。次說聞法有五功德，施主有五功德，施心宜平等，三業以意行爲重，生死等四苦難免，十惡報劇，爲波斯匿王釋十惡夢等，共九經。

聲聞乘各部所傳之《阿含》，各各不同，《增一阿含》秦譯本究屬於何部所傳，舊時已有一致的意見。因此經有〈序品〉，又有十一法，顯然非一切有部所傳。所談義理有些近乎大衆部的主張，大衆部爲大乘所自出，經中又承認大乘，所以此經大概是大衆部的傳本。

《增一阿含》全部梵本已佚，近年在新疆地方發現的梵文斷簡中，僅有一種，相當於《增一阿含》卷三十三〈善聚品〉第五經《歲經》。

本經全部譯出的前後，有不少零譯本，現存者有《阿羅漢具德經》三十種。另有雜經四十四篇一種，後漢·安世高譯，係部分《增一阿含》的譯本（與全譯本的原本不同）。從前雜在《七處三觀經》一起，經今人考訂才分別出來。

《西藏大藏經》中無《增一阿含》全譯，僅有零本三種。(1)《增一阿含》卷二十四〈高幢品〉第一《幢經》。(2)《增一阿含》卷二十五

〈四諦品〉第一《諦經》。(3)《增一阿含》卷四十九〈放牛經〉第十經。

《增一阿含》與南傳巴利文《增支部》對勘，四七二經中，僅有一三五經相同，不足三分之一。其餘勘同巴利文《長部》的約二經，同於《中部》的約三十三經，同於《相應部》的約四十六經（詳見赤沼《對照目錄》）。（田光烈）

◉附：印順〈讀「大藏經」雜記〉（摘錄自《華雨集》三）

古代譯出的《阿含經》，每部都含有多數的經典，在長期的抄寫流通中，不免有缺佚與次第倒亂的情形。（中略）

《增一阿含經》，是由曇摩難提誦出而翻譯的。譯經當時的釋道安，在〈增一阿含經序〉中說：「四十一卷，分為上下部。上部二十六卷，全無遺忘；下部十五卷，失其錄偈。（中略）合上下部，四百七十二經。」依安公說，似乎全部完整的誦出，只是下部（以全經五十一卷來說，下部約為後十八卷）沒有「錄偈」而已。但現在所見到的，沒有所說那樣的完整。前三十二卷、三十八品中，有十二品沒有「錄偈」，這能說「全無遺忘」嗎？反而與下部相當的十四品中，卻有五品是有「錄偈」的。經文的錄偈不全，也就是誦出者對經文次第的記憶不全，經文就有顛倒錯亂的可能。依經中的「錄偈」，可以指出次第錯亂的，有：

⑴（卷七）〈一入道品〉第十二與〈利養品〉第十三間的錯亂：〈利養品〉末「錄偈」說：「調達及二經，皮及利師羅，竹膊，孫陀利，善業，釋提桓。」比對經文，「調達……師羅」，是〈一入道品〉的七、八、九、十——四經；「竹膊……提桓」，是〈利養品〉的三、五、六、七——四經；「竹膊」與「孫陀利」間，有四「那憂羅」經：全偈有九經。剩下〈一入道品〉的一……六經，〈利養品〉的一、二經，共有八經，也可自成一品。

⑵〈安般品〉第十七，〈慚愧品〉第十八，〈勸請品〉第十九——三品間的倒亂：〈勸請品〉二經下，有「錄偈」說：「羅云、迦葉、龍，二難（陀）、大愛道，誹謗、非、梵請，二事最在後。」依偈比對，「羅云」是〈安般品〉一經；「迦葉……非」，是〈慚愧品〉的四、五、六、七、八、九、十——七經；「梵請、二事」，是〈勸請品〉的前二經。以上十經，成一偈一品。〈勸請品〉三……十一——九經，別有錄偈，自成一品。〈安般品〉除了第一經，還有十經，也自成一品。〈慚愧品〉僅剩前三經，一定有所脫落了。

⑶〈聲聞品〉第二十八，與〈須陀品〉第三十間的倒亂：〈聲聞品〉末「錄偈」說：「修陀、須摩均，賓頭、塵翳、手，鹿頭、廣演義，後樂、柔軟經。」「賓頭……柔軟」，是〈聲聞品〉全品七經；「修陀、須摩均」，是〈修陀品〉全品三經。依「錄偈」次第，〈修陀品〉應在〈聲聞品〉前，而且只是一品（十經）。依上來三偈，可見在一法、三法、四法中，有「錄偈」也還是有倒亂的。

《增一阿含經》的次第倒亂，實由於誦出者的遺忘。除「錄偈」外，還可以從次第去發見倒亂。《增一阿含》是增一法，從一法到十一法（說一切有部本，以十法為止）的次第，是結集者依據的原則。然（四十五）〈馬王品〉是九法，而第五經說「聲聞部」、辟支佛部、佛部——三乘行，而稱歎（佛的）慈心最勝；第六經說三三昧耶，而以空三昧為王三昧；第七經說佛、法、衆（僧），三寶的沒有三毒。這三經都是三法，卻編在九法中，顯然是錯亂了！《撰集三藏及雜藏傳》說：「難（問答一一，比丘念佛，以是調意，故名增一。（中略）十一處經，名放牛兒，慈經斷後，增一經終。」一法以念佛為始，十一法以〈放牛兒品〉的慈經為最後，這一次第，與《增一阿含經》是大體相近的。如（四十九）〈放牛品〉，以放牛十一法為第一經，慈心十一功德為最後。但〈放牛品〉第八經，說沙門、婆羅門行，沙門、婆羅門義；第九經說五逆——調達的

事緣，都與十一法不合。反而〈放牛品〉後，（五十）〈禮三寶品〉的一至三經，說禮佛、禮法、禮僧，當念十一事，倒是應該編入〈放牛品〉的。〈禮三寶品〉第四經以下，（五十一）〈非常品〉，（五十二）〈大愛道品〉，都不是十一法，與增一法的編次原則不合！可說是誦出者忘失了次第，一起編在後面而已。《中阿含經記》說：起初，《增一》與《中阿含》等，「違失本旨，名不當實，依稀屬辭，句味亦差，良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳」。《增一阿含經》，雖在洛陽修正一番，遠不如在建康重譯的《中阿含經》來得好。次第錯亂，文義又不善巧，在我國所譯的《四阿含》中，《增一阿含經》是最不理想的。

〔參考資料〕 印順《原始佛教聖典之集成》第十章；楊郁文〈增壹阿含經題解〉（《佛光大藏經》〈增一阿含經〉卷首）；赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》。

墮羅鉢底國（梵Dvāravatī）

以泰國湄南河下游爲中心而建立的古國。西元七至八世紀左右，由蒙族所建立。有關此國之史料甚闕，因此其事蹟並不明確。唐代之史料所載此國之名稱並不一致，有墮羅鉢底、杜和鉢底、墮和羅等名。依漢文史料。相傳此國南接盤盤（馬來半島中部），北接哥羅舍分（位置不明），西臨海（孟加拉灣），東接眞臘或水眞臘（柬埔寨）。唐・貞觀年間（627～649），此國嘗朝貢中國，至八世紀初尚見此國之名，其後則不見傳載，因此被認爲於八至九世紀左右滅亡。

此國宗教屬小乘佛教，今留有獨特的建築遺跡與雕像。即在蓬杜克（Pong Tük）、普拉帕東（P'ra Pat'or）等地發掘有窣堵波、支提及僧院之遺構。此等建築係沿斜坡而成階梯狀。其中，窣堵波有正方形與圓形。周圍有上覆圓頂的迴廊所圍繞，本體四面皆置佛像。此種窣堵波類似緬甸蒲甘的阿難陀寺。支提與窣堵波大致相同，但無迴廊。僧院則爲長方形建築。

其次，雕像幾乎皆是佛像而無菩薩像，由此可見小乘佛教的盛行。佛像多爲立像，其特徵在於頭髮是大捲髮，臉爲長圓形，眉毛連接在一起，前方伸出對稱、而且手結相同的印契，穿著薄的法衣，帶子下垂。此種佛像，是在印度後笈多美術影響之下，於墮羅鉢底國獨自發展而成的樣式。座像的雕刻，則有受南印度影響的痕跡，尤其是坐在蛇上的佛像更爲顯著。此等雕像，對於其後的高棉或泰國佛像有很大的影響。雕像的材料爲石與青銅。石像較大尊，青銅像較小。

〔參考資料〕 《舊唐書》卷一九七〈南蠻傳〉；《新唐書》卷二二二（下）〈南蠻傳〉；《大唐西域記》卷十〈三摩呾吒國〉；《古今圖書集成》〈邊裔典〉卷一〇一；《南海寄歸內法傳》卷一；山本達郎《墮和羅國考》；G. Coedes《The Excavations at pong Tük and their Importance for the Ancient History of Siam》；G. Q. Wales《A Newly Explored Route of Ancient Cultural Expansion》。

寮國佛教

寮國（Laos）位於亞洲中南半島的中部，爲一內陸國家。北連中國雲南省，東接越南，南鄰高棉，西與緬甸、泰國交界。種族多，主要有老撾族（寮族）、卡族、苗族，其他有華人、泰人、越人及傜、蒙、滿等民族。境內大部份爲丘陵地，僅有湄公河沿岸適合農業畜牧，經濟以農林產業爲主。此國古代流行的原始宗教爲萬物有靈論，信奉鬼神，又有婆羅門教與佛教傳入，成爲多種宗教並存的國家。後更以佛教爲國教，大多數寮國人皆信奉佛教，並規定國王爲佛教與僧侶的最高護持者。因此，佛教對寮國的社會、政治及文化生活均有相當程度的影響。

西元七世紀，寮國境內已盛行婆羅門教，同時佛教似亦由高棉或中國雲南傣族地區、緬甸撣族地區逐漸傳入。如在北部琅勃拉邦與南部占巴塞出土的文物中，發現有貝葉刻寫成的

大乘佛教經典，此外，建於西元七世紀前的占巴塞瓦普寺，係受吳哥文化影響的寺廟建築，具有婆羅門教及大乘佛教之建築風格。

然如依史籍之記載，寮國之有佛教信仰，當始於法昂王時代。1353年，法昂王（Fā Ngoum）建立寮國史上第一個統一國家——南掌王國（Lān Xāng，意爲百萬象王國），定都琅勃拉邦。法昂王妃爲柬埔寨（高棉）王之女，是虔誠的佛教徒。由於王妃的影響，法昂王遣使至柬埔寨迎請高僧及精通三藏之學者。柬埔寨國王還賜金以鑄製琅勃拉邦佛像一尊（都城琅勃拉邦之名稱即依此佛像名而命名），並賜以三藏聖典及菩提樹枝等物。法昂王並爲高僧建波沙曼（Pāsamanārāma）寺，菩提樹枝亦栽植於此寺之中。

法昂王歿後，其子拍耶三成泰王（Phanya Sām Sēn Thai；1373～1416年在位）繼位。此王深信佛教，於各地建立寺院。1372年，曾建摩那蘭（Wat Manorom）寺，寺內安置一大青銅佛像（今僅存頭部及身體部份）。其後，維蘇王（Phayā Visūn；1501～1520年在位）時，曾建維蘇寺以供奉佛舍利；其子福提沙拉王（Photisarath）遷都永珍，並以致力振興佛教而知名於世。

福提沙拉死後，其二子爲爭王位而自相殘殺。長子後來借泰國力量，奪取永珍，號稱悉達提拉王；嘗在永珍附近建造「大舍利塔」（Dhātu Luang」，塔內供奉佛陀舍利骨（一說供奉佛髮），並在國內各地勅建六十多座佛寺。1637年，蘇利那旺沙王（Souligna Vongsa）即位，在位期間，國泰民安，佛教亦呈現出空前的盛況，永珍成爲當時東南亞佛教的中心。其後，寮國長期陷於國家分裂及外族侵擾之危機中。

十九世紀，寮國成爲法國殖民地，佛教失去傳統國家的護持，遂無昔日的繁榮。二次世界大戰後，寮國獨立，憲法規定佛教爲國教，國王是最高的保護者，佛教因此一度發展迅速。及1975年寮國人民民主共和國成立，佛教地位驟衰，僅流傳於農村地區。

寮國佛教與高棉、泰國、緬甸、斯里蘭卡所盛行的佛教相同，皆屬小乘佛教。分爲瑪哈尼迦派（即大部派）、達瑪育特派（即法相應部派）二派。二派有相異之處，如大部派僧侶可接受金錢，允許吃葷，但不得自己宰殺烹調。此派頗注意佛教教育，各寺院多辦學校，關於僧侶晉級有嚴格的考核制度。法相應部派戒律較嚴格，僧侶不能接受財施，不可視聽歌舞等，組織機構嚴密，强調研究與宣傳原始佛教經典，亦重視佛教教育。

寮國接受小乘佛教後，將早已流行於寮國的信奉鬼神及婆羅門教之一部分融合於佛教儀式中。由於婆羅門教被佛教化，遂難以辨別二種宗教之差異，形成具有寮國民族特色之佛教。如各地農村既有神廟，又有佛寺；一般家庭在屋內設供佛用的桌子，院子設有祀鬼用的祭壇。

寮國境內有大小寺廟二千多座，古都琅勃拉邦多宏偉莊嚴之佛寺，城郊外約一公里處之山丘上有富士寺，爲寮國佛教中心。首都永珍，有大小佛寺九十多座，最華麗者爲室沙吉寺，大舍利塔則爲寮國歷代建築藝術之精華。寮國寺院建築古樸典雅，大多帶有拱形大門，上刻具有民族特色的花紋圖案。寺內幽靜肅穆，多設有學校，因此，寮國寺院不僅是宗教生活的中心，也是教育中心。

◉附：張良民〈老撾佛教〉（摘錄自《法音》雜誌1989年八月）

佛教文化的傳播和影響

在法昂以後的各個時代，佛教得到迅速發展，許多寺廟在各地興建，僧侶被授予職務和爵位，並在朝廷裏受到重用。維蘇納臘王時期，國王將《三藏》從梵文譯成老撾文，在老撾得到普遍使用。塞塔提臘王（1550～1571）時期，佛教進一步發展，國王下令禁止供奉鬼神，要完全供佛，這一勅令肯定了佛教的獨尊地位。1560年，國王將王都從琅勃拉邦遷到當時

老撾經濟文化的中心萬象，許多雄偉的佛教建築同宮殿一樣拔地而起，著名的塔鑾寺、翁德寺等修葺一新。

這一時期佛教對國家的復興以及對維持瀾滄王國各朝代的繁榮作出了積極的貢獻。蘇里雅馮薩王執政時期是瀾滄王國的鼎盛時期，全國各地大興土木修建寺廟，寺廟不僅是舉行宗教禮儀和節日中民衆的集結地，而且是鞏固民衆對國王爲首的中央政權的信心之地。老撾的建築、繪畫、雕刻等文化藝術得到充分發展。同時還出現了許多對佛學有較深研究的僧侶。敍述佛陀前生的寓言故事《佛本生經》流傳很廣，受到人們的普遍喜愛，成爲人們產生靈感的源泉和文學創作的重要題材，所以這一時期文學創作十分活躍。曾經有人從《佛本生經》中精選出十篇，稱爲「十戒」，作爲講經布道之用。另一部著名的故事集《瑪訶索德》也取材於佛教經典三藏，敍述了佛陀前生中最有智慧的一個生世。瑪訶索德是老撾人民智慧的化身，至今在老撾的祝詞中仍流傳有「祝你成爲一個像瑪訶索德一樣的智勇雙全人物」的說法。以上兩部故事集是老撾佛教文學的代表作。老撾的神話故事、民間傳說和寓言等也都和佛教有著密切的聯繫。印度著名的史詩《羅摩衍那》傳入老撾後經過改寫成爲老撾的古典名著，它的一些故事情節以壁畫的形式出現於琅勃拉邦，它的一些片斷被移植到老撾的古典戲劇中。流傳很廣的寓言集《娘丹黛》是當時老撾僧王馬哈維漢根據印度的《五卷書》由巴利文改寫成老撾文的。另一部著名的故事集《休沙瓦》，原是刻在貝葉上的十卷經文，經過改編成爲老撾的古典文學作品，其中有不少富有教育意義的格言、警句，世代爲老撾人民傳誦。特別是十七世紀中葉的長篇敍事詩《信賽》，是老撾最爲優秀的古典名著，幾乎是每一個老撾知識分子必讀的佳作。與此同時，老撾王國最初的法典也開始出現，法典是在佛門五戒和八戒基礎上編撰的。

十八世紀，瀾滄王國分裂成爲萬象王國、琅勃拉邦王國和占巴塞王國，先後成爲暹羅的屬國。1804年，萬象王國的昭阿努王曾利用佛教來振興國家，喚起人民的民族精神和愛國之心，他派人收集散落的經偈，修建佛塔、寺廟，當時已成爲佛教中心的萬象被譽爲「千寺城」。（中略）

老撾的出家制度

老撾的男子到了一定的年齡後，都必須出家剃度當一次和尚，人們把當和尚視作人生應有的經歷。如果一個人在一生中沒有當過和尚被視爲「生人」，意即未受過禮教的人，受到人們的蔑視。在老撾當和尚要多長時間，沒有明確的規定，通常有幾個月、半年、一年或幾年的，最短的爲三、五天，還俗後也可再度出家，也有終身爲僧不還俗的。虔誠於佛教的老撾人常勸自己的子弟或親友的孩子剃度受戒，入寺爲僧，藉以廣積功德，爲自己及家人修得來世恩蔭。在社會上常把一個人是否曾出家爲僧作爲衡量他人品的重要標準，當過和尚的人在就業、婚姻上都比沒有出家過的人容易的多。

老撾信奉佛教的人可以分爲兩類，一類是出家剃度入寺受戒修行的人，被稱爲和尚；另一類信奉佛教但不出家修行的人被稱爲居士，這兩類人中後一類人爲多數。

在老撾不論哪個民族或階層的人都可以出家爲僧，僧侶分沙彌和比丘兩個等級，都穿黃色袈裟。沙彌是指年齡七至二十歲的「小和尚」，年齡超過二十歲的沙彌，經過一定的儀式，被稱爲比丘。沙彌必須接受佛教的「十戒」。對僧人來說，「十戒」是佛教戒律中基本的戒律。比丘要嚴格信守佛教二二七條戒律，這些戒律從「身、語、意」三業即行動、言論、思想一直到穿袈裟、用膳、坐臥等都有明文規定。老撾僧侶絕對禁止飲酒和與婦女接觸，即使是自己的母親、姐妹，也禁止從她們手中直接接受物品，商店的售貨員在接待和尚顧客時，也不能直接往和尚手上遞東西，而應放在某個物件上，讓和尚自己去取。此外，還禁止

看戲、穿鞋、戴帽，但比丘可以穿拖鞋。比丘外出要一名沙彌隨從，不得單獨行動。比丘和沙彌沒有私人財產，不從事生產勞動，完全靠社會供養。

僧人對社會的貢獻

每天清晨，當寺廟響起低迴的鼓聲，僧侶們就起來晨禱誦經，然後將鉢挎在左肩或掛在脖子上，三五成羣走出寺廟，分頭化緣，逐戶領取齋飯。在家的善男信女們一早起床就爲化緣的僧侶們準備好第一鍋糯米飯和其他食物。等到僧侶來到時，施主們先雙手合十，然後把食物放入僧侶的鉢內，接受施捨的僧侶則神情嚴肅，默不作聲，絲毫不表謝意。他們認爲這是給凡人一個行善積德的機會，並非受賜，而是施福。僧侶化緣回來後，把所得的飯食供全寺大小僧侶共同分享。然後整理佛殿經堂，打掃僧舍寺院，再誦經拜佛，研習經典。十一時左右吃午飯，午飯後直到第二天早晨之間，不能吃固體食物，但可喝水、喝牛奶等飲料。

佛經中有許多關於文學、哲學、醫學、農業、氣象、教育等方面的專章，熟讀佛經的僧侶都是有這些專門學問的人，他們往往是民衆的教師、醫生、律師、天文學家、星象學家等。他們的這些特長給社會和民衆帶來不少方便和利益。在農村中的一些懂得醫學的和尚，常以草藥和偏方爲百姓行醫治病，佛寺裏德高望重的法師還是調解民間糾紛最具有權威的人。

僧侶還俗後，被稱爲「阿占」，意思是爲人師表的智者，在社會上受到重視和尊敬。老撾的佛教僧王是民衆和宗教界至高無上的精神領袖，享有比國家元首還要尊榮的地位。1950年，老撾成立了以僧王爲首的佛教協會，這個協會由各省佛教聯席大會推選，政府議會審議，並由國王頒布詔諭委任，協會成員須出家十年以上並持有高等佛學的文憑，得到禮儀部的承認。佛教機構有從中央到地方的各級組織。1960年老撾佛教聯合會成立，會址設在萬象塔鑾寺，由馬哈坎丹·堤帕布里法師任主席。

在家教徒

在老撾除了穿黃色袈裟的僧侶外，還有一些短時間出家到佛寺受戒的善男信女，男的穿白色袈裟，女的穿白色上衣和白色筒裙，被稱爲「白色僧侶」。他們住在寺廟附近的房子中，不像穿黃色袈裟的僧侶一樣必須托鉢化緣，也不能和衆僧一起用膳，而是自己料理膳食，負擔生活費用，或者由親友資助。這些人的出家期間一般從守夏節（老曆八月十五日）開始到逾夏節（老曆十一月十五日）結束，爲期三個月。出家期間要嚴格遵守五戒的約束。他們大都是上了年紀的虔誠教徒。

信奉佛教但不出家的居士要遵守「五戒」，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。每月初七、初八、十四、十五、二十二、二十三、二十九、三十日八天佛日裏，他們到佛寺誦經拜佛，接受「八戒」，「八戒」比「五戒」多了不打扮、不視聽歌舞、不睡坐高廣華麗之床、過午不食這幾項齋戒規定，不像「五戒」那樣終身受持，而是臨時奉行，多則幾天、幾周，至少一晝夜，受戒期間過一種近似僧人的宗教生活。

老撾的寺廟

老撾有大小寺廟二千多座，在老龍族居住的地區，幾乎每一個村寨都建有佛寺，在首都萬象就有近百座。每個佛寺至少有三至五名僧侶，多則十幾到幾十名，在主要城市如萬象、琅勃拉邦、沙灣拿吉、占巴塞等地的大佛寺中，可容納百名以上的僧侶。

老撾人非常重視佛寺的建設，他們常常選擇向陽、通風、地勢好、環境優美的地方作爲建寺地址，奠基時，至少有二十名高僧主持儀式。佛寺由以下幾部份組成：有供奉佛像和舉行隆重儀式的佛殿，這是整個佛寺裏最神聖的地方；有用八塊石頭組成的鎮邪碑，用來鎮守各種魔鬼；有僧人日常起居的僧舍，用膳的齋房；有鼓樓、藏經樓、佛塔和菩提樹等。老撾的寺廟建築古樸典雅，大都帶有拱形大門，上面刻著許多具有老撾民族特色的花紋圖案。寺

廟內氣氛幽靜肅穆，常年香煙繚繞，參拜朝覲的人們絡繹不絕。

寺廟不僅是僧侶們學行佛事活動的場所、善男信女朝拜的聖地，而且又是進行文化教育的中心。過去在老撾爲數不多的官辦和民辦的學校，只是有錢人的子弟才能進去，而寺廟爲窮苦的平民百姓子弟免費開辦識字班，經書就是課本，僧侶就是教師。許多佛寺又是老撾的名勝古蹟，滙集了建築工藝的各種風格，薈萃了許多歷史文物、稀世珍寶、經書典籍，因此寺廟又有「博物館」、「圖書館」之稱。此外，寺廟還是百姓學行社交、慈善活動、民間節日慶典儀式的重要場所。在農村，人們一天的生活從早晨起來點火煮飯、布施齋僧，一直到下地幹活，收工回家，休息入睡，大致都以附近寺廟傳出的陣陣鼓聲作爲信號。在普通的佛寺旁邊常常都建有一、二間能遮風避雨的棚子，供無依無靠的人或過路的旅客借宿，並爲他們提供飯食。寺廟與老撾人民日常生活有著密切的關係，它是民衆與佛教相聯繫的橋樑，在老撾城鄉有著相當重要的地位。

寺廟與教育

老撾大的佛寺都開設講授佛學的巴利語學校，僧侶學成後考試合格，授予「馬哈」學位。從1953年起，萬象佛學高等學校向僧侶頒發了「馬哈」文憑。過去老撾的佛寺只開辦初級佛學學校，最低學位的「馬哈」相當於小學三年級，最高學位只授予七級「馬哈」，相當於初中三年級。八級「馬哈」以上要到柬埔寨首都金邊或泰國首都曼谷去求學，如果想考取佛學的更高學位，則要到斯里蘭卡或印度的佛學高等學校深造。在老撾語中，有不少巴利語和梵語，它不僅是宮廷用語，而且又是政治、經濟、文化、科技和藝術等專有名詞的來源和基礎，它和泰語、柬埔寨語、僧伽羅語和緬甸語等許多詞彙有著相同的詞根，因此，人們衡量一個人的老撾語水平總是以他掌握的巴利語的程度爲標準。獲得「馬哈」學位的許多學者，在普及和提高民衆的文化方面作出了顯著的成績，在繼承和傳播老撾民族文化傳統方面發揮了重要作用。例如，第一個編寫《老撾史》、《老撾語詞典》、《老撾語語法》，收集整理老撾許多優秀古典文學作品的馬哈西拉・維拉馮，在六十年代幫助中國培養第一批老撾語人材的老撾專家馬哈坎潘・維拉吉、馬哈坎丹・堤帕布里法師，都是老撾最負盛名的學者，享有很高的威望。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》；《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》⑧）；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開〉。

寬朝（916～998）

日本眞言密教廣澤流之祖。世稱遍照寺僧正、廣澤御房。宇多法皇之孫。十一歲從法皇出家。天曆二年（948），從仁和寺寬空受傳法灌頂。康保四年（967），繼寬空之後，任仁和寺別當。其後，歷任東大寺、西寺別當與東寺長者等職。

寬和元年（985）圓融上皇出家受戒之時，師任戒和尙。翌年，補大僧正（此爲東大寺大僧正之初例）。永祚元年（989），於嵯峨廣澤池畔創建遍照寺，作爲密教道場。師善於聲明，嘗爲《理趣經》撰譜，爲東密聲明中興之祖。長德四年示寂，世壽八十三。著有《結緣灌頂次第》、《金剛界次第》等。其門流稱爲廣澤流。後，其門下又衍出六流，而與小野六流合稱野澤十二流。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷四；《諸門跡譜》；《本朝高僧傳》卷四十八。

寬永寺

日本天台宗大本山。位於東京都台東區上野，號東叡山圓頓院。係天海於寬永二年（1625）所創建。初，天海奉德川家康之命，改川越喜多院爲天台宗之關東總本山，號東叡山喜多院。及家康歿後，又得秀忠、家光父子之援助，在相當於江戶城鬼門之地（即現址）建造伽藍。其形式規模多仿比叡山延曆寺，號東

叡山寬永寺。正保四年（1647），守澄法親王入寺，本寺遂成爲輪王寺門跡，聲勢極盛。慶應四年（1868）戊辰之役，本寺係彰義隊之據點，堂宇多遭燒毀。第二次世界大戰期間，寺內之德川靈廟亦遭破壞。現存靈廟勅額門、將軍廟墓、清水觀音堂、本坊表門、東照宮、五重塔、開山堂、釋迦堂等。又，現今本堂係明治十二年（1879）自川越喜多院移建改修而成。此外，其寺域多處，今已被闢爲上野公園、科學博物館、美術館等。

寫經

謂書寫佛教經典。又指由書寫所成的佛典（包括經、律、論及其註釋書）。在初期佛教，經典藉由暗誦而流傳，故無書寫經典之事。據巴利文《島史》、《大史》所載，弘傳上座部佛教的錫蘭，於西元前一世紀始將三藏筆錄於書册。但其後經典的傳承仍以口傳爲中心，寫經並未受到重視。不過，紀元前後興起的大乘佛教，則特別强調受持、讀誦及書寫經典的功德，因此，自此時起已有寫經之事。

然而，由於在印度未曾發現佛典的寫本，亦缺乏有關書寫經典的具體記述，因此，印度寫經的實況並不清楚。以梵語及其他印度語寫成的最古寫經（寫本），係在中國新疆省及巴基斯坦北部等印度文化圈的周圍地區所發現，據說較古老者可追溯至西元三世紀至四世紀。現存的梵語原典多書寫於貝葉上，但《般舟三昧經》等書則謂以好素書寫，《持心梵天所問經》卷四及《寶女所問經》卷四提及竹帛，《瑜伽師地論》卷七十五提及葉紙，《大佛頂首楞嚴經》卷七則列舉樺皮、貝葉、紙、素白氎等物。

在中國，大約自二世紀後半開始，即陸續有人將譯出之佛典以文字書寫，並流傳民間。四至五世紀以後，由於佛教徒逐漸增加，經典的讀誦、講說亦漸盛行。僧衆及貴族、知識階級之間流行佛典的研究與談論（玄論），因此，書寫佛典之事亦逐漸風行。

南北朝、隋、唐時代，有書寫一切經（大藏經）而收藏於寺中之事。乃至有專門寫經之人及經營寫經事業的官制。唐．上元二年（675）的《金剛經》寫本，其卷末即列有書寫的年月日、寫經者、裝潢者、初校者、再校者、三校者、詳閱之僧數名，及寫經事業之監督官員。

在南朝，齊高帝嘗寫《法華經》，竟陵文宣王嘗手書大字《維摩經》等共計十七部七十一卷，明帝亦嘗勅寫一切經。陳武帝、文帝、宣帝又各曾勅寫一切經十二藏、五十藏、十二藏。北朝齊孝昭帝曾爲先皇寫一切經十二部。北魏．馮熙（文明皇太后之父）嘗寫十六部一切經。陳．徐陵、江總等名士亦曾寫一切經。又，現存寫經遺品中最古者，爲敦煌出土的《譬喻經》一卷，係東魏．甘露元年（265）之寫本。

至隋代，文帝嘗勅寫四十六藏十三萬二千零八十六卷，又修治舊經三八五三部；煬帝亦曾修治舊經並新寫一切經。當時民間僧俗的寫經風氣，亦甚爲興盛。

唐代，佛教界亦承此寫經之風。隋唐爲中國佛教之全盛期，同時也是寫經的最盛期。貞觀五年（631），太祖嘗爲皇后書寫藏經，後又令大總持寺僧智通、祕書郎褚遂良寫一切經；高宗於龍朔三年（663）亦曾寫一切經，至麟德元年（664）令惠概、明玉等人參覆量校三年，遂有舊經論七四一部、二七三一卷，及玄奘新譯經論七十五部、一三三五卷的寫經入藏。又，當時民間的寫經之風亦盛，如善導嘗寫《阿彌陀經》十萬餘卷。

此外，二十世紀以來，從吐魯番、敦煌石窟發現大量中國寫經遺品，分別被收藏於英國博物館、法國國民圖書館、北京國立圖書館，以及日本的書道博物館、龍谷大學、大谷大學等處。其年代包括南北朝時代至隋、唐、五代、北宋初期，但屬隋、唐時代者爲多。其中有敦煌之當地人所書寫者，亦有寫於中國內地而藏於邊疆者，亦有盛唐中央政府所在地之專門

寫經生所寫者。但自宋代以降，藏經之開版逐漸流行，寫經之風遂衰。然仍有人相信寫經功德，而特意書寫某些經典。

中國寫經的書法字體，六朝時多用隸書；隋、唐時則用楷書。其樣式，一行以十七字爲原則，上下及行間以淡墨絲欄區劃。形式多爲卷軸，即所謂卷子本。然而，佛典之註釋類中，用草書寫成的例子亦不少見。又如《法華經》等日常常用的經典，亦有以特別小的小字書寫以方便攜帶者。寫經的材料，古代人有時用絹，但一般多使用麻紙、穀紙，或將之染成黃色或藍色。其中以黃麻紙的使用率最高。

佛教徒向以經典爲三寶中之法寶，甚加尊敬，而且寫經的目的多爲父母、師父、愛子等人祈求冥福，也有獻與皇帝，或祈求自已解脫的，故書寫經典時，態度頗爲嚴謹。又，寫經之願主中，亦有造淨室、齋戒，並以香汁和墨而書寫者，有人且以金銀泥寫經，甚至於以血書顯示其至誠。

朝鮮亦有寫經之事，如《釋氏稽古略》卷四〈宋・元祐三年（1088）〉條載，高麗・義天以金書《華嚴經》三譯本一八〇卷送與杭州慧因寺；《高麗史》卷二十〈高麗・明宗十一年（1181）〉條記載，正月寫經院遇火，在此之前曾寫成銀字大藏經。今所存多爲高麗時代之遺品，其中紺紙金字、銀字等之裝飾經爲數甚多。

日本亦夙有寫經之風。六世紀時自百濟傳入佛典後，於天武天皇二年（674）即有書寫一切經之事，現存之遺品中，有天武天皇十四年書寫的《金剛場陀羅尼經》一卷等。至奈良朝天平時代，寫經成爲國家事業。當時有寫經生專事寫經，內道場並設有奉寫御執經所，其他寺院、貴族及各地方亦多設立寫經所。所謂「天平寫經」者即指此而言。

到平安時代，由於貴族文化的興盛，乃產生由專業寫經僧寫成的華麗寫經。嚴島神社所藏《平家納經》、四天王寺的扇面寫經等即其代表作。日本歷史上的寫經事業在鎌倉時代之後，隨著版本經藏的流行，終於逐漸衰頹。

◉附一：慈嘉譯〈關於佛教中的寫經〉（摘譯自《望月佛教大辭典》〈寫經〉條）

「寫經」一詞，即謂書寫佛教之經卷。《道行般若經》卷二〈功德品〉云：「欲取佛者，當學般若波羅蜜。當持當誦，正使不學不持不誦。善男子、善女人，但書寫持經卷，自歸作禮，承事供養，名華擣香、澤香、雜香、繒綵、華蓋、旗幡。」《般舟三昧經》〈四事品〉云：「復有四事，疾得是三昧，一者作佛形像，用成是三昧故。二者持好素寫是三昧。三者教自貢高人內佛道中。四者常護佛法。」又《法華經》卷四〈法師品〉云：「若復有人，受持、讀誦、解說、書寫妙法華經乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬，藥王當知，是諸人等，已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願。愍衆生故，生此人間。」此爲勸、讚寫經並其功德者。

關於經典之書寫，起自何代，其事不詳。《佛般泥洹經》卷下，記阿難結集四阿含，各以六十疋之素寫之，此恐非事實。巴利文《島史》（Dīpavaṃsa）及《大史》（Mahāvaṃsa），記錫蘭之三藏是西紀前29年至17年間在位之Vattagamani王時，始書册筆錄之。又《大唐西域記》卷三云，迦膩色迦王請脇尊者等結集《毗婆沙論》，後以赤銅鍱鏤寫之。事實之眞否雖不明，然前引《道行般若經》及《般舟三昧經》同爲後漢靈帝光和二年支婁迦讖所譯出，依此可推知在西曆第二世紀以前即已有寫經之事實。且《出三藏記集》卷二云後漢桓帝時，竺佛朔齎梵本至中夏；同書卷七所載《放光經記》，謂朱士行以魏・甘露五年至于闐國，寫得《放光般若經》之梵書胡本九十章，六十萬餘言，若依此二說，則可見當時梵書胡本確已存於西域地方矣。

但《高僧法顯傳》云：「北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫。是以遠涉乃至中天竺，

於此摩訶衍僧伽藍得一部律。」又《出三藏記集》卷十四〈佛陀耶舍傳〉，云耶舍十九誦大小乘經二百餘萬言，後至中國，誦曇無德律，姚興疑其遺謬，乃試耶舍令誦民籍藥方各四十餘紙，三日乃執文覆之，不誤一字。亦即根據此二書所載，在印度，對於經律等皆師師口傳，不行書寫。此與前文所述正好相反。蓋如前引之《道行般若經》，以及《放光般若經》卷七〈供養品〉、《首楞嚴經》、《賢劫經》、《不退轉法輪經》、《方廣大莊嚴經》、《大方等大集經》、《金光明經》等諸大乘經，齊皆鼓吹書寫之功德，然阿含及諸律等不曾說之。

考此事實，可察知小乘諸部專重師師口傳之事。反之，大乘教徒則主勸說書寫。此中，印度內地主以梵語書寫，西域地方則梵語胡語併用，錫蘭等專以巴利語書寫。又現存之梵語原典，多爲貝葉書寫，前引《般舟三昧經》等則以好素書寫之；《持心梵天所問經》卷四及《寶女所問經》卷四謂以竹帛寫之；《瑜伽師地論》卷七十五云「葉紙」，《大佛頂首楞嚴經》卷七舉樺皮、貝葉、紙、素白氎等。

至於中國，當初在傳譯時，其譯文則由筆受者等直接寫下，自不待言。如《出三藏記集》卷七所載〈慧印三昧及濟方等學經序讚〉云法護譯出濟方等學經之後，竺法首筆受，寫以流通；同書卷八所載〈正法華經後記〉云西晉・永熙元年，比丘康那律，於洛陽寫《正法華經》；同書卷十一所載〈略成實記〉云《成實論》是曇碞筆受，曇影正寫等，皆其例也。

尋以佛教漸盛，以至因講經或爲流布等，將譯文展轉書寫，如南朝劉宋武帝自寫《戒經》，南齊高帝寫《法華經》，竟陵文宣王手書大字《維摩經》等十七部七十一卷，其子巴陵王亦寫《法華經》等十部二十卷，明帝亦勅寫一切經，梁簡文帝又血書《般若經》十部，劉慧斐手寫佛經二千餘部，陳武帝勅書寫一切經十二藏，文帝勅寫五十藏，宣帝勅書十二藏等。

北朝魏道武帝傳寫一切經，司徒北海王詳及司牧高陽王雍亦寫一切經十二藏，安豐王延明及中山王熙以香汁和墨寫《華嚴經》一百部，又造金字《華嚴經》一部，太卿大司馬洛州刺史馮熙寫一切經十六部。北齊孝昭帝爲先皇寫一切經十二藏，合三萬八千四十七卷。慧思書金字《般若經》及《法華經》各一部，自造願文，誓傳之彌勒之世，魏收又製三部一切經願文。北周武帝又詔寫經千七百部，孝宣帝書《般若經》三千卷，莫陳休寫一切經，王褒撰周經藏願文。

在現存遺品中，最古者爲敦煌出土《譬喻經》一卷（日本東京中村不折氏藏），實係曹魏・甘露元年書寫者。其後記有「甘露元年三月十七日於酒泉城內□□中寫訖。此月上旬，漢人及雜類被誅。向二百人願蒙解脫生敬信三寶，無有退轉。惟大聖之難遭，至教實叵值，之不懇惻，來世何異異感覺弘慈，察徹知所忌一校□□□□□定寫訖，因記作斆言，畢思其旨。」眞稱海內之鴻寶。

次者有《寶梁經》卷上一卷（晉惠帝永熙二年四月寫，敦煌出土，大谷大學圖書館藏）、《諸佛要集經》（首缺，晉惠帝元康二年正月寫，新疆省吐谷溝出土，西本願寺藏）、《大般涅槃經》卷三十（首缺，晉惠帝永興二年二月寫，敦煌出土，大谷大學圖書館藏）、《十誦比丘戒本》（西涼・建初元年寫，敦煌出土，大英博物館藏）、《法華經》〈方便品〉（首缺，西涼・建初七年寫，新疆省庫車附近出土，二樂莊藏）、《法華經》〈方便品〉（首缺，北涼・承玄二年六月寫，新疆省鄯善出土，中村不折氏藏）、《佛說菩薩藏經》卷一（沮渠安周承平十五年寫，新疆省吐魯蕃出土，同上藏）、《佛說觀音普賢經》（首缺，南齊武帝永明元年正月寫，同上藏）、《唯摩義記》（北魏宣武帝景明元年二月寫，敦煌出土，大英博物館藏）、《勝鬘義記》（北魏宣武帝正始元年二月寫，敦煌出土，同上藏）、《大般涅槃經》卷十一（梁・天監五年寫，敦煌

出土，同上藏）、《法華義記》（失題，同正始五年五月寫，同上藏）、《摩訶般若波羅蜜經》卷十五（梁武帝天監十一年寫，新疆省吐魯蕃出土，中村不折氏藏）、《成實論》卷十四（北魏・延昌元年，敦煌出土，大英博物館藏）、《菩薩處胎經五帖》（西魏・大統十六年寫，京都知恩院藏）等。

至隋代文帝勅寫四十六藏十三萬二千八十六卷，同時又修治故經三八五三部。又依《法苑珠林》卷十八記鄜州寶室寺沙門法藏，於大業五年在洛交縣韋川城之寺寫一切經八百卷，尋以缺好手紙筆，更於京城舊月愛寺書寫其餘。現今日本奈良聖語藏所藏隋代書寫者，係《賢劫經》、《大智度論》等六部書。

至唐代，貞觀五年，太宗爲皇后於苑內德業寺及宣興寺書寫藏經，九年四月勅大總持寺僧智通、祕書郎褚遂良等於苑內寫一切經，十一年四月，皇太子又於延興寺造一切經；高宗龍朔三年正月於大敬愛寺寫一切經，至麟德元年正月，由惠概、明玉、神察、道英、曇邃等，參覆量校，三年，遂寫舊經論七四一部、二七三一卷，並玄奘新譯經論七十五部、一三三五卷，新舊共合八一六部、四○六六卷入藏焉。

當時民間亦盛行寫經。有名者如善導之書寫《阿彌陀經》十萬餘卷，現存之新疆出土之《阿彌陀經》之殘經有「願往生比丘善導寫彌陀（缺約十字）者，罪業消除，福命長遠」云云之後記。又知恩院所藏《大樓炭經》卷三之奥書有跋云：「咸亨四年章武郡公蘇慶節，爲父邢國公敬造一切經。」後，開元二年正月與淘汰僧尼僞濫之同時並禁止民間鑄佛及寫經，然其書經之事，尚見繼續，特別是唐代以後金銀泥經之屢見書寫。圓仁之《入唐求法巡禮行記》卷三〈五台山金閣寺賢固菩薩院〉條云，普賢道場之經藏閣，有紺紙金銀字，白檀玉牙軸之大藏經六千餘卷，是大曆十四年長安鄭道覺所寫。

又日本比叡山淨土院藏有唐・會昌二年九月書寫之紺紙金銀泥《金光明經》。又《佛祖歷代通載》卷十八〈宋・開寶六年〉條云，詔成都造金銀字佛經各一藏，《釋氏稽古略》卷四〈宋・元祐三年〉條云，高麗・義天送杭州慧因寺金書《華嚴經》三譯本一八○卷。《高麗史》卷二十〈高麗・明宗十一年〉條云，正月寫經院遭火，由是先命寫成銀字之大藏經。《釋鑑稽古略續集》卷一云，元世祖寫金泥藏經。但唐末以後因刻板藏經之漸次流行，寫經事業遂至衰微矣。

我國寫經之式樣，爲一行十五字乃至二十二字，上下及行間以淡墨之絲欄區劃之，其書體在六朝時代是以一種所謂六朝體之文字書寫之，至隋代，略以楷書統一之，同時界線及字數亦有規定，後世所用十七字，即以此爲準則。體裁用卷軸，所謂卷子本，敦煌出土者，表裏皆如貝葉經。至於日本，亦夙行寫經事，《日本書紀》卷二十九〈白鳳二年三月〉條云：「是月，聚書生，始於川原寺寫一切經。」《續日本書紀》卷九〈養老六年十一月〉條有「寫華嚴經八十卷、大集經六十卷、涅槃經四十卷、大菩薩藏經二十卷、觀世音經二百卷。」是爲現存於文獻中最古者。此後歷代盛行寫經而不衰。至於應用之物，如赤黃藍縹綠紫黑蘇芳胡桃金銀等色紙，由木金銀象牙琥珀瑪瑙赤玉青玉水晶等作成之卷軸，帙則有綵帙、織帙、綉帙、竹帙、竹綵帙、竹綉帙、竹縫帙、萩蘆帙、縠皮帙等。經帙外又有經囊、經筥、經筒、經櫃等，進而圖種種彩畫之色紙，以金泥、銀泥交互書寫之經文，可說極盡華美之工。

◉附二：印順〈書寫・供養與讀誦功德〉（摘錄自《華雨集》二中編第二章第二節）

「佛法」重智證而又出重信的方便；般若是甚深法，重智證的，也傳出了重信的方便，那就是書寫，供養等了。《大智度論》卷五十八說（大正25・472c）：「是般若有種種門入：若聞、持乃至正憶念者，智慧精進門入；書

寫、供養者，信及精進門入。若一心深信，則供養經卷勝（於聞、持等）；若不一心，雖受持而不如（聞、持等）。」

從智慧入門，從信入門，都可以深入般若，智與信到底是不容許別行的。初入般若，適應不同根性，可以有此二門，而最重要的，還是眞誠一心；如不能一心，都是不能得眞實功德的。在正法中心的般若法門中，重信的書寫、供養、施他，是「大乘佛法」時代的特色。由於般若法門的容受通俗的方便，讀、誦也就有了不同的意義，這不妨一一的說明。

⑴書寫（lekhana）：起初，佛說法雖然結集了，還是口口傳誦下來。傳誦容易誤失，也可能遺忘、失傳。書寫經典興起，這是保存、弘布佛法的好辦法，所以在「法」的修學中，書寫與讀、誦、解說等，受到了同樣的尊重。以《般若經》來說，爲了不致中途停頓，鼓勵限期的精進完成。如說：「若能一月書成，應當勤書；若二月、三月、四月、五月、六月、七月，若一歲書成，亦當勤書。讀、誦、思惟、說、正憶念、修行，若一月得成就，乃至一歲得成就，應當勤成就。」書寫等應當精勤的完成，書寫的功德是很大的。所以《不動如來會》勸人精勤設法去求法寫經。寫經，一向受到尊重，我國敦煌石室的藏書，有些是唐、宋間的寫經，不過寫經是爲了功德，忽略了傳布佛法的原始意義。自我國印刷發達後，書寫經典來傳布佛法，已沒有必要了。僅有極少數出發於虔敬的寫經，或刺舌出血來寫經。對宏傳佛法來說，寫經的時代是過去了！

⑵供養（pūjana）：寫成的經典，尊重供養，表示了對「法」的尊敬，也能引發佛弟子書寫、讀、誦經文的熱心。供養經典，《般若經》有一傳說的事實：在衆香城——犍陀羅（Gandhāra）城中，「有七寶臺，赤牛頭旃檀以爲莊嚴。眞珠羅網以覆臺上，四角皆懸摩尼寶珠以爲燈明，及四寶香爐常燒名香，爲供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床，四寶小床重敷其上，以黃金鍱書般若波羅蜜（經），置小床上，種種幡蓋莊嚴垂覆其上。」在高臺上供養經典，與供養佛牙、佛鉢的方式相同。這是西元二世紀的傳說；供養經典，在印度北方應該是有事實的。《歷代三寶紀》卷十二說：「崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。（中略）王宮自有摩訶般若、大集、華嚴——三部大經，並十萬偈。王躬受持，親執鍵鑰，轉讀則開，香花供養。又道場內種種莊嚴，衆寶備具，兼懸諸雜花，時非時果。」傳來中國，如南嶽慧思：「以道俗福施，造金字般若二十七卷，金字法華，琉璃寶函，莊嚴炫曜，功德傑異，大發衆心。」也是供養經卷的實例。一直到近代，供奉在藏經樓中的「大藏經」，也還是重於供養的。書寫經典，「法」才有了具體的實體，受到佛弟子的恭敬供養。佛入涅槃，佛弟子懷念佛而恭敬佛的遺體——舍利（śarīra），建塔供養。供養佛舍利塔，只能生信作福，而書寫的經典，更可以讀、誦、解說，依法修行，比佛舍利更有意義些。所以《摩訶般若波羅蜜經》卷十說（大正8・290b）：

「憍尸迦！若滿閻浮提（乃至如恒河沙等世界）佛舍利作一分，復有人書般若波羅蜜經卷作一分，二分之中，汝取何所？釋提桓因白佛言：（中略）我寧取般若波羅蜜經卷。何以故？世尊！我於佛舍利，非不恭敬，非不尊重。世尊！以舍利從般若波羅蜜中生，般若波羅蜜（所）修熏故，是舍利得供養、恭敬、尊重、讚歎。」

舍利是佛的遺體。舍利的所以受人尊敬供養，因爲依此色身而成佛、說法。成佛、說法，都是依般若波羅蜜，甚深法的修證而來。這可見《般若經》勝於佛的遺體，所以在二分中，寧可選取《般若經》這一分了。在佛弟子的心目中，大乘（成佛法門）經卷，可說是與佛一樣的（可以依經而知法），至少也與舍利塔一樣。如《金剛般若波羅蜜經》說：「若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重弟子」；「若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，

當知此處則爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」《法華經》也說：「有人受持、讀、誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷，敬視如佛。」在佛像還沒有盛行時，重於智證的大乘，以經卷代替了舍利，達成聖典的廣泛流布。

⑶**施他（dāna）**：書寫經典，將經典布施——贈送給他人，使他人也能供養、受持、讀、誦等。施他的本是書寫的經典，自印刷術發明，經典也都是印刷的，於是改爲印經贈送了。爲什麼要「施他」？施者深深信解法門的希有，受者因此而能受持、讀、誦、思惟、修行；佛法因此而流布，這所以要「施他」。如施者不知經義，受者擱放一邊，如現前佛教界的一般情形，那是失去「施他功德」的意義了！書寫、供養、施他，是虔信尊敬而修法的布施，使法門廣大流行；在行者自身，是信施福德。菩薩道以般若爲主，而更要有利他（爲法爲人）的德行，所以對修學大乘法來說，重智而又讚揚信施福德，確是相助相成的。這所以「般若」等重智證的大乘，兼有信施等通俗的法門。

〔參考資料〕《道行般若經》卷二〈功德品〉；《般舟三昧經》〈四事品〉；《出三藏記集》卷二、卷七、卷十四；中村不折《禹域出土墨寶書法源流考》；大屋德誠《寧樂古經選》、《石山寫經選》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教聖典〉。

審祥（？～742）

新羅僧。爲日本華嚴宗初祖。早年出家，嘗入唐從賢首法藏學華嚴。日本・天平年間（729～749）赴日，住奈良大安寺。後經嚴智推薦，應良辨之請至金鐘寺（東大寺法華堂的前身），首次講述舊譯《華嚴經》，當時空中紫雲現覆春日山，由於此一祥瑞感動天皇，乃蒙賜采帛一千餘匹。此外，師亦以經論收藏者著稱，東大寺寫經所常借用其所收藏之經典抄寫。師於天平十四年示寂，年壽不詳。著有《華嚴起信觀行法門》一卷。

〔參考資料〕《三國佛法傳通緣起》卷中；《東大寺要錄》卷一、卷五；《本朝高僧傳》卷一。

幡（梵pātākā、patākā、dhvaja、ketu，巴patākā、patāka，藏ba-dan）

旌旗的總稱。又作旛。音譯波哆迦、馱縛若、計都。與「幢」同爲供養佛菩薩的莊嚴具，用以象徵佛菩薩之威德。幡似是初期佛教教團的記號，但經典中多用之爲降魔的象徵。經典中亦常謂造立此幡，能得福德，避苦難，往生諸佛淨土，又謂供養幡可得菩提及其功德，故寺院、道場常加使用，因而成爲莊嚴之法具。《長阿含》卷四〈遊行經〉云（大正1・28a）：「以佛舍利置於牀上，使末羅童子舉牀四角，擎持幡蓋，散華燒香，作眾伎樂，供養舍利。」

幡之形狀，一般是由三角形的幡頭、長方形的幡身、置於幡身左右的幡手，及幡身下方的幡足構成，有大有小。幡通常是布製，然亦有金銅製、雜玉製、紙製等類。其懸掛場所，或爲堂內柱上，或樹立在佛堂之前庭，或附於天蓋之四隅。

幡的種類繁多，可依其材質、形狀、目的等而分爲如下諸類：

⑴依材質分，有金銅幡、板幡、紙幡、玉幡（以寶玉裝飾者）、平幡（平絹所製者）、絲幡（束絲所製者）等名稱。

⑵依色彩分，有五色幡（青、黃、赤、白、黑之五色幡，即續命幡）、八色幡（用於灌頂道場）、青幡（請雨經法）、黃紙幡（太元帥法）等名稱。

⑶依儀禮分，有命過幡（人死時，爲死者積福德而建）、續命（神）幡（爲祈延命而立）、送葬幡、施餓鬼幡。

⑷依所掛場所而分，有堂幡、高座幡、天蓋幡、庭幡。

⑸依幡身所描繪之圖分，有種子幡、三昧耶幡、佛像幡、蓮華幡。

此外，在我國，另有於幡身施以刺繡者，

此稱繡幡。亦有造六角或八角之幢形，以兼具幡幢兩種功德者，稱爲幢幡；其木製者，稱爲木幢幡。

關於造幡的功德，《撰集百緣經》卷七〈頂上有寶蓋緣〉載，迦毗羅衛國有一長者之妻生子，誕生時空中懸有大幡蓋，因此名其爲波多迦（即「幡」）。波多迦後出家得阿羅漢果，受世人敬仰云云。

又，《灌頂經》卷十一云（大正21・530b）：「我今亦勸造作黃幡懸著剎上，使獲福德離八難苦，得生十方諸佛淨土，幡蓋供養隨心所願至成菩提。」

此外，《藥師本願經》、《十方隨願往生經》及《釋門正統》卷四等亦說命終時懸幡可延壽或招福，此即是「續命神幡」與「命過幡」。《釋迦譜》卷五〈阿育王造八萬四千塔記〉云（大正50・79a）：

「塔成造千二百織成幡及雜華，未得懸幡。王身有疾，伏枕慷慨曰：若威靈有感，願察我至誠，（中略）由是病瘉增算十二，故因名爲續命幡。」

又，《灌頂經》卷十一嘗述及命過幡之原理（大正21・529c）：

「若人臨終未終之日，當爲燒香然燈續明，於塔寺中表剎之上，懸命過幡轉讀尊經竟三七日。所以然者命終之人，在中陰中身如小兒，罪福未定應爲修福，願亡者神使生十方無量剎土。承此功德必得往生。亡者在世若有罪業應墮八難，幡燈功德必得解脫。」

眞言宗則謂幡具有無量佛德，如行者以頂觸幡則來世成道可至佛位，此稱灌頂幡。《祕藏記》卷末云：「世人皆以幡號灌頂，是以幡功德先爲輪王，後終成佛以到佛果，名爲灌頂。」

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十五；舊譯《華嚴經》卷七；《法華經》卷三〈授記品〉；《大般涅槃經》卷中；《藥師如來本願經》；《經律異相》卷六；《止觀輔行傳弘決》卷二之二；《洛陽伽藍記》卷五；石田茂作監修《新版佛教考古學講座・佛具》。

幢（梵dhvaja、ketu、patākā，巴dhaja、paṭākā，藏rgyal-mtshan）

又作脫闍、寶幢、天幢等。旗的一種，即附有種種絲帛，用以莊嚴佛菩薩及道場的旗幟。幢原用於王者之儀衛，或作爲猛將之指揮旗；由於佛爲法王，能降伏一切魔軍，故稱佛說法爲建法幢，並視幢爲莊嚴具，用來讚歎佛菩薩及莊嚴道場。《法華經》卷五〈分別功德品〉云（大正9・44c）：「一一諸佛前，寶幢懸勝幡。」

幢之規制並不一致，大半以絹布等物製作，幢身兩邊置間隔，附八個或十個絲帛，又下邊附四個絲帛，多半繡有佛像，或塗上色彩。如《法隆寺伽藍緣起幷流記資財帳》謂，幢四具，衣具紺色。《廣隆寺資財校替實錄帳》謂，幢二具，各有金銅葱花形。

幢亦被視爲佛菩薩之持物，如胎藏界曼荼羅之地藏菩薩及風天、阿彌陀二十五菩薩來迎圖之藥王菩薩，及敦煌出土之引路菩薩等都持幢。又，寶幢如來、地藏菩薩、金剛幢菩薩、風天等都以幢爲三昧耶形。此外，幢竿頭安有如意寶珠者稱爲如意幢、摩尼幢，安有人頭者則稱爲檀拏幢或人頭幢。

〔參考資料〕《無量壽經》卷上；《大日經疏》卷六；《慧琳音義》卷二十九。

廢佛毀釋

指日本江戶中期至明治初期的排斥佛教運動。江戶時代，施行檀家制度，寺院住持的權限提昇，寺院、僧侶之暴行亦隨之提高，因而引起社會大衆的不滿。部分幕藩領主與儒者於是積極進行破壞佛教的政策。寬文六年（1666）的會津、岡山、水戶三藩即其中代表。另一方面，從幕府末期至明治時代，由於國學及水戶學的崇神廢佛思想，也更加强全國各地的廢佛毀釋風氣。又加上明治政府實施神佛分離與神道國教化政策，乃使寺院大半被毀，僧侶被迫還俗，寺院雜物被售賣或燒毀，寺領田地、山林亦沒收爲官有地。日本佛教乃面臨一大浩

劫。

明治二年（1869）十一月，薩摩藩以藩主之菩提寺爲廢寺，而改爲神社；依佛教方式撰寫之墓碑，皆改爲神名。其後，更破壞一〇六〇座寺院。明治三年閏十月，富山藩實行廢寺政策，將其境內的一六三五座寺院，廢去一六二九寺，僅允許六寺存在。明治四年二月，苗本藩亦令境內所有的寺院皆成廢寺。因此，江戶時代的佛教寺院，在明治初年多被破壞。

〔參考資料〕 塚本善隆《北朝佛教史研究》；《日本の佛教》（《講座·佛教》⑤）。

廟

指奉祀佛祖、聖賢、祖先之靈或神靈之處所。廟，原指祭祀祖先之處，即所謂宗廟。《慧琳音義》卷五十五云（大正54·671c）：

「廟，苗裱反。爾雅云：室有東西廂曰廟。考聲云：凡宮前曰廟，後曰寢。尚書大傳云：廟者皃也。白虎通云：先祖之尊皃也。說文云：從广朝聲，會意字也。經作廣非也。」

奉祀皇族祖先靈位者稱爲太廟，世家或富豪宅邸內奉祀祖先處稱爲家廟。後有祭祀聖賢者，如祭祀孔子者稱文廟或先師廟，祭祀武人者稱爲武廟。如山東曲阜的文廟、張家口的關帝武廟等，皆頗著名。另有基於民間信仰而祭祀神靈的廟，如稱鎮守神祠爲城隍廟、富貴神祠爲財神廟，天妃廟（後改稱天后宮）、娘娘廟等亦屬之。

然而，佛典中的廟，與上述意義不同，而相當於梵語之「窣堵波」（stūpa）。《法苑珠林》卷三十七〈敬塔篇〉云（大正53·580a）：「西梵正音名爲窣堵波，此土云廟。廟者貌也，即是靈廟也。」又，《長阿含》卷四〈遊行經〉云（大正1·30a）：「香姓婆羅門持舍利瓶，歸起塔廟。畢鉢村人持地焦炭，歸起塔廟。」此謂於佛滅度後，起塔廟禮拜供養，以示尊重恭敬。此外，《佛爲首迦長者說業報差別經》述及禮拜佛廟，可獲得妙色好聲等十種功德。

現代中國人，一般皆稱佛教之寺院爲寺，如佛寺，而稱道教及民間宗教之建築爲廟。然亦有人將佛教之寺院習稱爲「廟」。

〔參考資料〕 《法華經》卷一；《灌頂經》卷六；《釋迦牟尼如來像法滅盡記》；《禮記》〈元典禮〉卷下；《大唐西域記》卷九；《慧琳音義》卷二十七、卷五十五。

廟產興學

指清末民初以來，主張利用全國廟產以開辦學校的風潮。所謂廟產，即指寺廟之一切財產，如寺田、寺屋及附屬的法物等。清·光緒二十四年（1898）戊戌變法時，湖廣總督張之洞著「勸學篇」上奏朝廷。力持調和新舊思想，主張「中學爲體，西學爲用。」並主張用全國寺廟之財產以爲興學之經費。其文上奏後，經清德宗批准，遂於百日維新期間付諸實施。

維新失敗後，慈禧太后雖曾禁令施行廟產興學，但各省州縣地方士紳以興學爲名而侵奪寺產者，不可勝計。此後，野心份子佔據寺廟之事件亦層出不窮。此問題引起社會名流學者重視，章太炎首先於光緒三十一年發表「告佛子書」，一方面喚醒僧徒認淸時代，要急起直追自辦學校，一方面忠告士人不應對佛教行此荒謬的舉動。此外，日本淨土眞宗亦出面干涉此事，而引起中日外交交涉，結果滿淸政府下詔保護佛教，並令佛教僧徒自動興學、自護寺產，各省縣遂相繼組織僧教育會，以佛教寺產興辦佛教教育，各地佛教領導人物亦知非興辦學堂，不足以保護寺產。當時日人水野梅曉於長沙設辦僧學堂，文希於揚州天寧寺設普通學堂，浙江寄禪（敬安、八指頭陀）、松風、華山、北京覺先等人亦皆設立學堂，南北呼應，成爲當時興辦僧學的首腦人物。

民國初年，八指頭陀爲保護寺產，於民國元年（1912），與道興等在上海留雲寺發起中華佛教總會成立大會，共擬對策。民國十七年北伐成功後，內政部長薛篤弼建議改僧寺爲學校。並在次年頒布「寺廟管理條例」二十一

條。旋因諦閑、圓瑛、太虛等的反對而廢止。另又公布「監督寺廟條令」十三條，然並未遏止掠奪廟產的風潮。民國十九年底，大學教授再度提出廟產興學方案，針對於此，全國佛教徒第三次召開大會，由太虛撰「上國民會議代表諸公意見書」後，始平息該案。並由國民政府公布維護寺產訓令，廟產興學風潮乃告一段落。

〔參考資料〕 牧田諦亮著．索文林譯《中國近世佛教史研究》第九章。

廣欽（1892～1986）

現代台灣之著名苦行僧。福建省惠安縣人。俗姓黃，名文來。由於家貧而鬻與晉江縣李姓農家爲養子，養父母愛護有加，視同己出，曾帶往觀音亭許願，冀能消災解難。其後，養父母相繼過世，師深感世事無常，乃萌出家之念。於清．光緒二十八年（1902）投泉州承天寺皈依瑞芳。後以特殊因緣，遠赴南洋，從事僮僕工作，民國十五年（1926）乘船返閩。翌年，於泉州承天寺正式披剃出家，法名照敬，字廣欽。

民國二十二年，晉謁莆田縣囊山慈壽禪寺妙義求戒，具戒歸來，決志往泉州郊外清源山潛修。苦修十餘年，乃具精湛之禪定功力，並對生死之事了然於胸。

三十六年渡海來台，初於極樂寺、靈泉寺、最勝寺等處掛單，後於臺北新店街後石壁上，開鑿一間小寺，定名爲廣明岩（即今之廣明寺），復鳩工雕鑿阿彌陀佛大佛像，開台灣雕鑿石佛風氣之先。後更於台北土城建立承天寺，並應信眾之請，赴花蓮、台中等地宏法度眾，又分別於天祥協建祥德寺、龍井山上之南寮興建廣龍寺，另派弟子傳聞籌建高雄妙通寺。七十五年，示寂於妙通寺，享壽九十五。

師專志苦修，食人所不食，爲人所不爲，常坐不臥，一心念佛。穴居清源山時，嘗爲猛虎說「三皈依」，虎馴如家畜，而「伏虎和尚」之名，乃傳遍遐邇。又，師常入定，嘗一定數月，不食不動，甚至鼻息全無；加以每日僅以水果維生，不食熟食，因而又有「水果師」之雅號。駐錫台灣期間，由於戒行清淨，迭顯靈異，且具現無我、慈悲之佛子風範，故極爲信眾所景仰。皈依弟子爲數甚多，出家眾有傳悔、傳顗、傳斌、傳聞等人，在家弟子有林覺非、江啓超等人，台灣大學哲學系教授方東美等學者多人亦曾皈依於其門。

◉附：林覺非〈廣欽老和尚百歲誕辰紀念集序〉（摘錄）

師生於貧苦孤露，受盡艱辛，幸宿慧自明，潛修百苦，禪淨雙獲，大澈大悟，靈猿獻供，猛虎皈依，夜坐露天，不沾水跡，禪悅爲食，斷絕煙火，實踐頭陀苦行，示範修佛正軌，爲百千年來之罕見，海內外善士所敬仰。三十六年渡海東來，發地藏願，有教無類，行菩薩道，廣度羣迷，即有不可理喻之魔徒，亦一視同仁，予以接受。嘗云：「以魔養道。」曾先後服下中、西毒液，及供養財物之誣陷，兩上公堂，山上草堂與日月洞，數次遭劫，有司追緝，更有乘機招搖來山勒款者，師不特未受所損，反予悲願愛心之感化，使勒索者伏地懺號，從茲絕跡。師雖不識字，然於來山請益者，即使淵博文士，學佛耆宿，師於三言數語，而令聆者飽嘗法味，跪謝誠服。師之修爲，已非世智所可蠡測。然師常自卑曰：「我生也不成材，之無不識，一無所能，唯有一點苦行，感蒙諸佛菩薩慈悲，龍天護持，無所事事，如是坐坐而已，任何人都可做到。」

〔參考資料〕 《廣欽老和尚紀念集》。

廣大行（藏rgya-chen-spyod-pa）

西藏佛教對瑜伽行的稱呼。廣大行，源自一般大乘佛教論書中常見的「甚深廣大」（gambhīrodara 或 gāmbhīrvāudārya）一詞。後人將甚深廣大分離爲「甚深」與「廣大」，並分別用於觀與行，因此有甚深觀與廣大行之稱，又依此二者而生中觀、瑜伽行的稱呼。

根據格魯派傳統的解釋，宗派相承系統有「三種傳承」（brgyud-paḥi chu-bo mam-gsum）。第一爲廣大行派相承，第二是甚深觀派相承（以上二者爲顯教傳承），第三是屬於密教式傳承的加持祈禱派。依《菩提道次第修法》及《菩提道次第祈願法》（Lam-rim gsol-ḥdebs）所載，廣大行之傳承爲世尊、彌勒、無著、世親，乃至金洲師（Gser-gliṅ-pa）、阿底峽，以迄妙音、宗喀巴等二十五師。宗喀巴則繼承阿底峽的傳統，統一廣大行派與甚深觀派，而成立格魯派。

廣仁寺

㈠位於山西五臺縣五臺山臺懷鎭北隅羅睺寺東側：清代建造，別名十方堂，是蒙藏僧侶朝拜五臺山時居住之所。現存建築布局嚴謹，有山門、天王殿、鐘鼓樓、中殿、後大殿、配殿、廂房等。中殿本名三寶殿，四周圍廊，前設享亭，內供宗喀巴、藥師、釋迦三像；四周壁龕，供佛像千餘尊，故有千佛殿之稱。後殿供彌勒佛及宗喀巴，兩側依壁作成經櫥，存清版藏文佛經一〇八卷，完好無損，爲研究蒙藏佛教文化的珍貴資料。

㈡位於陝西西安市城內西北隅：建於清・康熙四十四年（1705），供奉密宗諸佛，並作爲青海、前藏（今四川西北）喇嘛出入內地的旅寓，爲西安唯一的藏傳佛教寺院，俗稱喇嘛寺。舊時農曆十月二十四、五兩日，舉行燈會，燃燈紀念藏傳佛教格魯派創始人宗喀巴成道大會，會上香火旺盛，熱鬧非凡。

民國初年，寺經整修，1931年被毀，後又修復。現寺院占地十六畝，頗具規模。大殿內供奉數尊鎏金銅佛像及木雕佛像，均爲唐代作品。殿前有巨形大理石蓮花紋水缸，係乾隆四十七年（1782）所製，沿口環刻隸書銘文，雕琢精美。

廣化寺

㈠北京名剎之一：位於河北省北京市西城區，創建於元代。明・萬曆年間（1573～1620）、清・咸豐二年（1852）兩次重修，清・光緒時（1875～1908）重建。寺分五路，中路山門外爲影壁、鐘鼓樓、天王殿、大雄寶殿及藏經樓，向北依次而列；東一路爲三進院，東二路爲四進院；西一路與西二路均爲二進院。藏經樓有珍貴的明版大藏經。

清・宣統二年（1910）在此籌建京師圖書館，即北京圖書館前身，1912年開放。現爲北京市佛教協會所在地。

㈡位於福建莆田市區西南約三公里的南山山麓：創建於南朝陳・永定二年（558）。初名金仙庵，隋・開皇九年（589）擴爲金仙寺，唐・景雲二年（711）睿宗賜名靈岩寺，柳公權書匾，北宋・太平興國元年（976）改稱今名。現存寺宇爲清・光緒年間（1875～1908）依舊制所重建，有山門、天王殿、大雄寶殿、法堂、藏經樓、鐘鼓樓等。大雄寶殿前有北宋・治平二年（1065）建造的石經幢兩座，高約三公尺，幢上刻有「佛頂尊勝陀羅尼經呪」。

又，寺在未建前，鄭露三兄弟嘗在此創辦「湖山書堂」，講學授徒。寺建成後，晚唐詩人黃滔曾在寺內普門庵讀書、著述長達十年之久。

廣目天（梵Virūpākṣa，巴Virūpakkha，藏Mig-mi-bzan、Spyan-mi-bzan）

音譯毗樓博叉，意譯廣目天。四大天王之一，居處在須彌山之白銀埵，爲守護西方的護法善神。常以淨天眼觀察護持閻浮提衆生。

相傳廣目天是大自在天的化身，由於前額有一目，因此稱爲廣目天。不過後世流布的此尊形像，都未見該目。其形像通常作赤色忿怒形。甲冑上著天衣，右臂持三股戟，左拳置胯上，面向左方，交脚而坐。

廣目天所住之處，在須彌山西方的周羅善見城。該城嚴淨瑰麗，景色殊勝，如同其他三天王住處。此一天王率領無量天龍及富單那諸神等眷屬，承擔守護佛法的任務。

依《大集經》所載，佛陀曾付囑廣目天王護持閻浮提洲的西方世界，囑彼率領其子及師子、師子髮等八位諸龍軍將、西方十六天神、三曜七宿、諸天龍鬼……等眷屬，共同負起護法重任。佛教徒對此一天王的崇仰，也與持國、增長天相同，很少單獨供奉，通常都以四天王之一的身份，與其他三尊共同地受人們的奉祀。

◉附：〈廣目天〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

廣目天又名西方天。四天王之一，十二天之一，十六善神之一。音譯毗留博叉、毗留羅叉、毗樓博叉、毗樓婆叉、鼻溜波阿叉、髀路波呵迄叉，意譯醜目、惡眼、雜語主、雜語、非好報。《華嚴經探玄記》卷二云（大正35・143c）：「西方毗樓波叉，此云雜語主，新名醜目。」又，《慧苑音義》卷上云：「毗樓博叉具正云髀路波呵迄叉。言髀者，種種也；路波者，色也；呵迄叉者，根也。謂以種種雜色莊嚴諸根也。又云：髀，種種也；路，色也；波阿迄叉，目也。言其目種種色莊嚴。舊云醜目者，謬也。」蓋virūpākṣa爲vi-rūpa與akṣa之合成語，vi-rūpa有醜或種種色義，akṣa有目或根等義，故Virūpākṣa應可譯作醜目、醜根、種種色目、種種色根等。因此，《慧苑音義》所說有誤。

此天住於須彌山第四層西方白銀埵，率領龍神、毗舍闍神，司守護世界之大任。又，其所司之職在於處罰惡人，令受苦並起道心。關於其形像，諸說不同。依《陀羅尼集經》卷十一所載，毗嚕博叉像，身長作一肘，著種種天衣，嚴飾極令精妙，與身相稱，左手伸臂執稍，右手持赤索。其眞言爲「唵毗嚕博叉那伽地波路曳莎訶」（oṁ virūpākṣa nāga dhipatāya svāhā）。

在中國，廣目天之造型有多種，如河北居庸關西南壁上所刻者，構圖頗爲雄勁，係元代中期所製作。其右手執蛇，屈左手按於胸前，左脚踏於惡鬼背上；左側立有裸體脇侍，持金剛杵。而於敦煌千佛洞所發現者爲著色絹本，形像爲身披中國式革製甲冑，以天衣、金具飾體，右手持劍，左手支持劍中央，兩足踏於夜叉之上，眉間洋溢雋銳之氣。日本方面，向來盛行廣目天之造像，現今大和法隆寺、東大寺、興福寺等諸大寺均藏有優秀之古像，列爲國寶者達四十七件之多。

〔參考資料〕《玄應音義》卷十八；《華嚴經疏》卷五；《起世經》卷六〈四天王品〉；《長阿含經》卷十二、卷十九；《佛母大孔雀明王經》卷中；《藥師琉璃光王七佛本願功德念誦儀軌供養法》。

廣果天（梵Bṛhatphala，藏Ḥbras-bu-che）

音譯鞞疑呵破羅天、惟于頗羅天、惟于幡天、比伊濤羅天、維阿鉢天。音譯果實天、嚴飾果實天、密果天、大果天、廣天、極妙天。爲色界十八天之一，位於第四禪天的第三，在福生天之上，無煩天之下。《順正理論》云（大正29・456b）：「居在方所，異生果中，此最殊勝，故名廣果。」又，《長阿含經》卷二十一云（大正1・140b）：

「時空中人聞此語已，即爲說第四禪道，此世間人聞其說已，即修第四禪道，身壞命終生果實天。爾時地獄衆生罪畢命終來生人間，復修第四禪，身壞命終生果實天。畜生、餓鬼、阿須倫、四天生，乃至遍淨天，衆生命終來生人間，修第四禪，身壞命終生果實天。由此因緣地獄道盡，畜生、餓鬼、阿須倫、四天王，乃至遍淨天趣皆盡。」

此天爲凡聖雜居的天界。關於其壽量，《長阿含經》卷二十說是四劫，《立世阿毗曇論》卷七說是五百大劫，關於其身長，《法苑珠林》卷三說是五百由延。又，此天中有小高處，名無想天，上座部將此別開爲一天，但說一切有部及經量部是將之合併於廣果天而不別立。

〔參考資料〕《起世經》卷八；《起世因本經》卷八；《大樓炭經》卷四；《兜沙經》；《菩薩本業經》；《道行般若經》卷三；《大般若波羅蜜多經》卷四

〇二；《大哀經》卷一；新譯《華嚴經》卷十二；《阿毗曇心論經》卷五。

廣勝寺

位於山西洪桐縣霍山南麓。始建於東漢・建和元年（147）。原名蘆舍寺，唐・大曆四年（769）汾陽王郭子儀奏請重建，改名爲廣勝寺。以後經元、明、清各代的修葺增建，規模日漸宏大。

全寺分上寺、下寺及龍王廟三部分。上寺建於山頂，主要建築有彌勒殿、大雄寶殿、毗盧殿及飛虹塔等，均爲明代所重建，仍具元代風格。彌勒殿內奉彌陀、觀音、大勢至西方三聖。東壁及扇面牆上滿繪壁畫，內容爲三世佛及諸菩薩衆。又，寺中原藏有金代所雕造的《金藏》，該藏今移存於北京圖書館。飛虹塔建於明・正德十年（1515），嘉靖六年（1527）竣工，是我國最大、最完整的一座琉璃塔；平面呈八角形，十三層高四十七公尺，磚砌塔身，飾以琉璃燒製的角柱、斗栱、人物、花卉等，爲我國琉璃塔的代表作。

下寺與龍王廟建於山下。其中，下寺建於元代，由山門、前殿、後殿、垜殿等建築組成。後殿內供三世佛及文殊、普賢二菩薩；四壁滿繪壁畫，極爲精美，但大部份被劫取藏於美國堪薩斯城納爾遜圖書館，現殘存山牆上部十六平方公尺畫面，與殿內塑像均爲元・至大二年（1309）建殿時的作品。龍王廟與下寺僅一牆之隔，現存建築有山門、儀門、明應王殿（即正殿）及兩側廂房窰洞，均爲元代建築。正殿四壁滿布元代壁畫，係研究我國古代戲劇及樂器的珍貴資料。

廣隆寺

日本眞言宗御室派別格本山。位於京都市右京區太秦蜂岡町。又稱蜂岡寺、太秦寺、秦寺、秦公寺、葛野寺、香楓寺。山號蜂岡山。爲京都最古的寺刹。原爲古時歸化日本的秦族所住之地，推古天皇十一年（603），族長秦河勝獲聖德太子賜予佛像，遂造此寺安置佛像，於推古三十年完成。其後，堂宇數度遭焚毀，亦屢次復興重建。其中，講堂（俗稱赤堂）係永萬元年（1165）重建，堂內安置有阿彌陀如來坐像、千手觀音立像、不空羂索觀音立像等。桂宮院（又稱奧院）係八角圓堂的夢殿形式建築，由聖德太子創建，中觀於建長三年（1251）重建，堂內安置聖德太子半跏像。上宮王院（本堂，又稱太子堂）安置聖德太子等身立像，重建於享保十五年（1730）。寺中諸佛像多列爲國寶，其中，飛鳥時代所製的二軀彌勒菩薩半跏像爲寺寶。此外，本寺於每年十月十二日所舉行的「牛祭」，祭祀儀式奇特，爲京都著名祭祀之一。

廣澤流

日本眞言宗事相二大法流之一。以起源於京都嵯峨廣澤遍照寺，故有此名。略稱澤流。始祖爲益信，其法脈依次傳予寬平（宇多）法皇、寬空、寬朝。寬朝在廣澤池南畔創建遍照寺，大揚法流。寬朝之後，濟信、性信、寬助次第相傳。寬助又付法予覺法、信證、永嚴、聖惠、寬遍、覺鑁等六人，六人分別創仁和御流、西院流、保壽院流、華藏院流、忍辱山流、傳法院流等六派，世稱廣澤六流。其中，覺鑁傳法院流在豐臣秀吉征伐根來寺之後，又分出新義眞言宗豐山派與智山派。

廣澤流較重視經軌。相對於此，小野流特重口傳。此二者又各分六流，合稱野澤十二流。

廣濟寺

㈠**北京著名古刹**：現爲中國佛教協會、中國佛學研究所所在地。位於北京市西城區阜城門內，始建於金代。原名西劉村寺，後經戰火，寺成廢墟。明・天順年間（1457～1464）重建，成化二年（1466）敕額「弘慈廣濟」。清初，僧恒明立之爲律寺；順治五年（1648），延請玉光至此傳戒。其後，屢有興廢，現存寺

宇爲1935年重建。主要建築有山門、天王殿、大雄寶殿、觀音殿(圓通殿)、藏經閣(舍利閣)、戒壇等。藏經閣內藏有佛教經書十萬餘冊及房山雲居寺石經拓片三萬餘片;多寶殿陳列各國佛教界贈送給中國佛教界的文物與禮品。此外,寺內亦珍藏明鑄彌勒菩薩銅座像、清鑄八寶紋青銅鼎等物。

(二)位於山西五臺縣城內西街:俗稱西寺,創建於元・至正年間(1341~1367),清・乾隆四十三年(1778)重修。主要建築有彌陀殿、大雄寶殿、地藏殿、文殊殿等,大雄寶殿內有佛、菩薩、弟子、金剛等塑像,兩側爲十八羅漢,爲元代作品。文殊殿前有一唐代八角形石幢,高約四公尺,座上鐫以石獅,幢身雕有佛像,頂部覆以寶蓋,形制古樸。

(三)位於遼寧錦州市古塔區:又名大佛寺。始建於遼代,元末時焚毀。明、清時多次重修,現存建築爲清・道光九年(1829)所建。主要建築有佛殿、關帝殿、天王殿及碑亭、配殿等。佛殿爲重檐歇山式大木架建築,原供大佛,今佛像已不存,闢爲展覽室。又,寺前有遼・清寧三年(1057)所建磚築八角實心十三級密檐式塔一座,名廣濟寺塔,高五十七公尺。現今寺院爲錦州市博物館館址。

(四)位於安徽蕪湖市赭山西南麓:唐・乾寧年間(894~897)興建,原名永清寺,又名廣濟院,北宋・大中祥符年間(1008~1016)改爲今名,清・咸豐(1851~1861)時毀於兵火,光緒年間(1875~1908)重建。世傳寺內藏有金印。此寺昔日香火鼎盛,凡進香朝九華山者,必先於此進香,人稱「小九華」、「九華行宮」。

殿宇原依山構築,分三重,殿殿相接,層層高出,後殿比前殿高十餘公尺,後遭嚴重破壞,現僅存後殿觀音閣。寺旁有滴翠軒,傳爲宋・黃庭堅讀書處。又,寺後有赭塔,又名廣濟寺塔,初建於北宋・治平二年(1065),塔爲五層磚石結構,高數十公尺;「赭塔晴嵐」,爲蕪湖著名八景之一。

(五)位於湖南衡山芙蓉峯後的毗盧洞:始建年代不詳,明・萬曆二十三年(1595)僧人無礙重築庵房,後塌壞。清初稱清涼寺,同治年間(1862~1874)改爲今名,後屢有修建。寺中有石刻「禹王城」三字,其所刻年代與所指內容,均無考。另有大銅鐘、雲板報鐘等清代遺物。

廣弘明集

三十卷。唐京兆西明寺釋道宣撰。這是繼承、並擴大梁・僧祐《弘明集》而作的書。收於《大正藏》第五十二冊。在《舊唐書》〈經籍志〉裏,《廣弘明集》雖與《弘明集》同列於丁部集錄三類中的總集內,但它的體制和《弘明集》却稍有不同。《弘明集》分卷不分篇,《廣弘明集》則除分卷而外,還按照所選文章的性質分爲十篇:歸正、辯惑、佛德、法義、僧行、慈濟、戒功、啓福、悔罪、統歸。每篇之前各冠以小序。不僅如此,《廣弘明集》還用這十種範疇給僧祐《弘明集》所選的文章分類列目,而將它們收在除戒功、悔罪而外的八類中。又《弘明集》皆選輯古今人的文章,作者僧祐自撰的除末尾〈弘明論〉而外,只第十二卷開頭有一篇小序,總計不過兩篇。但《廣弘明集》則除選輯古今人文章而外,作者道宣自撰的敍述與辯論的文章編入甚多。因此,《弘明集》僅是選輯,而《廣弘明集》則敍述辯論與選輯並用。

現在通行的《廣弘明集》有兩種版本:一爲吳刻本(萬曆十四年丙戌吳惟明刻本,出於宋、元藏)三十卷;一爲嘉興方册藏本四十卷。

本書各篇內容如次:

(1)歸正篇:從孔、老、釋三家的比較上單獨推尊佛教,以爲只有佛才是歸於正覺的,這和以前調和道釋的看法不同,自卷一〈列御寇商太宰問孔子聖人〉起至卷四隋・釋彥琮〈通極論〉止,所選文章共十五篇,都不外闡明這個宗旨。

⑵辯惑篇：一般人的疑惑不外兩種：一是不相信佛是聖人，二是不相信佛法是實在。這些疑惑的產生，固然由於未能好好地研究佛理，同時也惑於道家相勝之說，這就須加以辯解。自卷五魏・曹植〈辯道論〉起至卷十四李師政〈內德論〉止，所選文章共十九篇，都屬此類。

⑶佛德篇：這裡將有關敍述佛的祥瑞與頌揚佛的盛德的文獻選輯出來，以啓發人們對內教的信仰。自卷十五晉・支遁〈釋迦文佛像贊〉起至卷十七隋・安德王雄百官等〈慶舍利感應表並答〉止，所選文章共十四篇，都屬此範圍。

⑷法義篇：這裡辯解眞俗二諦等佛教的法義。自卷十八晉・戴安〈釋疑論〉起至卷二十二太常博士柳宣〈與翻經大德等書〉並〈答〉止，所選文章共八十篇，大都闡明此義。

⑸僧行篇：自卷二十三東晉・丘道護〈道士支曇諦誄並序〉起至卷二十五彥琮〈沙門不應拜俗總論〉止，所選輯的都是有關高僧大德的行事，共三十六篇。

⑹慈濟篇：釋迦施教首重止殺並培養慈心，人都以慈爲懷，自可勝殘去殺。自卷二十六沈休文〈究竟慈悲論〉起至卷末梁高祖〈斷酒肉文〉止，所選文章共五篇，都闡明此義。

⑺戒功篇：欲登聖域，必先以戒德約束自己，戒律首重慈悲，一念慈悲即功德無量。自卷二十七晉・廬山釋慧遠〈與隱士劉遺民等書〉起至卷末唐・終南山釋氏的〈統略齊文宣淨行法門〉止，所選文章共九篇，都闡明此義。

⑻啓福篇：佛教以慈濟利衆修福。自卷二十八拓跋珪〈與朗法師書〉起至〈唐西明寺鐘銘〉並〈序〉止，所選文章共三十八篇，皆闡明此義。

⑼悔罪篇：諸佛大悲不忍衆生因造罪業長淪生死，規定悔罪儀式使得自新。自卷二十八梁簡文帝〈謝勅爲建涅槃懺啓〉起至卷末梁、陳兩朝皇帝〈依經悔過文十首〉止。所選文章共十五篇，皆闡明此義。

⑽統歸論：以上九篇總從各方面護法明教。此篇係就佛法陳詞頌德。自卷二十九梁武帝〈淨業賦並序〉起至卷三十今上〈遊京師大慈恩寺詩〉止，共五十一篇，均此類文獻。

本書撰述的主要宗旨，作者道宣在〈統歸篇序〉的開頭自己就說過，是爲了「弘護法綱而開明有識。」這與《弘明集》的主要宗旨在於排斥異端而弘道明教的目的大致相同。

本書所收重要資料，首先是佛道之爭，主要的有三次：在北魏時代因太武帝信奉道教並由崔浩的進讒，北方佛教遭受了第一次毀滅性的打擊。在北周武帝時代復因黑衣當王的讖記，並經道士張賓、衛元嵩的構陷，北方佛教又遭受了第二次毀滅性的打擊，但同時道教亦受到破壞。在唐高祖武德年間（618～626）有沙門法琳與傅奕之爭，這次佛教雖未受嚴重的打擊，但後來韓愈闢佛，武宗毀法，直接間接都與傅奕的議論有關。其次是佛教思想史的問題，主要的有二：⑴在佛性問題，⑵爲二諦問題。

佛性是《涅槃經》的中心思想，《涅槃》源出《般若》，但《般若經》未明言佛性，所以在兩晉、南北朝時代，北方的鳩摩羅什雖宏《般若》而未暢說《涅槃》。門下道生始於佛性問題有大創見，即頓悟漸修說。道生以爲佛性就是一切衆生的本性，本性眞實不虛，凡夫由無明而起乖異，是謂迷惑。以智慧力量除去迷妄，佛性自現，這是一個以不二的智慧冥契不分的眞理而豁然貫通的頓悟過程。但覺悟非是自然生起，有賴於教與信修，即漸的功夫。道生的頓悟漸修說，大致如是。謝靈運作《辯宗記》並與法勗等諸家往返答辯，主頓悟信修說，而爲道生張目。此外道生尚有闡提成佛說。

道生當時所見《涅槃》經文爲法顯所得的六卷本，其中本無闡提成佛義。但道生獨具只眼，竟說此經傳度未盡。他以爲佛性爲衆生本有之性，反本即得。所謂見性成佛者，不過此本性的自然顯發而已。闡提既是衆生，當然也

有佛性，既有佛性，當然也能成佛。道生之說雖受非難，六朝以後却大爲盛行。

其次二諦，是《般若》三論學的骨幹。當《般若》學流行於晉代，宋、齊間《涅槃》與《成實》並盛，而成實師之說，易與《般若》相亂，它不但於人空外主張法空，並且還大談二諦與中道。梁代成實師的代表如莊嚴僧旻、開善智藏、龍支道綽諸家都認爲二諦可以相即而與《般若》三論說法抵觸，因此，《般若》三論學者，不能不對成實師之說加以批判。從周顒作《三宗論》而攻難之後，雙方爭論遂絡繹不絕。如梁武帝註《大品經》，昭明太子談二諦並與二十二家往返議論，都對《般若》三論的弘揚有很大的影響，而本集都保存了這些資料。

此外，本書在北周佛道二教論爭中所收的《二教論》、《笑道論》，又在初唐佛道論爭中所收的《破邪論》、《決對廢佛法僧事》、《辯正論・十喻九箴篇》等，也提供了中古宗教史上好多寶貴的資料。（田光烈）

◉附：陳垣〈廣弘明集〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷三）

（作者）道宣即撰《續高僧傳》之人，《宋高僧傳》十四有傳。此書於宋、元、麗藏皆三十卷，明南北及清藏四十卷。《四庫》著錄者三十卷，與《弘明集》同爲紀昀家藏。《弘明集》，《四庫》用吳惟明刻本，知此書亦用吳刻，因吳氏兩《弘明集》合刻也。吳刻出於宋元藏，時在萬曆十四年丙戌，嘉興藏出於明北藏，《廣弘明集》先刻，在萬曆三十八年庚戌，《弘明集》後刻，在萬曆四十四年丙辰。

本書體制及學人利用

本書體制與《弘明集》略異，故不曰「續」而曰「廣」。《弘明集》不分篇，此則分十篇：(1)歸正，(2)辯惑，(3)佛德，(4)法義，(5)僧行，(6)慈濟，(7)戒功，(8)啓福，(9)悔罪，(10)統歸。每篇前各有序。

又《弘明集》皆選古今人文，自撰僅卷末〈弘明論〉一首。此則每篇恆有道宣敍述及辯論列代王臣對佛法興廢等事。故《弘明集》僅選輯而已，此則敍述辯論與選輯並用者也。

作者緇素共一百三十餘人，內南北朝一百餘人，唐近三十人，尚有在道宣敍述中所引用者未計。如卷六〈列代王臣滯惑解〉，列舉興隆佛教者十四人，毀滅佛教者十一人，皆佛教史上重要史料。明・馮惟訥編《古詩紀》，梅鼎祚編《古文紀》，張溥編《漢魏六朝百三家集》，皆曾利用之，三書皆自上古至隋。《四庫提要》於此書卷三搜得阮孝緒《七錄序》，矜爲瓌寶，實則明人早已見及，特明人纂述，不盡注出典，即注出典，亦不注卷數，方法不如後人之密，故每爲清人所輕，而嚴可均《全漢魏南北朝文》遂稱獨步矣，此時代風氣之賜也。

本書板本及兩本卷數對照

本書板本，通行者大別爲兩種：(1)三十卷本，吳刻及頻伽本屬之；(2)四十卷本，嘉興方册藏及常州本屬之。

《鄭堂讀書記》著錄者爲嘉興藏本，而稱三十卷，二者不相應，亦沿《四庫提要》而誤耳。《四庫》用吳刻本三十卷。《全南北朝文》引《廣弘明集》，除《全宋文》用四十卷本、《全南北齊文》用三十卷本外，餘皆兩本參用。（中略）

《四庫提要》正誤

《四庫提要》謂：「道宣隋末居終南白泉寺，又遷豐德寺、淨業寺，至唐高宗時乃卒。」其說未爲大誤。然宣公一生居止，前在終南，後在京師西明寺。西明寺初就，即詔宣充上座，玄奘法師至止，又詔與翻譯，遇勑令僧拜王者等事，宣上啓爭持甚力，又所撰著及刪補律儀等，二百二十餘卷，皆在西明寺。故不言豐德、淨業二寺則已，如言豐德、淨業，則不可不及西明寺。《新唐志》先著錄道宣《大唐貞觀內典錄》十卷，後又著錄《大唐內典錄》十卷，云：「西明寺僧撰」，即不知道宣爲西明寺僧故，則西明寺一節，不可省也。

《提要》又謂：「其書採摭浩博，如梁簡文帝被幽述志詩，及連珠三首之類，頗爲泛濫。」按詩及連珠見卷三十上，然應採與否，純屬主觀，實無標準。惟其書於梁簡文〈與廣信侯書〉、〈與慧琰法師〉二書、〈答湘東王書〉，既載於卷十六，復載於卷二十一及卷二十八，是爲重出。撰《提要》者不於此糾正，而批評其應採與否，未免輕重倒置。《提要》又引《神僧傳》六，稱道宣爲僧祐後身。按《神僧傳》乃明初撰集之書，其〈道宣傳〉全採自《宋高僧傳》十四，《宋高僧傳》，《四庫》著錄，《提要》何以不引宋傳而引明傳，可知其隨手翻檢，未嘗一究史源，實爲疎陋。

《提要》又稱：「道宣卒於乾封二年，而書末有〈遊大慈恩寺〉詩，乃題高宗之謚，殊不可解。」不知此乃《提要》所據刊本之謬，與道宣無涉，猶《史記》之有〈武帝本紀〉云爾。原本《廣弘明集》唐高宗皆作「今上」，頻伽所據麗本尚可爲證。且不始於卷末，卷二十二〈述三藏聖教序〉及〈答法師玄奘謝啓書〉，卷二十五〈沙門致拜君親勅〉及〈停沙門拜君詔〉，原本皆稱「今上」，有何不可解，而致其譏訐耶！

廣長舌相（梵 prabhūta-jihvatā、prabhūta-tanu-jihvatā，巴 pahūta-jivhatā，藏 ljags-śin-tu riṅ-shiṅ srab-pa）

三十二相之一。略名廣長舌。指佛等之舌軟薄廣長之相。如《中阿含》卷四十一〈梵摩經〉云（大正1・686c）：「廣長舌者，舌從口出，遍覆其面，是謂尊沙門瞿曇大人大人之相。」又，《觀佛三昧海經》卷一云（大正15・648a）：「如來廣長舌相，蓮華葉形，上色五畫，五彩分明，舌下十脈，衆光流出，舌相廣長，遍覆其面。」

此相乃「語必眞實」與「辯才無礙」之表徵。《大智度論》卷八云（大正25・115b）：

「爾時佛邊有一婆羅門，立說偈言：汝是日種刹利姓，淨飯國王之太子，而以食故大妄語，如此臭食報何重。是時佛出廣長舌覆面上至髮際，語婆羅門言：汝見經書，頗有如此舌人而作妄語不？婆羅門言：若人舌能覆鼻，言無虛妄，何況乃至髮際，我心信佛必不妄語。」

據佛典所載，有此德相是因行十善業、十波羅蜜等，愼言說，無麁惡語所致。如《無上依經》卷下云（大正16・474b）：

「若菩薩自行十善，教他修行，見修行者歡喜讚歎，大悲無量憐愍衆生，發弘誓心攝受正法，以此業緣得二種相，一者有膞尼沙頂骨湧起自然成髻，二者舌廣薄長如蓮華葉。」

〔參考資料〕《觀佛三昧海經》卷三；《中阿含經》卷十一〈三十二相經〉；《勝天王般若波羅蜜經》卷七；《菩薩地持經》卷十；《大乘百福莊嚴經》；《法華經文句》卷十（下）。

廣元千佛崖

位於四川廣元市城北四公里、嘉陵江東岸的崖壁上。其造像始雕於南北朝，隋、唐又有造立，以後歷代續有修建，而以唐代像居多。

此處原有佛像一萬七千餘尊。然目前僅存石窟五十四窟，八一九龕，大小造像七千餘尊。分布在南北長三百餘公尺，高二十至四十餘公尺的崖壁間。龕窟重疊排列，多者達十三層。其中，大佛洞最古，高約五點四公尺，內刻一佛、二弟子、二菩薩像。其他著名龕窟有藏佛洞、睡佛洞（內刻釋迦涅槃像）、千佛洞、大佛龕、毗盧龕、釋迦龕、北壁浮雕等。此外，神龍窟、先天窟內各有神龍二年（706）、先天二年（713）的題記。

彈指（梵 acchaṭā，藏 se-gol）

謂以拇指與中指壓食指，復以食指向外急彈作聲。爲古代印度人的行爲習慣之一，係用以表示歡喜、允諾或當作警示之信號。如《法華經》卷六〈神力品〉云（大正9・52b）：「諸佛謦欬聲，及彈指之聲，周聞十方國，地皆六種動。」又，《增一阿含經》卷二十八〈聽法品〉云（大正2・704b）：「唯願世尊，聽

爲優婆塞，盡形壽不復殺生，爾時世尊彈指可之。」

此中，《法華經》所說者，係表虔敬歡喜之意；《增一阿含經》所說，則爲允諾之表示。而新譯《華嚴經》卷七十九〈入法界品〉所載，善財童子至彌勒菩薩樓閣前，彈指出聲，其門即開；《大比丘三千威儀》卷上及卷下皆云：入室時當彈指。此二者所言之彈指，皆含有警示之作用。

又，彈指所需時間極短，故經中亦常以之喻短暫的時間，稱之爲一彈指或一彈指頃。如《觀無量壽經》云（大正12·344c）：「如彈指頃，往生彼國。」《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷二十一〈學品〉云（大正8·659c）：「若復有人於一彈指頃，能修行是般若波羅蜜多者，其所得福倍勝於前。」

關於一彈指的時限長短，《摩訶僧祇律》卷十七謂，二十念名爲一瞬頃；二十瞬名爲一彈指；《大智度論》卷八十三謂，彈指頃有六十念；《俱舍論》卷十二謂，如壯士一疾彈指頃有六十五剎那；《處處經》謂，彈指間有九百六十生死；《大安般守意經》序云，彈指之間，心有九百六十轉；《菩薩處胎經》卷二謂，拍手彈指頃有三十二億百千念，諸說紛紜，莫衷一是。

〔參考資料〕《大智度論》卷三十；《法華經論》卷下；《法華經文句》卷十（下）；《華嚴經探玄記》卷十八；《祖庭事苑》卷三。

彈誓（1552～1613）

日本淨土宗捨世派僧。尾張（愛知縣）人。九歲出家後，結庵於美濃國（岐阜縣）武儀郡的山中，專事念佛長達二十年之久。其後，巡歷京畿，渡佐渡，登檀特山念佛苦行六年，其間，曾於慶長二年（1597）感見阿彌陀如來說微妙法，遂作《彈誓經》六卷，記錄此一靈異。其後，巡教甲斐（山梨縣）、信濃（長野縣）諸地，並於各地廣建寺剎。其後，曾苦修於相模國（神奈川縣）箱根山上的岩窟之中，其間，曾受領主大久保忠隣的援助，建立阿彌陀寺。慶長十三年（一說十四年）返回京都，定居於大原古知谷，致力於稱名念佛之弘揚，道俗聞其道風，雲集而來，合力創建光明山阿彌陀寺。慶長十八年示寂，世壽六十二。師長髮異相，木食草衣，庵居於山奧岩窟，慣於書寫彌陀名號，計有四百餘萬紙。又，師生前門徒衆多，嘗撰有七十三條制誡，用以訓示徒衆。

〔參考資料〕《彈誓上人繪詞傳》；《彈誓上人略傳》；《續日本高僧傳》卷九。

德光（梵Guṇaprabha，藏Yon-tan-ḥod）

音譯瞿拏鉢剌婆。關於其生平事蹟，諸說紛紜。依中國資料所載，師爲秣底補羅國（Matipura）人，博聞强識，碩學多聞。本習大乘，以未窮玄奧，故在披覽《大毗婆沙論》之後，乃退而研習小乘，且作數十部論書以破大乘；又製俗書數十餘部，闢斥先進之所主張。一說又謂師撰有《辯眞》等論，凡百餘部云云。

另依《大慈恩寺三藏法師傳》卷二所述，唐·貞觀六年（632），玄奘於秣底補羅國從師之弟子蜜多斯那學《辯眞論》、《隨發智論》等，時蜜多斯那九十歲。依此推知師之出世年代應於六世紀時。

又，依西藏資料所載，在說一切有部律師中，同名爲「瞿拏鉢剌婆」者頗多，其中，出身於摩突羅之瞿拏鉢剌婆爲世親（Vasubandhu）之弟子，著有《律經》（Vinayasūtra）等書，與釋迦光（Śākyaprabhā）爲律學之最上師。此中所述，與上述中國資料所傳者，極有可能爲同一人。此外，另有一說，謂其與唯識十大論師之一德慧爲同一人。

◉附：《大唐西域記》卷四（摘錄）

大城南四五里，至小伽藍。僧徒五十餘人。昔瞿拏鉢剌婆（唐言德光）論師於此作《辯眞》等論，凡百餘部。論師少而英傑，長而

弘敏，博物强識，碩學多聞。本習大乘，未窮玄奧，因覽《毗婆沙論》，退業而學小乘，作數十部論，破大乘綱紀，成小乘執著。又製俗書數十餘部，非斥先進。所作典論，覃思佛經，十數不決。研精雖久，疑情未除。

時有提婆犀那（唐言天軍）羅漢往來覩史多天，德光願見慈氏，決疑請益。天軍以神通力接上天宮，既見慈氏，長揖不禮。天軍謂曰：慈氏菩薩，次紹佛位，何乃自高，敢不致敬？方欲受業，如何不屈？德光對曰：尊者此言，誠爲指誨，然我具戒苾芻，出家弟子。慈氏菩薩，受天福樂，非出家之侶，而欲作禮，恐非所宜。菩薩知其我慢心固，非聞法器。往來三返，不得決疑。更請天軍，重欲覲禮。天軍惡其我慢，懱而不對。德光既不遂心，便起恚恨，即趣山林，修發通定，我慢未除，不時證果（時當作得）。

〔參考資料〕《多羅那他佛教史》；《布頓佛教史》；《俱舍論光記》卷二十三；《翻譯名義集》卷二。

德清（1546～1623）

明末四大師之一，世稱憨山大師。俗姓蔡，安徽全椒人。年二十，投南京報恩寺出家，住持西林命法孫俊公教他讀《法華經》，四月即能背誦。西林見他聰穎，爲延師教讀《四書》、《易經》及古文詩賦。因此他在童年即能寫詩作文。

嘉靖四十三年（1564），他謁雲谷（法谷）於攝山棲霞寺，獲讀《中峯廣錄》，大爲感動，因決意學禪。同年冬又從無極（明信）聽講《華嚴玄談》並受具足戒；因仰慕清涼，自號爲「澄印」。過了幾年，報恩寺設立義學，教育僧徒，他被延爲教師，其後又應聘至鎮江金山寺教館二年。

隆慶五年（1571），他北遊參學，先至北京聽講《法華》和唯識，並參徧融（眞圓）、笑巖（德寶）二巨匠，請示禪要。繼往遊五台山，見北台憨山風景奇秀，即有取爲自號之意。不久又回北京西山，獲識當時名士王鳳洲、汪次公、歐楨伯等，以詩文相唱酬。

萬曆二年（1574）他又離京行脚，遊嵩山、洛陽，至山西蒲州會見妙峯，和他同上五台山，居北台之龍門，專事參禪。萬曆四年，袾宏遊五台山，特訪他敍談五日而別。萬曆九年神宗慈聖太后派人至五台山設「祈儲道場」並修造舍利塔，他和妙峯共建無遮會爲道場迴向。越年在山講《華嚴玄談》，聽衆近萬人。

萬曆十一年，他赴東海牢山（山東勞山）那羅延窟結廬安居，開始用憨山爲別號。皇太后遣使送三千金爲他建庵居住，時山東遭災荒，他即建議將此費全數施與孤苦。萬曆十四年，神宗印刷大藏經十五部分送全國名山，慈聖太后特送一部與東海牢山，因無處安置，又施財修寺，稱海印寺。這一年眞可（達觀）與弟子道開爲刻藏事特來訪他，住了兩旬而去。萬曆二十年，他訪達觀於房山上方山，同遊石經山，巡禮隋．靜琬所刻石經。時靜琬塔院爲僧所賣，達觀出資贖回，德清爲撰〈復涿州石經山琬公塔院記〉（現存）。

萬曆二十三年，神宗不滿意皇太后爲佛事耗費巨資，恰恰太后又派了個當時大臣所忌的使者送經到牢山，這樣就遷罪於德清。他剛從北京回來，就被捕下獄，結果以私創寺院罪名充軍去廣東雷州。他於十月間攜侍者福善南行，至韶關，入曹溪南華寺禮六祖肉身，越三年三月到達雷州。時雷州旱荒，饑民死亡載道，他發動羣衆掩埋並建濟度道場。八月間，鎮府令他還廣州，當地官民仰慕他的學德，經常有人去訪問他。他即以罪犯服裝登座爲衆說法，創開嶺南的佛教風氣。

萬曆二十八年秋，南韶長官祝公請他入曹溪，時南華寺衰落已久，他到寺後，開闢祖庭，選僧受戒，設立僧學，訂立清規，一年之間，百廢俱興。萬曆三十一年，達觀在京師因「妖書」事，被捕下獄，又累及德清，仍被遣還雷州。這中間他曾渡海遊海南島，訪蘇東坡故居，作《瓊海探奇記》。

萬曆三十四年八月，明廷大赦，德清於是再回曹溪。他爲復修南華寺大殿，自往端州採運大木。有僧挾嫌誣他私用淨財，訟於按察院，他船居芙蓉江上二年待訊，大病幾死。後來雖眞相大白，他却堅決辭去曹溪的住持，至廣州長春庵，爲衆講經。

萬曆四十一年，他從廣州至衡陽，居靈湖萬聖寺。緇素又在寺傍爲他建成壇華精舍。他在衡陽寫成了《楞嚴通議》、《法華通議》、《起信論略疏》，並自開講。

萬曆四十四年四月，他離湖南，至九江，登廬山。九江四衆弟子爲建靜室於五乳峯下，他很愛其環境幽寂，有終老其地之意。後到徑山，即爲達觀學行茶毗佛事並撰塔銘。

萬曆四十五年正月，他又去杭州雲棲寺爲袾宏作〈蓮池大師塔銘〉。時各地僧徒領袖在西湖集會歡迎他，盛況一時。歸途經蘇州，華嚴學者巢松、一雨請入華山遊覽。又被弟子洞聞、漢月及居士錢謙益迎至常熟虞山，說法於三峯清涼寺。同年五月回廬山。

這時九江衆弟子爲他在五乳峯下擴建道場，他即命名爲法雲寺，於此爲衆開講《法華》、《楞嚴》、《金剛》、《起信》、《唯識》諸經論，並效遠公六時禮念，專心淨業。又爲繼續華嚴一宗的遺緒，據《清涼疏鈔》撰成《華嚴經綱要》八十卷。

天啓二年（1622）十二月他受請回到曹溪，爲衆說戒講經，次年十月十一日圓寂於南華寺，壽七十八歲。崇禎十三年（1640），弟子等將其遺骸漆布升座，安放塔院，即今曹溪南華寺內供奉的憨山肉身像（劉起相《本師憨山大和尚靈龕還曹溪供奉始末》）。

曹溪原是中國禪宗的祖庭，但到了明末久已荒廢，經德清銳意經營，始恢復舊觀，因此，他被稱爲曹溪中興祖師。

德清一生弘法，所度弟子很多。經常隨侍他的出家弟子有福善、通炯等。顓愚（觀衡）入曹溪請益後，退居南岳，爲一方宗師，也是他的弟子。當時士大夫如汪德玉、吳應賓、錢謙益、董其昌、屠赤水等，也都對他非常敬仰。

德清早年詩文和書法都很知名。他說古人都以禪比詩，不知詩乃眞禪。他認爲陶淵明、李太白的詩境玄妙，在不知禪而有禪味，若王維的詩多雜佛語，後人雖誇他善禪，不過是文字禪而已（《夢遊集》卷三十九〈雜說〉）。他在《夢遊集》的〈雜說〉中敍自己的書法說（卍續127・776上）：「余平生愛書晉唐諸帖，或雅事之。宋之四家（即蘇、黃、米、蔡）猶未經思。及被放海外，每想東坡居儋耳時桄榔庵中風味，不覺書法近之。」德清一生很有文名，他往來南北，多爲人撰寫碑記塔銘，所作序跋題贊亦不少。

他博通內外學，他的著作有：《觀楞伽經記》八卷、《楞伽補遺》一卷、《華嚴經綱要》八十卷、《法華擊節》一卷、《金剛經決疑》一卷、《圓覺經直解》二卷、《般若心經直說》一卷、《大乘起信論疏略》四卷、《大乘起信論直解》二卷、《性相通說》二卷（卷上爲《百法明門論論義》，卷下爲《八識規矩頌通說》）、《肇論略注》六卷、《道德經解》（一名《老子解》）二卷、《觀老莊影響說》一卷、《莊子內篇注》四卷、《大學中庸直解指》一卷、《春秋左氏心法》一卷、《夢遊詩集》三卷、《曹溪通志》四卷、《八十八祖道影傳贊》一卷、《憨山老人自敍年譜實錄》二卷等。德清寂後，由門人福善、通炯、劉起相編輯刊行的有《憨山老人夢遊集》四十卷（現流通本五十五卷）。這些著作都被收入明方册本《續藏》。

他的思想學說，表現在許多方面，並不拘守一宗一派。吳應賓認爲「縱其樂說無礙之辯，曲示單傳，而熔入一塵法界，似圭峯（宗密）；解說文字般若，而多得世間障難，似覺範（慧洪）；森羅萬行以宗一心，而產無生往生之土，又似永明（延壽）」。

他最初在南京從無極聽《華嚴玄談》，繼入攝山從雲谷學禪。雲谷是禪淨兼修而又深達

華嚴的大德，德清受他的影響最深。所以他雖是禪門宗匠，而極力倡導禪淨一致，尤致意於華嚴。他說：古人說參禪、提話頭，都是不得已。公案雖多，唯獨念佛審實的話頭，塵勞中極易得力。他謫居廣州時，即集信徒結社，授以念佛三昧，教以專心淨業，月會以期，立有規制。晚年在廬山法雲寺，又效慧遠修六時淨業。他主張禪淨雙修，認為（卍續127・267下）：「參禪看話頭一路，最為明心切要。（中略）是故念佛參禪兼修之行，極為穩當法門。」



德　清

德清對坐禪念佛也有他的特別見解，他說（卍續127・411下）：「所云坐禪，而禪亦不屬坐。若以坐為禪，則行住四儀又是何事？殊不知禪乃心之異名，若了心體寂滅，本自不動，又何行坐之可拘？苟不達自心，雖坐亦剩法耳。定亦非可入，若有可入，則非大定。所謂那伽常在定，無有不定時，又何出入之有？他教人念佛說（卍續127・234下）：「今所念之佛，即自性彌陀，所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸？」

德清在佛教內主張禪淨雙修，對外又宣傳儒、道、釋三教的調和。他在《道德經解》卷頭〈觀老莊影響論〉中，極力主張調和三教的思想。他說（卍續127・777下）：「為學有三要：所謂不知春秋，不能涉世；不精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」（林子青）

◉附一：〈德清簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第二冊）

德清在佛教上雖宗禪宗，但也極力提倡禪淨兼修，特別是到晚年更為突出，他說：「念佛參禪兼修之行，極為穩當法門。」（《憨山老人夢遊集》卷五〈示劉存赤〉）在禪淨兼修中，他又調和禪、淨而使其一致，認為：「今所念之佛，即自性彌陀；所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶！」（同上卷二〈示優婆塞結念佛社〉）但這實際上是以禪宗的明心見性，見性成佛的理論去改造淨土往生佛國的思想。同時，德清也十分重視教門理論，認為禪不離教，而教即是禪。他說，他所作《楞伽筆記》、《楞嚴懸鏡》等經注，「是皆即教乘而指歸向上一路」。（同上卷十九〈刻起信論直解序〉）因此，他也極力調和禪教、性相的對立，認為「雖性相、禪教皆顯一心之妙」，「是則毀相者不達法性，斥教者不達佛心」。（同上卷二十五〈西湖淨慈寺宗鏡堂記〉）

德清學通內外，對儒家思想和道家思想都有一定的了解，他竭力鼓吹三教一理，三聖同體，調和儒、佛、道思想。他曾說：「嘗言為學有三要，所謂不知春秋，不能涉世；不精老、莊，不能忘世；不參禪，不能出世。此三者，經世、出世之學備矣，缺一則偏，缺二則隘，三者無一而稱人者，則肖之而已。」（同上卷三十九〈學要〉）他以佛教理論來解釋儒、道思想，所作《觀老莊影響論》、《道德經解》、《莊子內篇注》，以及《大學直指》、《中庸直指》、《大學綱目決疑》等，都有一定的影響，他甚至認為：「孔、老即佛之化身也」。（同上卷四十五〈道德經解發題〉）「三聖無我之體，利生之用皆同。」（同上）「若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心所建立。」（同上〈觀老莊影響論〉）

◉附二：錢謙益〈大明海印憨山大師廬山五乳峯塔銘〉（摘錄自《憨山老人夢遊集》卷五十五）

我神宗顯皇帝，握金輪以御世，推慈聖皇太后之志，崇奉三寶，以隆顧養。上春秋鼎盛，前星未耀，慈聖以爲憂，建祈儲道場於五臺山，妙峯登公與憨山大師，實主其事，光宗貞皇帝遂應期而生。於是二公名聞九重，如優曇鉢華，應現天際。妙峯不出王舍城，大作佛事，而大師有雷陽之行。其機緣所至，橫見側出，固非凡情之可得而測也。大師之遷化於曹溪也，大宗伯宣化蕭公，親見其異，爲余道之。已而南海陳迪祥以行狀來謁余表塔。余曰：「有吾師宣化公在，他日請爲第二碑。」又明年乙丑，其弟子居廬山者曰福善，奉全身歸五乳，而留爪髮於曹溪，走書來告曰：「大師東遊，得子而憙曰：剎竿不憂倒卻矣。燈炧月落，晤言亹亹，所以付囑者甚至，塔前之銘，非子誰宜爲？」余何敢復辭。

謹按，師諱德清，族蔡氏，全椒人也。父彥高，母洪氏。夢大士抱送而生。七歲，叔父死，屍於牀，問母從何處去，即抱死生去來之疑。九歲，能誦《普門品》。年十二，辭親入報恩寺，依西林和尚，內江趙文肅公摩其頂曰：兒他日人天師也。十九祝髮，受具戒於無極某公。聽講《華嚴玄談》，至十玄門，海印森羅常住處，悟法界圓融無盡之旨，慕清涼之爲人，字曰澄印。從雲谷會公縛禪於天界寺，發憤參究，疽發於背，禱護伽藍神，願頌《華嚴》十部，乞假三月以畢禪期。禱已熟寐，晨起而病良已。三月之內，恍在夢中，出行市中，儼如禪坐，不見市有一人也。

雪浪恩公，長於師一歲，相依如無著、天親。嘉靖丙寅，寺燬於火，誓相與畜德俟時，以期興復。師既翩然出世，而雪浪卒爲大論師修治故塔，稍酬誓願焉。師嘗聽講於天界，廁溷清除，了無人蹟。意主東淨者，非常人也。訪之，一黃面病僧，目光激射，遂與定參訪之約。質明，則已行矣，即妙峯登公也。師以江南習氣軟暖，宜入冬冰夏雪，苦寒不可耐之地，以痛自摩厲，遂飄然北邁。天大雪，乞食廣陵市中曰：吾一鉢足以輕萬鍾矣。抵京師，妙峯衣褐來訪，鬅髮鬖髿，如河朔估客，師望其眸子識之，相視一笑。參徧融貞公，融無語，惟張目直視。又參笑巖，巖曰：「何方來？」曰：「南方來。」巖曰：「記得來時路否？」曰：「一過便休。」巖曰：「子卻來處分明。」遊盤山至千像峯石室，見不語僧，遂相與樵汲度夏，時萬曆元年癸酉也。

明年，偕妙峯結冬蒲坂，閱《物不遷論》，至梵志出家，頓了旋嵐偃嶽之旨，作偈曰：「死生晝夜，水流花謝，今日方知，鼻孔向下。」峯一見遽問師：「何所得？」師曰：「夜來見河中兩鐵牛，相鬥入水去，至今絕消息。」峯曰：「且喜有住山本錢矣。」遇牛山法光禪師，坐參請益。法光發音如天鼓，師深契之。送師〈遊五台詩〉云：「雪中師子騎來看，洞裏潛龍放去休。」且曰：「知此意否？」要公不可捉死蛇耳。師居北臺之龍門，老屋數椽，在萬山冰雪中，春夏之交，流澌衝擊，靜中如萬馬馳驟之聲。以問妙峯，峯舉古人三十年聞水聲，不轉意根，當證觀音圓通語。師然之，日尋緣溪橫彴，危坐其上。初則水聲宛然，久之忽然忘身，衆籟闃寂，水聲不復聒耳矣。一日粥罷經行，忽立定，光明如大圓鏡，山河大地，影現其中。既覺，身心湛然，了不可得，說偈以頌之。

遊雁門，兵使胡君請賦詩，甫構思，詩句逼塞喉吻，從前記誦見聞，一瞬現前，渾身是口，不能盡吐。師曰：「此法光所謂禪病也，惟睡熟可以消之。」擁衲跏趺，一坐五晝夜，胡君撼之不動，鳴擊子數聲，乃出定。默坐卻觀，如出入息，住山行脚，皆夢中事，其樂無以喻也。還山，刺血書《華嚴經》，點筆念佛，不廢應對，口頌手畫，歷然分明。鄰僧異之，牽徒衆來相嬲，已皆讚歎而去。嘗夢與妙峯夾侍清涼大師開示，初入法界圓融觀境，隨所演說，其境即現。又夢登彌勒樓閣聞說法，曰：「分別是識，無分別是智；依識染，依智淨；染有生死，淨無諸佛。」自此，識智之分，了然心目也。

師既建祈儲道場，遂遠遁東海之牢山。慈聖命龍華寺僧瑞菴行求得之，遣使再徵不能致，賜內帑三千金。復固辭。使者不敢覆命，師曰：「古有矯詔賑饑之事，山東歲凶，以此廣聖慈於饑民，不亦可乎？」使者持賑籍還報，慈聖感歎，率闔宮布金造寺，賜額曰海印。師詣京謝恩，爲報恩寺請藏，上命師齎送，因以便歸省父母。寺塔放光累日，迎經之日，光如浮橋北度，經在塔光中行也。師還，以報恩本末具奏，曰：「願日減膳羞百金，十年工可舉也。」慈聖許之。歲乙未，而黃冠之難作。師住山十三年，方便說法，東海彌離車地，咸向三寶，而黃冠以侵占道院，飛章誣奏，有旨逮赴詔獄。先是慈聖崇信佛乘，敕使四出，中人讒搆，動以煩費爲言，上弗問也。而其語頗聞於外庭，所司遂以師爲奇貨，欲以株連慈聖左右，並按前後檀施，帑金以數十萬計。拷掠備至，師一無所言。已乃從容仰對曰：

「公欲某誣服易耳，獄成將置聖母何地乎？公所按數十萬，在縣官錙銖耳。主上純孝，度不以錙銖故，傷聖母心。獄成之後，懼無以謝聖母。公窮竟此獄，將安歸乎？」

主者舌吐不能收，乃具獄上。所列惟賑饑三千金，有內庫籍可考。慈聖及上皆大喜。坐私造寺院，遣戍雷州，非上意也。達觀可公，急師之難，將走都門，遇於江上，師曰：「君命也，其可違乎！」爲師作《逐客說》而別。

師度庾嶺，入曹溪，抵五羊，赭衣見粵帥，就編伍於雷州。歲大疫，死者相枕籍，率衆掩埋，作廣薦法會，大雨平地三尺，癘氣立解。參政周君，率學子來扣擊，舉通乎晝夜之道而知發問，師曰：「此聖人指示人，要悟不屬生死一著耳。」周君憮然擊節。粵之孝秀馮昌歷輩，聞風來歸，師擬大慧冠巾說法，構禪室於壁壘間。說《法華》，至寶塔示現，娑婆華藏，涌現目前，開悟者甚衆。居粵五年，乃克住錫曹溪。歸侵田，斥僦舍，屠門酒肆，蔚爲寶坊，緇白옵集，攝析互用，大鑒之道，勃焉中興。甲寅夏，師在湖東，慈聖賓天，詔至慟哭，披剃返僧服。又二年，念達觀法門死生之誼，赴葬於雙徑，爲作荼毗佛事。箴吳越禪人之病，作《擔板歌》。弔蓮池宏公於雲棲，發揮其密行，以示學者。自吳門返廬山，結庵五乳峯下，效遠公六時刻漏，專修淨業。居四年，復往曹溪。天啓三年癸亥，宣化公赴召來訪，劇談信宿，公謂師色力不難百歲，更坐二十餘夏如彈指耳。師笑曰：「老僧世緣將盡，幻身豈足把翫哉！」別五日，果示微疾。韶陽守張君來問，師力辭醫藥，坐語如平時。既別，沐浴焚香，集衆告別，危坐而逝，十月三十一日也。曹溪水忽涸，百鳥哀鳴，夜有光燭天。三日入龕，面顏發紅，鬚髮皆長，鼻端微汗，手足如綿。僧徒驚告，謂師復生。蕭公語餘，衰老赴闕，跋涉二萬里，何所爲哉？天殆使爲師作末後證明耳。嗚呼！知言哉！

師長身魁碩，氣宇堂堂，所至及物利生，機用善巧，如日晅雨潤加被而人不知。山東再饑，師盡發其囷，親泛舟至遼東糴豆，以賑旁山之民，咸免捐瘠。稅使與粵帥有隙，嗾市民以白艚作難，羣噪圍帥府，師緩頰諭稅使解圍，不動聲色，會城以寧。珠船千艘，罷採不歸，剽掠海上，而開礦之役，繹騷尤甚。採使謁曹溪，使以佛法攝受，徐爲言開採利害。由是，珠船罷採不入海，而礦額令有司歲解。制府戴公詒書謝曰：「吾乃今知佛祖慈悲之廣大也。」師爲余言，居北臺，大雪高於屋數丈，昏夜可鑑毛髮，堅坐待盡，身心瑩然。遲明，塔院僧穴雪以入，相攜行雪洞中里許乃出。當詔獄拷治時，忽入禪定，榜箠刺爇，若陷木石。逾年在雷陽，聞侍者趣呼，逮繫毒楚卒發，幾無完膚，此《楞伽筆記》所由作也。師東遊至嘉興楞嚴寺，萬衆圍繞，有隸人如狂易狀，博顙不已，曰：「我寺西仲秀才也，身死尚在中陰，聞肉身菩薩出世，附隸人身求解脫耳。」師爲說三皈五戒，問：「解脫否？」曰：「解脫竟。」懵然而覺，師之樹大法幢，爲人天眼目，豈偶然哉？

師世壽七十八，僧臘五十九，前後得席弟

子甚衆。從師於獄，職納槖饘者，福善也；終始相依於粤者，善與通炯、超逸、通岸也。貴介子弟，剜臂然燈，以求師道，現大士像於瘡痂中，而坐脫以去者，即墨黃納善也；粤士歸依者，馮昌歷爲上首，御史王安舜，孝廉劉起相、陳迪祥、歐文起、梁四相、龍璋，皆昌歷之徒也。師所著有《楞伽筆記》、《華嚴綱要》、《楞嚴懸鏡》、《法華擊節》、《楞嚴法華通議》、《起信唯識解》若干卷、《觀老莊影響論》、《道德經解》、《大學中庸直指》、《春秋左氏心法》、《夢遊集》又若干卷。嗟乎！師於世間文字，豈必不逮古人？有不逮焉，亦糟粕耳。師於出世間義諦，豈必不合古人？有不合焉，亦皮毛耳。惟師夙乘願輪，以大悲智入煩惱海，以無畏力處生死流，隨緣現身，應機接物，末後一著，全體呈露。後五百年，使人知有一大事因緣，是豈可以語言情見，擬議其短長者哉？是故，讀師之書，不若聽師之言，聽師之言，又不若周旋瓶錫，夷考其生平，而有以知其願力之所存也。謙益下劣鈍根，荷師記莂，援據年譜行狀，以書茲石。其詞寧繁而不殺者，欲以示末法之儀的，啓衆生之正信也。銘曰：

「人生出沒，五濁世間，生死之涂，屹立重關。重關峻復，誰不退墮？師子奮迅，一擲而過。濟河焚舟，懸車束馬，一鉢飛渡，誰我禦者！冰山蟄伏，雪窖沉埋，冰解凍釋，水流花開。光明四照，上徹帝閽，榮名利養，匪我思存。震霆赫怒，我性不遷，桁楊木索，說法儼然。覺範朱崖，妙喜梅州，雷陽萬里，謂我何求！軍持應器，橫戈杖錫，毀形壞衣，古有遺則。大鑒重徽，靈昭不昧，屈眴之衣，如施晝饋。師之示現，如雲出谷，觸石膚寸，雨不待族。雲歸雨藏，山川自如，孰執景光，以窺太虛。福德巍峩，文句璀瓅，視此肉身，等一眞幻。匡山不來，曹溪不去，塔光炳然，長照覺路。」

天啓七年丁卯九月朔，常熟幅巾弟子錢謙益謹述。

◉附三：德清〈初心修悟要法〉（摘錄自《憨山老人夢遊集》卷二〈答鄭崐巖中丞〉。此處之標題及子目，依聖嚴《禪門修證指要》書中所加者）

㈠如何修悟

若論此段大事因緣，雖是人人本具，各各現成，不欠毫髮。爭奈無始劫來，愛根種子，妄想情慮，習染深厚，障蔽妙明，不得眞實受用，一向只在身心世界妄想影子裏作活計，所以流浪生死。佛祖出世，千言萬語，種種方便，說禪說教，無非隨順機宜，破執之具，元無實法與人。

所言修者，只是隨順自心，淨除妄想習氣影子。於此用力，故謂之修。若一念妄想頓歇，徹見自心，本來圓滿光明廣大。清淨本然，了無一物，名之曰悟。非除此心之外，別有可修可悟。以心體如鏡，妄想攀緣影子，乃眞心之塵垢耳。故曰想相爲塵，識情爲垢。若妄念消融，本體自現，譬如磨鏡，垢淨明現，法爾如此。

但吾人積劫習染堅固，我愛根深難拔，今生幸托本具般若，內薰爲因，外藉善知識引發爲緣，自知本有，發心趣向，志願了脫生死，要把無量劫來，生死根株，一時頓拔，豈是細事。若非大力量人，赤身擔荷，單刀直入者，誠難之難。古人道：「如一人與萬人敵」，非虛語也。

㈡修悟下手處

大約末法修行人多，得眞實受用者少。費力者多，得力者少。此何以故？蓋因不得直捷下手處，只在從前見聞知解言語上，以識情搏量，遏捺妄想，光影門頭做工夫。先將古人玄言妙語，蘊在胸中，當作實法，把作自己知見。殊不知，此中一點用不著。此正謂依他作解，塞自悟門。

如今做工夫，先要剗去知解，的的只在一念上做，諦信自心，本來乾乾淨淨，寸絲不掛；圓圓明明，充滿法界；本無身心世界，亦無妄想情慮。即此一念，本自無生。現前種種境界，都是幻妄不實，唯是眞心中所現影子。如

此勘破，就於妄念起滅處，一覷覷定，看他起向何處起，滅向何處滅。如此著力一拶，任他何等妄念，一拶粉碎，當下冰消瓦解，切不可隨他流轉，亦不可相續。永嘉謂：「要斷相續心」者此也。蓋虛妄浮心，本無根緒，切不可當作實事，橫在胸中。起時便咄，一咄便消。切不可遏捺，則隨他使作，如水上葫蘆。只要把身心世界，撇向一邊，單單的的，提此一念，如橫空寶劍，任他是佛是魔，一齊斬絕，如斬亂絲。赤力力挨拶將去，所謂「直心正念眞如」，正念者，無念也。能觀無念，可謂向佛智矣。

修行最初發心，要諦信唯心法門。佛說「三界唯心，萬法唯識」。多少佛法，只是解說得此八個字。分明使人人信得及，大段聖凡二途，只是唯自心中，迷悟兩路。一切善惡因果，除此心外，無片事可得，蓋吾人妙性天然，本不屬悟，又何可迷？如今說迷，只是不了自心本無一物，不達身心世界本空，被他障礙，故說為迷。一向專以妄想生滅心，當以為眞，故於六塵境緣，種種幻化，認以為實。如今發心趣向，乃返流向上一著，全要將從前知解，盡情脫去，一點知見巧法用不著，只是將自己現前身心世界，一眼看透，全是自心中所現浮光幻影。如鏡中像，如水中月。觀一切音聲，如風過樹；觀一切境界似雲浮空。都是變幻不實的事。不獨從外如此，即自心妄想情慮，一切愛根種子，習氣煩惱，都是虛浮幻化不實的。

如此深觀，凡一念起，決定就要勘他箇下落，切不可輕易放過，亦不可被他瞞昧。如此做工夫，稍近眞切。除此之外，別扯玄妙知見巧法來逗湊。全沒交涉。就是說做工夫，也是不得已。譬如用兵，兵者不祥之器，不得已而用之。古人說參禪提話頭，都是不得已。公案雖多，唯獨念佛審實的話頭，塵勞中極易得力。雖是易得力，不過如敲門瓦子一般，終是要拋却，只是少不得用一番。如今用此做工夫，須要信得及，靠得定，咬得住。決不可猶豫，不得今日如此，明日又如彼，又恐不得悟，又嫌不玄妙。者些思算，都是障礙，先要說破，臨時不生疑慮。

至若工夫做得力處，外境不入，唯有心內煩惱，無狀橫起，或慾念橫發，或心生煩悶，或起種種障礙，以致心疲力倦，無可奈何。此乃八識中含藏無量劫來，習氣種子，今日被工夫逼急，都現出來。此處最要分曉，先要識得破，透得過，決不可被他籠罩，決不可隨他調弄，決不可當作實事。但只抖擻精神，奮發勇猛，提起本參話頭，就在此等念頭起處，一直捱追將去。我者裏元無此事，問渠向何處來？畢竟是甚麼？決定要見箇下落。如此一拶將去，只教神鬼皆泣，滅跡潛踪，務要趕盡殺絕，不留寸絲。如此著力，自然得見好消息。

若一念拶得破，則一切妄念，一時脫謝。如空華影落，陽燄波澄，過此一番，便得無量輕安，無量自在，此乃初心得力處。不為玄妙，及乎輕安自在，又不可生歡喜心。若生歡喜心，則歡喜魔附心，又多一種障矣。至若藏識中習氣愛根種子，堅固深潛，話頭用力不得處，觀心照不及處。自己下手不得，須禮佛、誦經、懺悔、又要密持咒心，仗佛密印，以消除之，以諸密咒，皆佛之金剛心印，吾人用之，如執金剛寶杵，摧碎一切物，物遇如微塵。從上佛祖，心印祕訣，皆不出此。故曰「十方如來，持此咒心，得成無上正等正覺。」然佛則明言，祖師門下，恐落常情，故祕而不言，非不用也。此須日有定課，久久純熟，得力甚多，但不可希求神應耳。

㈢解悟與證悟

凡修行人，有先悟後修者，有先修後悟者。然悟有解證之不同。

若依佛祖言教明心者，解悟也。多落知見，於一切境緣，多不得力，以心境角立，不得混融，觸途成滯，多作障礙。此名相似般若，非眞參也。

若證悟者，從自己心中樸實做將去，逼拶到山窮水盡處，忽然一念頓歇，徹了自心。如

十字街頭見親爺一般，更無可疑；如人飲水，冷暖自知，亦不能吐露向人，此乃眞參實悟，然後即以悟處融會心境，淨除現業、流識、妄想、情慮，皆鎔成一味眞心。此證悟也。

此之證悟，亦有深淺不同，若從根本上做工夫，打破八識窠臼，頓翻無明窟穴，一超直入，更無剩法。此乃上上利根，所證者深。其餘漸修，所證者淺。

最怕得少爲足，切忌墮在光影門頭。何者？以八識根本未破，縱有作爲，皆是識神邊事。若以此爲眞，大似認賊爲子。古人云：「學道之人不識眞，只爲從前認識神。無量劫來生死本，癡人認作本來人。」於此一關，最要透過。

所言頓悟漸修者，乃先悟已徹，但有習氣，未能頓淨。就於一切境緣上，以所悟之理，起觀照之力，歷境驗心，融得一分境界，證得一分法身，消得一分妄想，顯得一分本智。是又全在綿密工夫，於境界上做出，更爲得力。

㈣修悟六原則

凡利根、信心勇猛的人，修行、肯做工夫，事障易除，理障難遣。此中病痛，略舉一二。

第一、不得貪求玄妙

以此事本來，平平貼貼，實實落落，一味平常，更無玄妙。所以古人道：「悟了還同未悟時，依然只是舊時人，不是舊時行履處。」更無玄妙。工夫若到，自然平實。蓋由吾人知解習氣未淨，內薰般若，般若爲習氣所薰，起諸幻化，多生巧見，綿著其心，將謂玄妙，深人不捨。此正識神影明，分別妄見之根，亦名見刺。比前麤浮妄想不同，斯乃微細流注生滅，亦名智障，正是礙正知見者，若人認以爲眞，則起種種狂見，最在所忌。

第二、不得將心待悟

以吾人妙圓眞心，本來絕待，向因妄想凝結，心境根塵，對待角立，故起惑造業。今修行人，但只一念放下身心世界，單單提此一念向前，切莫管他悟與不悟，只管念念步步做將去，若工夫到處，自然得見本來面目，何須早計？若將心待悟、即此待心、便是生死根株。待至窮劫，亦不能悟，以不了絕待眞心，將謂別有故耳。若待心不除，易生疲厭，多成退墮，譬如尋物不見，便起休歇想耳。

第三、不得希求妙果

蓋衆生生死妄心，元是如來果體。今在迷中，將諸佛神通妙用，變作妄想情慮，分別知見；將眞淨法身，變作生死業質；將清淨妙土，變作六塵境界。如今做工夫，若一念頓悟自心，則如大冶紅爐，陶鎔萬象。即此身心世界，元是如來果體；即此妄想情慮，元是神通妙用。換名不換體也。永嘉云：「無明實性即佛性，幻化空身即法身。」若能悟此法門，則取捨情忘，欣厭心歇，步步華藏淨土，心心彌勒下生。若安心先求妙果，即希求之心，便是生死根本，礙正知見。轉求轉遠，求之力疲，則生厭倦矣。

第四、不可自生疑慮

凡做工夫，一向放下身心，屏絕見聞知覺。脫去故步，望前眇冥，無安身立命處。進無新證，退失故居。若前後籌慮，則生疑心，起無量思算，計較得失，或別生臆見，動發邪思，礙正知見。此須勘破，則決定直入，無復顧慮。大概工夫做到做不得，正是得力處，更加精采，則不退屈。不然則墮憂愁魔矣。

第五、不得生恐怖心

謂工夫念力急切，逼拶妄想，一念頓歇，忽然身心脫空，便見大地無寸土，深至無極，則生大恐怖。於此若不勘破，則不敢向前。或以此豁達空，當作勝妙，若認此空，則起大邪見，撥無因果，此中最險。

第六、決定信自心是佛

然佛無別佛，唯心即是。以佛眞法身，猶若虛空，若達妄元虛，則本有法身自現，光明寂照，圓滿周徧，無欠無餘。更莫將心向外馳求，若捨此心別求，則心中變起種種無量夢想境界，此正識神變現，切不可作奇特想也。然吾清淨心中，本無一物，更無一念，凡起心動

念，即乖法體。

今之做工夫人，總不知自心妄想，元是虛妄，將此妄想，誤爲眞實，專只與作對頭。如小戲燈影相似，轉戲轉沒交涉，弄久則自生怕怖。

又有一等怕妄想的。恨不得一把捉了，抛向一邊。此如捕風捉影，終日與之打交涉，費盡力氣，再無一念休歇時。纏綿日久，信心日疲，只說參禪無靈驗，便生毀謗之心，或生怕怖之心，或生退墮之心。此乃初心之通病也。此無他，蓋由不達常住眞心，不生滅性，只將妄想認作實法耳。者裏切須透過，若要透得此關，自有向上一路。只須離心意識參，離妄想境界求。但有一念起處，不管是善是惡，當下撇過，切莫與之作對。諦信自心中本無此事，但將本參話頭，著力提起，如金剛寶劍，魔佛皆揮。此處最要大勇猛力、大精進力、大忍力，決不得思前算後，決不得怯弱。但得直心正念，挺身向前。自然巍巍堂堂，不被此等妄想纏繞。如脫韝之鷹。二六時中，於一切境緣，自然不干絆，自然得大輕安，得大自在。此乃初心第一步工夫得力處也。

以上數則，大似畫蛇添足，乃一期方便語耳。本非究竟，亦非實法。蓋在路途邊，出門一步，恐落差別岐逕，枉費心力，虛喪光陰。必須要眞正一門，超出妙莊嚴路，所謂「行步平正，其疾如風。」其所行履，可以日劫相倍矣。

要之，佛祖向上一路，不涉程途，其在初心方便，也須從者裏透過始得。

〔參考資料〕《憨山大師傳》(《憨山老人夢遊集》卷五十三～卷五十五)；《續稽古略》卷三；《續燈存稿》卷十二；江燦騰《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》；郭朋《明清佛教》。

德異(1231～？)

宋末元初臨濟宗楊岐派僧。高安(江西省)人，號蒙山，又稱古筠比丘。俗姓盧。初參孤蟾如瑩，後謁虛堂智愚，機緣契然，師未以此自足，復至福州鼓山參謁皖山正凝，並嗣其法。其後，出世於松江(江蘇省)殿山。至元二十七年(1290)，重編《六祖壇經》，世稱之爲德異本。此外，另著有《佛祖三經序》、《蒙山和尚六道普說》等書。卒年不詳。

〔參考資料〕《增集續傳燈錄》卷四；《續燈存稿》卷五；《五燈嚴統》卷二十二。

德韶(891～972)

唐末五代僧。法眼宗第二祖。處州(浙江)龍泉人，一說縉雲人。俗姓陳。十五歲出家，十七歲投處州龍歸寺受業，十八歲於信州開元寺受戒。其後，歷訪投子山大同、龍牙山居遁、疎山匡仁等五十四師，但皆機緣不契；後至臨川參法眼文益，乃豁然開悟，遂爲其法嗣。

不久，登天台山訪智顗遺跡，住於白沙寺。嘗得吳越忠懿王禮遇，被尊爲國師。當時天台山螺溪義寂，嘗歎天台教籍散佚，聞高麗天台教籍多備，遂與師商量，師乃乞忠懿王，請求遣使至高麗抄寫經本。

後移住天台般若寺。先後興建智者道場達數十處。宋太祖開寶五年六月二十八日示寂，年八十二。江浙之人咸尊稱師爲「大和尚」。門弟百餘人，有名者如永明延壽、長壽朋彥、大寧可弘、五雲志逢、報恩法端、奉先清昱、興教洪壽、靈隱處先、報恩德謙等人。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十三；《景德傳燈錄》卷二十五；《禪林僧寶傳》卷七；《聯燈會要》卷二十七；聖嚴《禪門驪珠集》；阿部肇一著・關世謙譯《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

德儉(1245～1320)

日本臨濟宗大覺派僧。相模(神奈川縣)鎌倉人，號約翁。幼年隨侍蘭溪道隆，後於東大寺受具足戒。文永年間(1264～1275)入宋，在宋八年期間，參訪石帆惟衍、藏叟善珍諸禪僧。返國後，再度師事道隆。及道隆寂後，師又參謁大休正念、無學祖元諸師。其後，任

鎌倉長勝寺開山，歷住東勝、禪興、淨妙諸寺。德治元年（1306），奉詔住京都建仁寺。後來，退居建長寺龍峯庵。延慶三年（1310），應後宇多上皇之請，住南禪寺，蒙賜「佛燈大光國師」號。元應二年示寂，世壽七十六。法嗣有方山元矩、寂室元光、柏巖可禪等人。另有《佛燈國師語錄》行於世。

〔參考資料〕《大日本國特賜佛燈國師約翁和尚無相塔銘》；《元亨釋書》卷六；《延寶傳燈錄》卷十六；《本朝高僧傳》卷二十四。

德慧（梵Guṇamati，藏Yon-tan blo-gros）

唯識十大論師之一。音譯寠拏末底、求那摩底。約爲西元五、六世紀人。學通三藏，窮理四諦，又擅長定門。嘗於摩揭陀國王前論破數論外道摩沓婆（Madhava），名聲乃著。王曾爲建伽藍，供養甚篤；時，外道弟子逃往鄰國，招募英傑，以雪前恥，師仍負座對論，三復而亦折服之。其後，住於那爛陀寺，雅譽甚高，又與堅慧共遊止於伐臘毗國阿折羅伽藍。相傳其著作有《隨相論》（註釋《俱舍論》之作）、《中論疏》及《唯識三十頌釋》等，其中，《隨相論》及《唯識三十頌釋》二書原本均已不存。在《西藏大藏經》中，其著作有《緣起初分分別說論疏》（Pratītya-samutpādādi-vidhaṅga-nirdeśa-ṭīkā）與《解說如理論疏》（Vyākhyā-yukti-ṭīkā）二部，均爲註解世親之論。

又，據《多羅那他佛教史》所載，師爲德光（Guṇaprabha）之弟子，從安慧學習。然《成唯識論》卷一（本）則謂安慧爲師之門人。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷九；《大唐西域記》卷八、卷九、卷十一；《南海寄歸內法傳》卷四；《翻譯名義集》卷一。

德山寺

臺灣南投縣竹山鎮之名剎。創建於清・雍正、乾隆年間（1723～1795），迄今已二百餘年。中日甲午戰後，臺灣割讓給日本，乃使該寺無人管理，故殿宇荒蕪，草莽叢生。民國十八年（1929），地方信眾發心修復，遂於民國二十一年禮請玄清、達超住持，幾經整修重建，而於五十三年舉行落成典禮。及慧明、慧文接任住持後，更發心成就淨土專修道場，因改名淨土宗德山寺。現任（1993）住持爲慧文。住眾四十餘人，全係女眾。

此寺自1980年代以來，實施「常住學院化」之制度。平素所有住眾，一概如佛學院一般，除早晚坐禪一小時之外，並有固定佛學課程及修持功課。此外，爲對一般信眾弘化，乃附設有星期佛學研習班，主要目標在對竹山地區之佛教徒實行佛法教育。

德源寺

位於嘉義縣竹崎鄉。創建於清・乾隆五年（1740）。原名清華山觀音亭。光緒三十二年（1906），殿宇因震災而倒塌。民國二年（1913），義敏鳩資修復，易寺名爲「德源禪寺」，並出任更改寺名後之第一任住持。爾後歷任本寺住持者，有：義存、永錫。現任住持爲惟覺。

本寺現任住持惟覺（1922～　），台灣省嘉義人。俗姓黃。幼年出家，民國四十五年受具足戒於屏東東山寺。曾負笈東瀛，畢業於日本京都宗玄禪門高等學院。六十三年創辦清華山德源禪學院。著有《臨濟禪師語錄講話》、《廓庵禪師十牛圖講話》等書。

德格印經院

藏傳佛教印經中心之一。位於四川省甘孜藏族自治州德格縣城東歐普龍山溝口，係第四十二代德格土司却吉登巴澤仁於清・雍正七年（1729）所建。在歷史上，與拉薩布達拉宮印經院、日喀則奈塘印經院並稱三大藏文印經院。後經歷代的擴建、增刻，本院遂成爲藏族地區規模最大、書版甚多、設備最完善的印經院。

本院所印藏文典籍，不僅發行於西藏、四川、雲南、甘肅等地且遠銷印度、日本、尼泊爾、東南亞及西歐等地。其刻版所用木材，採用堅硬的紅樺樹。木版先用火熏，烘去濕氣，再在蔭涼處晾乾，使之不易變形，故書版能長期保存。今保存有藏文典籍書版二十一萬七千餘塊（除少數書版的卷末只刻一面外，其餘都是兩面鐫刻）與少數藏畫版。內容包括各種經典的譯作、著作、傳記、歷史、醫學、哲學、天文、曆算、辭書文法、詩詞音韻、音樂、美學、雕刻及工藝技術等。著名者有《甘珠爾》、《丹珠爾》、《薩迦全書》、《四部醫典》、《醫學總集》、《西藏王統明鑒》、《宗喀巴全集》、《西藏宗教源流》、《唐東王傳》、《佛教源流》、《詩例》、《衞藏神山志》等，是研究西藏宗教文化及醫學、歷史的寶庫。此中，《甘珠爾》與《丹珠爾》合而成爲德格版之《西藏大藏經》。在西藏之藏經刊刻史上，此一藏經頗負盛名。

◉附：龔伯勛〈藏族文化寶庫——德格印經院〉（摘錄自《德格印經院》）

雀兒山下，金沙江畔，有座被人們譽爲藏族宗教文化中心的古城——德格。

德格縣已有五百多年歷史，屬四川省甘孜藏族自治州。它座落在白雪皚皚、古樹參天的雪山深谷之中。清清的色曲河水，從古城脚下流注金沙江；艱險的川藏公路，經它身旁伸向祖國邊陲。一座珍藏著藏文典籍書版的文化寶庫——印經院，使這座古城名馳中外。

印經院藏文名稱的全稱，譯成漢語叫「德格吉祥聚慧經院」，亦稱「德格印經宗教寶庫」。它建在德格城東一條叫歐普龍的山溝的溝口。遠遠望去，印經院紅牆高聳，綠樹婆娑，十分壯觀。院內一派藏區寺院風貌，畫柱林立，彩繪滿牆。它雖久經風雨剝蝕，但藏族能工巧匠留下的墨迹，仍依稀可見。

印經院構造獨特。靠大門一側爲一樓一底，正房則爲二樓、三樓參差。院內分藏版庫、儲紙庫、曬書樓、洗版平台、裁紙齊書室，以及佛殿、經堂和管理人員工作室等。藏版庫有大小六間，約占整個建築面積的一半，印書操作也在其中。每間版庫，排著整齊的版架，版架上分門別類，插滿了書版，存放工整，井井有條。書版十分別緻，都用細密而堅硬的木料製成，兩面雕刻，有一手柄。刻製很有功夫，不論文字、圖畫，還是音符，均刀深而光潔，一點一畫，十分清晰。書版規格，有六、七種之多；最大的長一百一十多厘米，寬七十多厘米，厚約三厘米；一般的長六十六至七十七厘米，寬十一至十八厘米，厚約兩厘米；最小的長約一市尺，寬約二市寸。書頁顏色，分爲紅版和黑版兩種。紅版爲朱砂印刷的典籍，黑版則是用墨印刷的一般著作。全院所藏書版有二十一萬七千五百塊。一塊兩頁，一頁按六百字計，其字數總計約有二億五千餘萬之巨。

這座被稱爲藏文百科全書寶庫的印經院，爲第四十二世德格土司却吉・登巴澤仁首創，於清朝・雍正七年（1729）開始興建，至今已有二百五十多年歷史。

二百五十年前，以清朝廷册封的達賴喇嘛爲首的噶丹頗章王朝統治著西藏。噶丹頗章王朝對黃教以外的其它教派一概排斥，因而其它教派的典籍不能或很少能在西藏的印經院刊刻印行。德格地處四川、西藏邊緣，當時雖受黃教影響，但在教派信仰問題上，不完全受其約束。加之首創德格印經院的土司却吉・登巴澤仁雖信奉紅教，但不排斥其它教派。因此，在德格印經院能夠自由地刻印包羅各家各派的經典書籍。歷史上，德格印經院、拉薩布達拉宮印經院和日喀則印經院並稱爲三大藏文印經院，而德格印經院所藏的書版却遠比其它兩大印經院豐富、廣泛。

根據藏書目錄檢閱，德格印經院所藏書版爲二百餘部。其中，世界著名的佛教叢書《甘珠爾》、《丹珠爾》兩部大藏經，有書四五六九種。「甘珠爾」意爲佛語部，包括顯密經律；「丹珠爾」意爲論部，包括經律的闡明和注

疏、密教儀軌和五明雜著等。除這兩部大藏經外，還有不少其它佛教經典著作、譯著、傳記和歷史專著，重要的如《宗喀巴全集》（前刻、續刻）、《達布全集》、《薩迦五祖全集》、《彌旁嘉錯全集》、《白瑪遺教》、《蓮華生傳》、《西藏宗教源流》、《紅教源流》、《西藏王統明鑑》、《唐東吉布傳》、《衛藏神山誌》等。所藏醫學著作，亦很豐富，著名的有《居悉》（即藏醫早期著作《四部醫典》）、《水晶蔓醫清》、《索瑪繞扎醫書》、《百萬舍利醫書》、《口訣附方》、《十八部醫清》、《達摩尊者密本》等。有關哲學、天文曆算、辭書文法、詩歌音韻、文學、音樂、美術、建築以及雕刻工藝技術和記載地震的著作也不少，如《詩例》、《惡雍》（藏族樂譜）、《古茹體扎》（繪畫專著）等。這些書版，都是研究藏族歷史、文化、醫學、宗教極其重要的資料。有的還是僅有的孤版，有較高的學術價值，十分珍貴。如《漢地宗教源流》就是研究歷史上漢藏關係難得的資料。印經院所藏的《印度佛教源流》是一部稀世珍版，它是研究印度早期歷史的重要資料。

德格印經院藏版豐富，書版保存完好。經典《般若八千頌》中有梵文、藏文梵音和藏譯文，用朱砂印刷，有五五五塊書版。據傳二七七年前，由龔埡地方一個「仲巴」經辦刻製的，它比印經院的歷史還早二十六年，現在把它印出來，仍完好如初。這麼多書版能久藏不朽，久印不損，是因爲書版的製作、保管和印刷，都有一套獨特的工藝和辦法。

關於刻印經書的事，曾經有過這樣的傳說：在二百五十多年前，統治著四川省鄧（鄧柯）、德（德格）、白（白玉）、石（石渠）和西藏同普地區的德格宣慰司却吉·登巴澤仁深信佛教，想印經布道，以擴大勢力，積聚財富，統治人民。他當時居住的衙門「尼干普絨」的前面有塊草坪，當中有個小山包。他每當太陽落山，走出門來，就像做夢一樣聽到山包後面彷彿有幾個小孩念書的聲音，於是就想刻經版印書。當時龔埡地方有座班足寺，廟裏有一個名叫司徒·曲吉窮乃的喇嘛學者，知道土司想刻版印經，就提出願爲此出力。過了幾天，土司扮作百姓獨自出巡，來到江達一個叫葉絨的地方。有個叫拉翁的人，要把他刻的一部名叫《稱多》的經書版送給土司，當拉翁趕著黃牛馱著二十二塊經書版走到土司衙門前的草坪時，黃牛受驚散馱，書版撒了一地。土司便決定在撒滿經版的草坪上剷去山包，修建印經院；並令拉翁負責經版的刻製，以刻經版來代替他家應支的其它差役。開工那年，却吉·登巴澤仁五十二歲，到他六十一歲死去時，印經院還未建成。老土司死後，下一代土司又接著修建。四百多位農奴，先後花了十六年的時間，才告建成。書版的刻製，比起建房造屋來，更爲艱巨，一部《甘珠爾》，五百多個農奴經過五年時間的辛勤勞作才刻製完成。

爲使書版能長期保存，他們從選材到製作，創造了一套比較完整的工藝。秋天他們伐來剛落葉的紅樺木，隨即順木頭紋路劈成版塊，並馬上用劈下的紅樺木屑燒起微火，把版子熏乾，放在羊糞中漚一個冬天，再取出來用水煮，烘乾，刨平後，才進行雕刻。

爲了保證刻深、刻準、刻好，規定每人每天只準刻一寸版面。版子初刻出來，就認眞校對，挖補改錯。然後，把校改好的版子放在酥油中浸泡一天，取出曬乾，再用一種名叫「蘇巴」的草根熬水將其洗淨晾乾，一塊書版才算製作完畢。

書版的印刷很是講究。重要的經典一律用朱砂印刷，一般經書也要用白樺樹皮燒製的煙墨印刷。印書的紙，是專門採用一種叫「阿交如交」的草根皮製成的。這種草根皮，纖維好，有毒性，造出來的紙，韌性強，蟲不蛀，鼠不咬，久藏不壞。過去，在土司轄區內，用了不少農奴專門爲之造紙。印刷用紙，先用水潤濕，才上版印刷；印刷完後，一張張晾乾，再清理滙册。每張書版印過後，當天用水清洗乾淨，晾乾後才上版架。印書操作，分別有人擔

負割紙、調墨、運版、印刷、曬書、齊書、洗版、還版等雜務工作。

德格印經院由於藏版豐富，印刷講究，所以該院藏文典籍在國內外享有盛譽，受到佛學家、藏學家的重視。凡購買書籍，都上門預訂。過去來這裏購買經典的不僅有西藏、青海、甘肅、雲南、四川和北京、南京等地的寺廟、研究機關和個人，而且有印度、尼泊爾、不丹、錫金、日本以及東南亞、西歐一些國家的人到德格印製或購買書籍。這對促進國內外文化學術交流，發揮了很好的作用。

民主改革前，德格土司一直把印經院當作維護土司制度的工具，將其收入作爲一項重要財源。其權柄由土司直接掌握，下面設有專門管理機構，訂有嚴格的管理制度。其機構的設置是：院長一人，總管一切行政事務，對外聯絡，選用工人等。院長之下，設管家和祕書各一人。管家經管財務、材料和印刷品的驗收，以及印書人員的生活等；祕書負責記帳、劃價、簽訂合同，處理來往信件，以及管理書版和印刷事宜。他們對德格土司負責。在這三人之下，設有印刷組、裁紙整頁組。此外，還安排工人作洗刷書版、碎墨研砂工作和雜役。全院合計四十二人。因氣候關係，一年印書時間僅有四、五個月，從藏曆的四月中旬開始印刷，一般到八月即告結束。一年的收入，一般在一萬三千元（藏洋）左右。這筆收入，除印刷材料、伙食、工錢、房屋培修等開支外，大部分上繳土司。

多年來，這座文化寶庫比較完好地保存了下來。現在德格縣成立了文物管理所。負責維修印經院、清理書版，使這批珍貴的文化遺產得到整理研究。近年來，印經院已向北京圖書館、中國民間文學研究會、中央民族學院，以及青海、西藏、四川等省區的有關單位提供了部分資料。德格縣和甘孜州的衛生部門，對所藏的醫學著作正在進行清理。

憍梵波提（**梵 Gavāṃpati，巴 Gavampati，藏 Ba-laṅ-bdag**）

佛弟子之一。又作驕梵拔提、憍梵鉢提、伽婆跋帝、伽旁簸帝、笈防鉢底，或作憍梵鉢、房鉢底。意譯牛王、牛王、牛王眼、牛跡、牛相、牛司、牛呞。嘗以舍利弗爲師。《有部毗奈耶破僧事》卷六記師之出家因緣，文云（大正24・129c）：

「時波羅痆斯城諸長者等，聞第一長者子耶舍剃除鬚髮，被於法服隨佛世尊而作弟子；其第二長者子名曰富樓那，其第三長者子名曰無垢，第四長者子名曰驕梵拔提，第五長者子名曰妙肩，聞耶舍出家，咸作是念，今耶舍童子生於貴家，富有珍寶，身體端嚴，恆受快樂，捨其所好爲佛弟子，將知如來甚大威德法亦微妙，我等應當剃除鬚髮，侍養如來，學受勝法。作是議已，即共同心，從波羅痆斯城至世尊所。」

《大智度論》卷二云（大正25・68b）：「舍利弗是第二佛，有好弟子，字憍梵波提，柔軟和雅，常處閑居，住心寂燕，能知毗尼法藏。」

據載，師於過去世摘一莖禾，穀數粒墮地，遂有二事似牛：空嚙及足跡似牛跡，故有牛相比丘之稱。佛見其因此而常遭人毀謗，憐其墮於衆苦，乃命住忉利天宮尸利沙園，修習禪定。佛陀入滅後，迦葉等諸尊者結集法藏時，遣人至天宮將其迎回，師始知世尊及舍利弗等已入滅，亦自入涅槃，而於水中說偈云（大正25・69a）：「憍梵鉢提稽首禮，妙衆第一大德僧，聞佛滅度我隨去，如大象去象子隨。」

〔參考資料〕《佛本行集經》卷三十六；《雜寶藏經》卷四；《大方廣如來不思議境界經》；《迦葉結經》；《五分律》卷十五。

憍賞彌國（**梵 Kauśāmbī，巴 Kosambī，藏 Kāhu-śam-bi**）

中印度古國。音譯又作憍餉彌國、憍閃毗國、俱睒彌國、拘參毗耶國、拘舍彌國、拘籃尼國。音譯不靜、藏有。又有跋蹉（梵 Vatsa

，巴Vaṃsa）、越蹉、拔沙等之異稱。《大唐西域記》卷五敍述其國勢，云（大正51・898a）：

「周六千餘里，國大都城周三十餘里，土稱沃壤，地利豐植，粳稻多，甘蔗茂，氣序暑熱，風俗剛猛。好學典藝，崇樹福善。伽藍十餘所，傾頓荒蕪，僧徒三百餘人，學小乘教。天祠五十餘所，外道寔多。」

此外，書中又記述其城內有鄔陀衍那王所造的刻檀佛像、具史羅長者舊園、世親撰《唯識論》時之塼室，無著撰《顯揚聖教論》時之舊址，城外則有如來經行處之遺迹、髮爪窣堵波，以及迦奢布羅城護法伏外道的伽藍遺址。

憍賞彌是古印度有名的都市。《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）以其為拘舍（Kuśa）國之王子科珊巴（Kuśambha）所建。《雜阿含經》卷二十五、《摩訶摩耶經》卷下等記述此國比丘因殺害持律阿羅漢修羅他（Sorata）而引起諍論，終招致佛法滅亡。

關於此國之位置，康寧罕（A. Cunningham）修正《西域記》中「鉢邏耶伽至憍賞彌距離五百餘里」的說法，改為「五十餘里」，並推測它應在阿拉哈巴（Allahabad）西北三十哩，即閻牟那（Jumna）河畔的古代村落科珊村（Kosām）。史密斯（V. A. Smith）則依《西域記》及《大慈恩三藏法師傳》所載的距離及方向，認為它是在阿拉哈巴西南、印度鐵路之蘇特那（Sutna）車站附近。又，華特斯（T. Watters）以《經集》〈波羅延品〉所列阿拉卡（Aḷaka）至舍衞城的地名中有此國名，而推測它靠近舍衞城，但這也並非定論。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十五；《法句譬喻經》卷一、卷二；《雜寶藏經》卷八；《義足經》卷上；《大方等大集經》卷五十六；《五分律》卷六；《十誦律》卷三十；《慧琳音義》卷十五；《翻譯名義集》卷三；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

憍薩羅國（梵Kośala、Kosalā，巴Kosalā，藏Ko-sa-la）

又作拘薩羅國、拘舍羅國、俱娑羅國、居薩羅國。意譯無鬥戰國、工巧國、巧善國。

(一)**北印度古王國**：即今烏塔普拉帝須（Uttar Pradesh）省的東北部。舍衞城（Sāvatthī）即此國之首都。佛陀後半生多居於此。時波斯匿王崇佛甚篤，故佛法大興。其後，此國為摩竭陀國阿闍世王（Ajātaśatru）所敗，而隸屬其下。又，此國另一都城優德亞（Ayodhyā），為敍事詩《羅摩衍那》之背景地點所在。

(二)**南印度古王國**：相對於上述以舍衞城為首都之憍薩羅國，而稱為南憍薩羅國。統治地區在摩訶那尼（Mahānani）河上游，及哥達維利（Godāvari）河的支流瓦洛達（Varoda）河上流一帶；以修利普拉（Śrīpura、Sirpur）為首都。依《大唐西域記》卷十所載，此國山嶺周境，林藪連接，土壤膏腴，地利滋盛，邑里相望，人戶殷實，風俗剛猛，人性勇烈，邪正兼信。王亦崇敬佛法，伽藍百餘所，僧徒皆習學大乘教法，天祠七十餘所，異道雜居。據傳笈多王朝第二代王沙姆陀羅笈多（Samudragupta；335～375在位）嘗攻破此國。又，龍樹曾受此國娑多婆訶王（Sātavāhana）的護持，而於該國之西南方跋邏末羅耆釐山造五層窟殿，鑄各等身金像安奉於斯。慧超《往五天竺國傳》曾記此窟殿，文云（大正51・976a）：「於彼山中有一大寺，是龍樹菩薩使夜叉神造，非人所作，並鑿山為柱，三重作樓，四面方圓三百餘步」云云。

◉附：憍桑比著・巫百維譯〈佛世時印度十六國的政治形勢〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉑）

憍薩羅國的首都是舍衞城（Srāvastī，室羅筏悉底）。舍衞城位於阿支羅瓦底河（Aciravati，即現在的Raptī河）岸邊，波斯匿王在那兒統治著。從《憍薩羅經》中之一，人們知道波斯匿王是一位吠陀宗教的虔誠信徒，他經常舉行盛大的吠陀祭祀。然而，在他的國

土裡，沙門是受到尊敬的。一位叫做給孤獨的著名長者，曾為佛陀的比丘僧衆在舍衛城的祇樹園裡修建一座精舍。有名的毗舍結母（Visākhā，給孤獨長者的妻子——譯者）也在東林（Pūrvārāma）地方為比丘造了一座大廈。佛陀和比丘衆有時住在這兩個地方；他們的夏坐安居（四個月）大部分在這兒度過。因為三藏文獻記載著佛陀的大部分教法是在祇樹給孤獨園說的。波斯匿王雖然是吠陀祭祠的擁護者，但也不時到給孤獨園參禮佛陀。佛陀對波斯匿所說教法全收集在《憍薩羅經》中。

從《神通遊戲經》關於這個王統的敍述來看，這個國家的歷朝國王似乎出身於摩登伽（Mātaṅga）下等種姓。《神通遊戲經》的這一記述並得到了《法句經釋論》中的毗杜達婆（Vidurdabha，舊譯毗琉璃王）故事的支持。

波斯匿王非常尊敬佛陀，他曾打算過跟釋迦族的一個王女結婚。然而釋迦族的王親們認為憍薩羅王族是低賤的，把自己的女兒嫁給憍薩羅王波斯匿是不恰當的。但是，考慮到憍薩羅王對釋迦族的威勢，不接受他的請求對他們說來是不可能的。最後，他們想出一個辦法：讓摩訶男釋迦（Mahānāma Sakya）把自己的奴隸女瓦娑婆羅華蒂耶（Vāsabharavattiyā）當作自己的親生女兒送給憍薩羅王。憍薩羅王的家人很喜歡這個少女。當他們看見摩訶男和她坐在一齊吃飯的時候，他們相信她就是他的女兒。結果，瓦娑婆羅華蒂耶便在擇定的吉日裡和憍薩羅王結了婚，憍薩羅王册封她為正宮王后。當瓦娑婆羅華蒂耶的兒子毗杜達婆十六歲的時候，他回到外公家（即釋迦族）探親，釋迦族人在自己的族廟裡給予他應有的接待，但是，當他走了之後，他坐過的位子被水洗淨過。這種事情傳到毗杜達婆的耳朵，同時他知道自己原來是奴隸女的兒子。當他長大成人的時候，他立即用强力將憍薩羅國的統治權奪到自己手中，把自己的龍鍾老父波斯匿王從舍衛城驅逐出去。波斯匿化裝逃走，企圖到王舍城自己的姪兒未生怨王那裡去避難。但是，由於途中受到許多的折磨，他病死在王舍城外的一個福舍裡。

毗杜達婆在自己的父親死後便決定進攻釋迦族。但是佛陀給他說法，兩次使他打消這個意圖。第三次，佛陀沒有機會和他談話，他便成功地執行了自己的決定。他進攻了釋迦族，同時完全擊敗了後者。除了那些前來佛陀那兒避難或逃跑了的，其餘所有的釋迦族人和他們的子女都被毗杜達婆屠殺精光，同時用他們的血來洗淨自己的座位。

消滅釋迦族以後，毗杜達婆領著軍隊來到舍衛城，駐紮在阿支羅瓦底河邊。這時候，附近地區黑雲四起，暴雨驟至，阿支羅瓦底河洶湧澎湃地氾濫起來，而毗杜達婆和他的部隊一齊被洪水沖去了。

毗杜達婆的故事很清楚說明這點：像摩揭國那樣，憍薩羅國存在著堅强的獨裁政體。毗杜達婆篡奪了自己的臣民愛戴的父親的王位，憍薩羅國人竟不敢說一句反對他的話。

〔參考資料〕 (一)《有部毗奈耶破僧事》卷四；《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉；《觀彌勒上生兜率天經》卷上；《佛母大孔雀明王經》卷中；《大唐西域記》卷六。(二)《慧琳音義》卷六、卷十；《解說西域記》；《大慈恩寺三藏法師傳》卷四。

憬興

新羅神文王時代（681～691）法相宗僧。或作璟興。生卒年不詳。熊川州（忠清南道公州郡）人，俗姓水。十八歲出家，通達經、律、論三藏，望重一時。文武王（661～680）臨終之際，遺命神文王任憬興為國師。神文王即位後，擧師為國老，令住三郎寺，聲望愈揚。據傳，師因憂勞而臥病在床，時，十一面觀音示現為其治病，乃癒。又，師平日皆騎馬出入王宮，一日感文殊菩薩之冥誡，遂終身不騎牲畜。其著作甚多，共計四十部、二三〇卷；其中，僅《無量壽經連義述文贊》、《三彌勒經疏》、《金光明最勝王經略贊》三書現存於世。

〔參考資料〕《三國遺事》卷五；《新編諸宗教藏總錄》卷一、卷二；《東域傳燈目錄》；《諸宗章疏錄》卷一、卷二；東國大學校佛教文化研究所編《韓國佛書解題辭典》。

慧（梵prajñā，藏śes-rab）

心所名。指簡擇事理之精神作用。爲七十五法之一，百法之一。《俱舍論》卷四云（大正29·19a）：「慧，謂於法能有簡擇。」《俱舍論光記》卷一亦有解釋，謂能推求、能慮境、能有所成辦，故名爲慧。其文云（大正41·7b）：「唯慧一種具三現觀，推求名見，慮境名緣，成辦名事，故獨標名。餘心、心所有緣、事二，無見現觀，餘俱有法唯有事現觀，無見、緣二，故不標名。」

俱舍、唯識二家，皆謂慧通於善、不善、無記三性。其中，惡慧之作用强者，稱爲惡見，爲五見之一；善慧有世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智等十智。此中，唯世俗智爲有漏慧，餘九智爲無漏慧。

另就慧之作用而言，《俱舍論》卷二十六謂有見、忍、智之別。「見」，推度之義，指推測事物是非之作用。「忍」，忍可之義，指確認事物應該如此；爲智之前位，應攝於見性中。「智」，決斷之義，指疑心全斷之決斷作用。

又，《大毗婆沙論》卷四十二謂慧能分別諸法自相，亦能分別諸法共相，且有聞所成慧、思所成慧、修所成慧及生得慧等差別。

◉附一：水野弘元〈慧學〉（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第七章）

〔智慧的階段與用語〕「慧」是指智慧。佛教最後的目的在於獲得悟的智慧。不論三學或十無學法、六波羅蜜，均將智慧置於最後。但智慧有下列諸類：世俗欲界的有漏智慧、初步證悟的智慧、聲聞阿羅漢的智慧、辟支佛（緣覺）的智慧、菩薩種種階段的智慧、佛最高的智慧等。而形容智慧的用語也有下列多種：

prajñā, paññā　慧、智慧、般若、波若
jñāna, ñāṇa　智、智慧、闍那
vidyā, vijjā　明
buddhi　覺　medha　慧　bhūri　廣、廣慧
darśana, dassana　見、捺喇捨曩
dṛṣṭi, diṭṭhi　見
vipaśyanā, vipassanā　觀、毗鉢舍那
anupaśyanā, anupassanā　隨觀
parijñā, pariññā　遍知
abhijñā, abhiññā　證智、神通
ājñā, aññā　了知、已知、阿若
samprajāna, sampajāna　正知
mīmāṁsā, vīmaṁsā　觀、觀察
parīkṣā, parikkhā　觀、觀察
pratyavekṣaṇa, paccavekkhaṇa　觀察
dharma-vicaya, dhamma-vicaya　擇法
pratisaṁvid, paṭisambhidā　無礙解、無礙辯

其他，智慧的譬喻有：

cakṣu, cakkhu　眼
āloka　光明

凡此均爲智慧的同義語。另外，智慧之具體化的體驗，有下列用語：

bodhi　菩提、覺、道
sambodhi　三菩提、正覺、等覺

〔慧與智〕　以上詞語中，一般使用最多的是prajñā（paññā）與jñana（ñāṇa），此二者都譯爲智慧。但玄奘的新譯將prajñā譯爲慧，jñāna譯爲智。三學中的慧、六波羅蜜中的般若波羅蜜都是慧。

「慧」（prajñā, paññā）是最廣義的智慧。根據阿毗達磨，「慧」含有善、惡、無記等一切知的作用，甚至包含有漏凡夫的劣慧到無漏的最高慧。般若，一般說是般若的智慧，被認爲是最高的智慧。實則「般若」只是普通的智慧，但若加上「波羅蜜」（pāramitā）一詞，則成爲具有「最高、完全智慧」之意的般若波羅蜜。

「智」(jñāna, ñāṇa)主要被用來形容開悟的智慧。盡智、無生智、正智等皆爲阿羅漢的智慧；智波羅蜜是十地最高菩薩的智慧；四智(成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智)與加上法界體性智的五智，均爲菩薩悟的智慧。一切智、道種智、一切種智(一切智智)三智，分別爲二乘(聲聞、緣覺)、菩薩、佛的智慧。均屬悟的智慧。

可是，「智」有時也被用做與「慧」同義，也有將有漏的「慧」稱「智」者。例如，《俱舍論》提到的十智，其中只有世俗智爲有漏慧，其他的法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智等，全是無漏慧。又十智加上如實智即成爲唯識法相宗的十一智。在這十一智中，如實智是有漏凡夫的最高智慧，不是無漏慧。順便一提，所謂有漏慧，則世俗智。有生得慧、聞慧、思慧、修慧等四慧。

〔慧的同義語〕 明(vidyā)、覺(buddhi)、慧(medha)、廣(bhūri)，以及眼、光明都是智慧的同義語；明也被用在「明行足」一語上，指佛的智慧。

「見」(darśana)有時作「智見」、「智與見」。與智慧並用。見(dṛṣṭi，diṭṭhi)，如惡見、邪見，一般多作邪惡的見解或意識形態使用。但八正道的正見，也作優越的智慧使用。

「觀」(vipaśyanā)是止觀的觀，意爲智慧；隨觀(anupaśyanā)是指四念處觀中觀察的慧。遍知(parijñā)是正確的知道四諦中苦的智慧；證智(abhijñā)是證悟的智慧，也意指六神通。

「了知」(ājñā)是基於法眼而初步證悟的智慧。「阿若憍陳如」的「阿若」，就是了知的意思；在佛最初對五比丘說法中，憍陳如是第一個得到了知的人，故稱其爲阿若憍陳如。正知(samprajāna)即正念正知，指正確的認識。

「觀」(mīmāṁsā)在四神足中作「慧」解；觀(pariksā)在〈觀因緣品〉等，《中論》的品名中，爲「智慧觀察」之意。

「擇法」(dharma-vicaya)是七覺支中的擇法覺支，對「法」作簡擇分別的智慧。「無礙解」也稱爲無礙智、無礙辯。指佛、菩薩無礙自在的智慧。即法、義、詞(辭)、辯(廣辯、樂說)的四無礙解。

「菩提」(bodhi，覺、道)、「三菩提」(sambodhi，正覺)不僅有「智慧」的意思，而且是指身心完成戒、定、慧三者的悟的狀態。得到此體驗的智慧稱爲觸達(sparśana，phussana)，因爲悟是以身心觸達體證之意。

〔智慧的作用〕 智慧可分爲「有分別智」(savikalpa-jñāna)及「無分別智」(nir-vikalpa-jñāna)二種。「有分別智」，是指「智慧」意識到「對象」，並且與所意識到的對象對立的情形；「無分別智」，是指「智慧」沒有意識到「對象」，而與對象合爲一體者，乃最高證悟的智慧。

「無分別智」就是觀「色即是空」之「空」的智慧。

佛教的理想先是自理論上去了解一切法無我與無自性；其次，是按照無我無自性的道理，以無所得無執著的態度，從事無礙自在的活動。不用力、心，即無礙自在；自然如法、自然法爾的智慧，即無分別智。此爲最高的智慧，即大智、般若波羅蜜。

可是，獲得此等最高無分別智的佛或菩薩，並非就此停止，他們還要以此等智慧從事救濟衆生的慈悲活動。此時，該智慧又成爲覺察救濟對象(衆生)的有分別智，但此一智慧，乃是獲得最高無分別智後所產生的，與以前的有分別智不同，故稱有分別後得智。

以六波羅蜜而言，般若波羅蜜以前的布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五波羅蜜，是有分別後得智的作用，亦稱方便(upāya)。故六波羅蜜又分爲方便及般若二者，方便是基於有分別後得智的慈悲活動，般若是基於無分別

智的智慧活動。前者可說是下化衆生的大悲，後者可說是上求菩提的大智。而具備此大智、大悲的智慧活動，即是佛教的理想。

◉附二：印順〈慧〉（摘錄自《佛法概論》第十八章第三節）

〔聞思修與慧〕 無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧爲方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜含》（卷三十・八四三經）曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。」這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺眞理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依：「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，作爲修學的依準。

⑴親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羼雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。善知識應該親近，而不足爲佛法眞僞的標準，這惟有「依法不依人」。依法考辨的方法，《增壹阿含經》〈聲聞品〉，曾略示大綱：「有作是語：我能誦經，持法，奉行戒禁，博學多聞。正使彼有說者，不應承受，不足篤信。當取彼案法共論。（中略）與契經相應，律法相應者，便受持之。設不與契經、阿毗曇相應者，當作是語：卿當知之！此非如來之說。」

考辨的方法，佛說爲四類：①教典與「契經、律、阿毗曇都不與相應，……不與戒相應，……此非如來之藏」，即否認它是佛法。②如教典不合，而照他的解說，都是「與義相應」的。這應該說：「此是義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿取經本。」這是雖非佛說而合於佛法的，可以採取它的義理。③如不能確定「爲如來所說也，爲非也」，而傳說者又是「解味不解義」的，那應該「以戒行而問之」。如合於戒行，還是可以採取的。④如合於教典，合於義理的，「此眞是如來所說，義不錯亂」，應該信受奉行。這即是以佛語具三相來考辨。

釋尊或專約教典，說「以經爲量」。或專約法義，說「三法印」。或專約戒行，說「波羅提木叉是汝大師」。這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。我們要修學佛法，不能爲宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經爲宗，以學者的義說爲參考，才能引生正確的聞慧。

⑵從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞。」（《雜含》卷一・二十六經）正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會眞義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞强記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！

⑶義理有隨眞理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義，勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說，作爲思考的標準，就不免顛倒。所以說「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切爲了義，一切教爲圓滿，即造成佛法的儱侗與混亂。

⑷法次法向是修慧。依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。佛法以正覺的解脫爲目標，而這必依聞、思、修三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！

〔慧與覺證〕 在家出家的聖弟子，依八

正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？方便是非常衆多的，或說四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我；或說四諦觀；或說緣起的生起還滅觀。但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。這是三法印的觀門：依無常成無願門、依無我成空門、依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。如前三大理性的統一中說：法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。所以四諦觀、緣起觀，或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我，都是契入法性空的方便。由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀。如不能依苦而起無量三昧，或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤，佛世即有比丘厭身而自殺的（如《雜含》卷十三・三一一經）。佛為此而教令修安般，這那裏是佛法觀慧的常道！

法，是緣起假名而本來空寂的，但人類由於無始來的愚昧，總是內見我相，外取境相，不知空無自性，而以為確實如此。由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。必須從智慧的觀察中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。這必須「于此識身及外境一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著」（《雜含》卷一・二十三經）。必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知已，于諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」（《雜含》卷十・二七二經）。要不住四識住，「攀緣斷已，彼識無所住，……于諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃」（《雜含》卷二・三十九經）。由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執的。但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行，有我能行，即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」。釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法？」如佛常說地水火風等觀門，「如於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼計地是神已，即不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切是神已，便不知一切」（《中含》〈想經〉）。所以佛為跋迦利說「眞實禪」——勝義空觀說：「於地想能伏地想，于水、火、風想無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪。」（《雜含》卷三十三・九二六經）這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由於佛的教化——緣起假有性空的中道而來（《雜含》卷十二・三〇一經），這是慧證法性的不二門。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四二；《俱舍論》卷一、卷二十二；《順正理論》卷十；《成唯識論》卷四；《成唯識論述記》卷六（末）；《百法問答鈔》卷一、卷四；覺音著・葉均譯《清淨道論》。

慧才（998～1083）

北宋淨土宗僧。永嘉樂清（浙江省）人，俗姓王。字疊遠。五歲師白鶴山怡芳，大中祥符元年（1008）得度，三年進具。後聞四明盛化，遂往學焉。以稟性昏魯，乃持菩薩名，課大悲呪，以期心智發明，學通祖道。一日，夜夢梵僧脫袈裟與披，豁然開悟。繼而師事慈雲，精勤不懈。治平（1064～1067）初年，應杭州太守沈溝之請，住法慧寶閣，凡二十年。後退居雷峯塔下，元豐六年泊然而化，壽八十六，臘七十三。

師性恬貌古，少語寡欲，舉止沈厚，與人慈和。平生以大悲呪為主修法門。嘗一晝夜翹

足誦之，每翹足則以八百遍爲期。又，師曾於元豐元年（1078）爲道俗千人授大戒，至羯磨時，觀音像頂放光，與會者莫不讚歎。

〔參考資料〕《釋門正統》卷六；《佛祖統紀》卷十二；《釋氏稽古略》卷四。

慧文

天台宗思想的奠基者。一稱慧聞；他的籍貫和生卒年月、傳記不詳。據《佛祖統紀》卷六〈慧文傳〉稱他是東魏孝靜、北齊文宣時（534～559）「行佛道者」；另一說他是北齊時（550～577）專業大乘的人。

根據慧思自述的〈立誓願文〉和道宣《續高僧傳》卷十七〈慧思傳〉，可知慧思生於515年，寂於577年，他自稱二十歲到三十八歲遍歷齊國，學習摩訶衍及親近諸大禪師。在三十四歲那一年（548），受信州刺史的苦留，建立禪齋，說摩訶衍義；以後他就由北而南。慧思在親近慧文並獲得開悟，至遲是在他三十四歲之前的一、二年。這時慧文已是「聚徒數百，衆法肅清，道俗高尚」的有聲譽的大禪師了。慧思因聞名而往歸依「從受正法」，在親近慧文的第二夏而大悟。故慧文的弘化時期當自東魏開始，《佛祖統紀》並說他「道化行於北齊受禪（550）之後」。《釋氏稽古略》卷二稱慧思依慧聞開悟爲梁．承聖三年（554），是不大可靠的。

相傳慧文是無師自悟的。他因讀《大智度論》體會到「三智實在一心中得」；又因讀《中論》〈四諦品〉，因緣生法即空、假、中一偈，聯繫構成了慧文一心三觀和所觀的一境三諦的思想的禪法。其後慧思傳承了這法門而傳給智顗。到了智顗它的內容更加以充實，從修觀上更開展爲一念三千的三諦圓融觀，以爲天台一宗的教觀中心。慧文即是這方面奠定基石的人。

慧文的禪法，似包含有中國初期傳入的《安般守意經》、《般舟三昧》等，而以般舟系的大乘禪法爲其心要。

鳩摩羅什於401～413年在長安傳譯《智度》、《中》、《百》、《十二門》等論，慧文遠承其學，近復取資於北地六家禪師明、最、嵩、就、鑒、慧用心之法，更發展之。其一心三觀之說，和當時傳菩提達摩二入四行的壁觀禪慧可（487～593）於東魏．天平初年（534）在鄴都「盛開祕苑」，依《楞伽經》藉教悟宗似相呼應。傳之於慧思，思又傳之於智顗，乃構成教觀兼備，建立了天台宗。

慧文的禪法，雖資取於諸家，但師承是很不明的。天台宗建立以後，爲了教人信服，智顗門人灌頂（561～632）曾在敍《摩訶止觀緣起》中，援用北魏．曇曜譯的《付法藏因緣傳》二十三祖的系統，提出了「金口所記」和「今師相承」的說法。金口所記，後來湛然名之爲金口祖承是「從前向後」，從大覺世尊法付第一祖大迦葉到第二十三祖師子止，以其中第十三祖爲龍樹。爲慧文所祖承。蓋謂「文師用心一依《釋論》（《大智度論》），論是龍樹所說，《付法藏》中第十三師。智者《觀心論》云：『歸命龍樹師』，驗知龍樹是高祖師也。」（《摩訶止觀》卷一）「今師相承」是由智顗追溯師承業於思、文，而上接龍樹，所謂「台（智顗）衡（慧思）慧文宗於龍樹」（《摩訶止觀》卷一）。今師即指智顗而言。

除了上述的兩種相承之說而外，後來湛然在《摩訶止觀輔行搜要記》卷一，還提出與天台法門有關的九師相承問題。即列舉明、最、嵩、就、鑒、慧、文、思、顗九人，並簡單地說到九人用心的法門。九師中前六師，除「最師」是曇無最外，其餘身世不詳。據說，九師是記在《國淸廣百錄》（原書已佚），且是不識根源的人所記；《續高僧傳》的〈慧思傳〉中也說：「思又從道於就師，就又受法於最師」；並說慧思開悟後「往鑒、最等師述己所證，皆蒙隨喜」；故前六師中至少最、就、鑒三師在慧文與慧思之間無疑是有深切的關係的。（石鳴珂）

〔參考資料〕《釋門正統》卷一；《佛祖統紀》

卷六；《續高僧傳》卷十七〈慧思傳〉；蔣維喬《中國佛教史》第十章；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》前編第一章。

慧方

㈠（629～695）唐代僧。牛頭宗第三祖。潤州延陵（江蘇省）人，俗姓濮。初於開善寺出家，受具足戒後，入牛頭山，參謁智巖，請問祕要，得示心印而豁然開悟，此後十餘年未曾下山，而四方學者雲集其門。後，傳正法予法持，並退居茅山。相傳師在滅度前夕，曾見有髻髮後垂狀如菩薩者五百餘人，各持幡華，來曰：「請法師講」；又感山神現大蟒身至庭前，如將泣別。師知時至，令侍者洪道報門人，及門人奔至，師已入滅。壽六十七，臘四十。

㈡（1073～1129）宋代臨濟宗黃龍派僧。又作惠方。臨江（江西省）人，俗姓龔。號超宗。少依禪居寺，十七歲（一說十九歲）試經得度。歷參諸名宿，後契機於死心悟新，執侍十四年。後悟新以最後大事託之，師膺記莂，隱迹叢林，而聲價益高。宣和年間（1119～1125），弘法於隆慶寺，後移居禾山，又遷豫章雲巖。建炎三年示寂，壽五十七，僧臘三十八。有《超宗慧方禪師語錄》一卷行世。

〔參考資料〕 ㈠《景德傳燈錄》卷四。㈡《聯燈會要》卷十六；《嘉泰普燈錄》卷十；《五燈會元》卷十八；《僧寶正續傳》卷三。

慧日

㈠（680～748）唐代淨土宗高僧，為慈愍派之開祖。俗姓辛，山東東萊人。唐中宗時出家，受具足戒後遇到義淨，聽到義淨述說巡禮如來遺蹟的情況，心裡很羨慕，就立志遠遊。武周．大足年間（701）泛船渡海，經昆侖（今康道爾羣島）、佛誓（今蘇門答臘）、獅子洲（今斯里蘭卡）等地，三年之後，到達了現在的印巴次大陸。並在那裡尋求梵本，訪問善知識，歷時十三年，最後翻越雪嶺而東歸，於開元七年（719）回到長安。他回國後，曾受到唐玄宗的接待，並頒與「慈愍三藏」的稱號。天寶七年（748）圓寂於洛陽罔極寺，年六十九。

慧日在印度受淨土學的影響，歸國後主要弘傳淨土法門。他的淨土思想有獨特之點，因而有人把他的淨土學說同淨土大師慧遠和善導兩流並列，稱為慈愍派。

慧日的根本思想在於禪、教、律、淨四行並修而著重於淨土。他批評當時的禪家忽視齋戒，又指摘求生淨土者不斷酒肉五辛。宋．延壽的禪淨雙修說，對於後世發生很大的影響，其思想似多淵源於慧日，如在他著的《萬善同歸集》中就曾引用了慧日的說法。慧日強調戒律修持的理論極為宋代元照律師所推重。元照憤慨當時禪家輕視律儀生活，曾於宋．紹聖三年（1096）翻刻了《慈愍三藏文集》流通於世。並且作了〈論慈愍三藏集書〉一文，詳論教禪律不可偏廢。

慧日的著作流傳至今的有：《淨土慈悲集》、《般舟三昧讚》、《願生淨土讚》和《西方讚》。《淨土慈悲集》具名《略諸經論念佛法門往生淨土集》，此書散佚已久，1925年才在朝鮮的桐華寺發現其殘本（卷上）。慧日的思想全貌現在不得其詳，由這部書裡尚可窺見其梗概。其餘三種收於唐．法照作的《淨土五會念佛誦經觀行儀》中，也可供佛教學者參考。

慧日的弟子，諸傳錄中未有所載。據唐．呂溫〈南岳大師遠公塔銘〉，知道承遠曾赴廣州師事慧日，而法照出於承遠門下，創唱五會念佛，他曾受慧日思想的影響是無疑的。（林子青）

㈡（1272～1340）元代曹洞宗僧，號東明，日本禪宗東明派開祖。明州（浙江）定海人，俗姓沈。初於奉化大同寺出家，十七歲受具足戒，後謁天寧寺直翁德擧，並嗣其法。其後，歷參天童、靈隱、萬壽、蔣山、承天諸寺，並於白雲山寶慶寺開堂說法，德風廣披四方。

日本・延慶二年（1309），應北條貞時之請赴日，住相模（神奈川）禪興寺。翌年，昇住圓覺寺，宣揚曹洞宗風，後於寺內建白雲庵。其後，歷住建長、萬壽、壽福、東勝諸剎，又，嘗往來京都、鎌倉間，致力於佛教之弘化。曆應三年示寂，世壽六十九。其法流稱作東明派，為日本禪宗二十四流之一。法嗣有別源圓旨等人。遺有《白雲東明和尚語錄》三卷等。

〔參考資料〕 (一)《宋高僧傳》卷二十九；《佛祖統紀》卷四十；望月信亨著・印海譯《中國淨土教理史》第二十章；小野玄妙著・鑄陳譯〈慈愍三藏之淨土教〉（《現代佛教學術叢刊》65）。(二)《延寶傳燈錄》卷四；《本朝高僧傳》卷二十六；《日本洞上聯燈錄》卷一。

慧可（487～593）

我國禪宗的第二祖，一名僧可。俗姓姬，虎牢人（今河南滎陽縣）。他少為儒生時，博覽羣書，通達老莊易學。出家以後，精研三藏內典。年約四十歲時，遇天竺沙門菩提達摩在嵩洛（今河南嵩山——洛陽）遊化，即禮他為師。慧可從達摩學了六年，精究一乘的宗旨。達摩寂後，他即在黃河近邊一帶韜光晦迹；但因早年已名馳京畿，許多道俗前往問道，請為師範，他隨時為衆開示心要，因而道譽甚廣。

天平初年（534）慧可到了東魏的鄴都（今河南安陽市北），大弘禪法，有些學者不能理解他的學說，時常發生爭辯。當時門下擁有千人的著名學者道恒，竟指慧可所說法要為「魔語」，密遣上足弟子和慧可詰難。但他的弟子聽了慧可說法後欣然心服，反而不滿道恒。道恒因此更加懷恨慧可，甚至賄賂官吏，企圖加以暗害。其間似乎和慧可宣傳宋譯《楞伽》的理論有關。起初，達摩把四卷《楞伽經》授慧可說：「我觀漢地，唯有此經。仁者依行，自得度世。」慧可就宣揚此經，但因宋譯《楞伽》文較難解，不如北魏・菩提流支所譯的十卷《楞伽經》文字流暢，所以當時北魏的學士多鄙視它。由於劉宋和北魏兩譯《楞伽》學說之爭，牽涉到菩提流支，後世智炬的《寶林傳》等遂出現誣蔑菩提流支因禪學思想不同而毒害達摩的記載。

慧可在鄴都既受到異派學者的迫害，其後即流離於鄴衞（今河南安陽、汲縣）之間，所以到了晚年，並沒有多少隨從的弟子。但三論宗的學者慧布（518～587）北遊鄴都時，曾慕慧可而前去叩問禪法，得到印證。北齊・天保初年（550）著名禪學者向居士致書慧可請教，並以詩文問答，受到了慧可的許多啓示。

在北周・建德三年（574）武帝進行滅佛運動，慧可和同學曇林曾努力保護經典和佛像。後來他又南行隱居於舒州皖公山（今安徽潛山縣），在這山裡傳法與三祖僧璨。周武滅佛停止後，他又回到鄴都。隋・開皇十三年（593）入寂。

談到慧可的禪法，就令人想到他的「斷臂求法」的傳說。智炬《寶林傳》卷八載唐・法琳所撰〈慧可碑〉文，記載慧可向達摩求法時，達摩對他說：求法的人，不以身為身，不以命為命。於是慧可乃立雪數宵，斷臂表示他的決心。這樣才從達摩獲得了安心的法門。因此「雪中斷臂」就成為禪宗一個有名的故事而廣泛流傳。但唐・道宣《續高僧傳》卷十六〈慧可傳〉只說慧可「遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦」，未提到求法事，因而這個故事的眞實性值得研究。但後來有關禪學的史籍，如淨覺《楞伽師資記》、杜朏《傳法寶記》、道原《景德傳燈錄》卷三、契嵩《傳法正宗記》卷六等，多承襲法琳說而否定道宣之說，從而慧可這段「雪中斷臂求法」的故事，仍為一般禪家所傳誦。

慧可的禪學思想傳自達摩，特別是達摩傳授給他的四卷《楞伽》重視念慧，而不在語言。它的根本主旨是以「忘言忘念、無得正觀」為宗。這個思想經過慧可的整理提倡，給學禪的人以較大的影響。

慧可又曾用詩句來表達他的禪學見解，他答向居士的函問說：「本迷摩尼是瓦礫，豁然

自覺是眞珠，無明智慧等無異，當知萬法即皆如！（中略）觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘（涅槃）？」這是用簡明理路表達出來的禪意。達摩「理入」的根本意義在於深信一切衆生具有同一眞性，如能捨妄歸眞，就是凡聖等一的境界。慧可繼承這個思想，指出生佛無差別的義理，直顯達摩正傳的心法。

從敦煌發現的禪宗文獻看來，其中有許多斷簡殘篇被認爲是慧可所說的法語。鈴木大拙所編《少室逸書》的〈雜錄〉第二之八十一至九十則，即是此類。其中第八十三則關於「懺悔」的故事和《寶林傳》卷八所載唐・房琯撰〈三祖僧璨碑文〉的說法是完全一致的。

房琯的《僧璨碑文》，記僧璨請慧可爲他懺悔。慧可說：「將汝罪來，與汝懺悔。」僧璨覓罪不得。慧可就說：我已經爲你懺悔了！《少室逸書》〈雜錄〉第八十三則的記載和上面的問答形式大體相同，只加上一句僧璨最後答慧可時說「罪無形相可得，知將何物來」而已。

後來宋《景德傳燈錄》卷三即據此寫成這樣的一則公案。這種罪性本空的思想，成爲後世禪家最樂道的一種說法。由於僧璨有這個體會，慧可才傳法給他。

慧可著名的弟子是僧璨和僧那，但兩人在《續高僧傳》都沒有獨立的傳記，只在同傳卷三十五〈法沖傳〉中說到禪宗的師承時，言可禪師後有璨禪師（即僧璨）、惠禪師、盛禪師、那老師、端禪師、長藏師、眞法師、玉法師。以上八人，沒有留下文字記錄。留下著述的有善禪師（出《楞伽抄》四卷）、豐禪師（《疏》五卷）、明禪師（《疏》五卷）、胡明師（《疏》五卷）。此外遠承慧可系統的有大聰師（出《楞伽疏》五卷）、道蔭師（《抄》四卷）、沖法師（《疏》五卷）、岸法師（《疏》五卷）、宠法師（《疏》八卷）、大明師（《疏》十卷）等。

僧那，略稱那禪師。撰〈慧可傳〉：他本是個儒家學者，年二十一歲時在東海（今山東）講《禮記》和《周易》，有弟子數百人。後來到了相州（今河南安陽市北），遇到慧可說法，即率領學生十人從他出家受道。（林子青）

◉附一：胡適〈楞伽宗考〉（摘錄）

慧可頗通中國典籍，所以他能欣賞達摩的簡單教義。達摩的四行，很可以解作一種中國道家式的自然主義的人生觀：報怨行近於安命；隨緣行近於樂天；無所求行近於無爲自然，稱法行近於無身無我。慧可是中國文人出家，傳中說他能「發言入理，不加鉛墨；時或纘之，乃成部類，具如別卷。」據此可見慧可似有文集流傳於後世，道宣還見著這部集子，後來失傳了。《續僧傳》說，有向居士，幽遁林野，於天保（550～559）之初致書通好，書云：

「影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不知形之是影；揚聲止響，不識聲是響根。除煩惱而求涅槃者，喩去形而覓影；離衆生而求佛（者），喩默聲而求響。故迷悟一途，愚智非別。無名作名，則是非生矣；無理作理，則諍論起矣。幻化非眞，誰是誰非？虛妄無實，何空何有？將知得無所得，失無所失。未及造談，聊伸此意，想爲答之。」

慧可答他道：

「說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊。
本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。
無明智慧等無異，當知萬法即皆如。
愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。
觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘？」

我們看這兩位通文墨的佛教徒的酬答，可見達摩的簡單教義在第一代已得他們的了解與接受。我疑心這種了解和魏、晉以來的老、莊思想不無關係。向居士的「迷悟一途，愚智非別」；慧可的「無明智慧等無異」、「觀身與佛不差別」，固然即是達摩的「無自無他，凡聖等一」，可是中國文士所以能容易接受這樣一種顯然不合常識的教義，也許是因爲他們久已聽慣了中國道家「齊是非」、「齊萬物」的思想，不覺得他的可怪了。

在實行的方面，達摩一派是「奉頭陀行」的。《續僧傳》說：「可常行，兼奉頭陀。」頭陀（dhuta）是佛教中的苦行方面，原義為「抖擻」，即是「抖擻煩惱，離諸滯著」。凡修頭陀行的，在衣食住三方面都極力求刻苦自己，須穿極少又極簡單的衣服；須乞食，又不得多食；住宿須「阿蘭若」，即是須住在遠離人家的荒僻處，往往住在樹下或墳墓之中，又須常趺坐而不橫臥。達摩的教義本來教人「苦樂隨緣」，教人忍受苦痛，都無怨懟。頭陀苦行自是訓練自己忍受苦痛的方法。

《續僧傳》說慧可在鄴宣傳「情事無寄」的教義，深遭鄴下禪師道恆的嫉妒，「恆遂深恨，謗惱於可，貨賕官府，非理屠害。（可）初無一恨，幾其至死，恆衆慶快。」末句不很明白，大概應解作：慧可受屠害，初不怨恨，只希望自己的一死可以使道恆一黨慶快。但慧可並不曾被害死。傳中下文說：「可專附玄理，如前所陳，遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦。火燒斫處（這是消毒的方法），血斷帛裹，乞食如故，曾不告人。」

這個故事，因道宣原文不很明白，就被後人誤解作慧可被人害死了。如《傳燈錄》卷三〈慧可傳〉說他：

「於筦城縣匡救寺三門下，談無上道，聽者林會。時有辯和法師者，於寺中講涅槃經，學徒聞師闡法，稍稍引去。辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪說，加師以非法，師怡然委順。識眞者謂之償債。時年一百七歲，即隋文帝開皇十三年癸丑歲（593）三月十六日也。」

《傳燈錄》全鈔襲《寶林傳》（卷八）僞書，《寶林傳》改竄《續僧傳》的道恆為辯和，改鄴下為筦城縣，又加上「匡救寺三門下」、「邑宰翟仲侃」、「百七歲」、「開皇十三年三月十六日」等等詳細節目，看上去「像煞有介事」，其實全是閉眼捏造。七世紀中葉的道宣明說慧可不曾被害死，明說「可乃從容順俗，時惠淸猷，乍託吟謠」，然而幾百年後的《寶林傳》却硬說他被害死了！七世紀中葉的道宣不能詳舉慧可的年歲，而幾百年後的《寶林傳》却能詳說他死的年月日和死時的歲數，這眞是崔述說的「世愈後而事愈詳」了！

《傳燈錄》又根據《寶林傳》，說達摩在嵩山少林寺終日面壁而坐，神光（《寶林傳》捏造慧可初名神光）朝夕參承，莫聞誨勵。

「其年十二月九日夜，天大雨雪，光堅立不動，遲明積雪過膝，（中略）光潛取利刀自斷左臂，置於師前。師知是法器，乃曰：『諸佛最初求道，為法忘形。汝今斷臂吾前，求亦可在。』師遂因與易名曰慧可。」

這也是《寶林傳》的閉眼瞎說。道宣明明說是「遭賊斫臂」，而《寶林傳》妄改為自斷其臂。自從《傳燈錄》採此僞書妄說，九百年來，斷臂求法之說就成為公認的史實了。我們引此兩段，略示傳說演變的痕跡，使人知道道宣《續僧傳》的達摩、慧可兩傳是最乾淨而最可靠的最早史料。

《寶林傳》與《傳燈錄》記慧可死在開皇十三年（593），這是完全無據之說。慧可初見達摩時，年已四十；跟他五、六年，達摩才死。我們假定達摩死在魏・永安三年（530）左右，其時慧可年約四十五、六。《續僧傳》說：「林法師（中略）及周滅法，與可同學，共護經像。」北周毀佛法在武平五年（574），但慧可在齊都鄴下，鄴都之破在北齊・承光元年正月（577），齊境內毀佛法即在此年，（齊境內毀法事，詳見《續僧傳》卷八的〈慧遠傳〉，但傳中誤記此事在承光二年春，承光無二年，當是元年之誤。）其時慧可已九十二歲了。如果「與可同學」一句不作「與慧可的同學共護經像」解，那麼，慧可大概就死在鄴都滅法之後不久（約577），年約九十二歲。

慧可的死年在滅法時期，大概不誤。《續僧傳》卷七的〈慧布（攝山三論宗的大師）傳〉中記慧布：

「末遊北鄴，更涉未聞。於可禪師所，暫通名見，便以言悟其意。可曰：『法師所述，可

謂破我除見，莫過此也。』（布）乃縱心講席，備見宗領，周覽文義，並具胸襟。又寫章疏六馱，負還江表，並遺朗公（開皇寺的法朗，也是三論宗的大師，死在581年），令其講說。因有遺漏，重往齊國，廣寫所闕，賫還付朗。」

慧布死在陳．禎明元年（587），年七十。傳中說他「末遊北鄴」，又說他「重往齊國」，可見他和慧可相見，當在北齊建國（550）之後，滅亡（577）之前。看「末遊」之句，可見他兩次北遊已在晚年，當在鄴都破滅之前不久。所以《續僧傳》記慧可活到鄴都滅法之時，大概是可信的。

◉附二：印順《中國禪宗史》第一章第三節（摘錄）

慧可是以《楞伽》爲心要的，「藉教悟宗」的。在門下的弘傳中，現出了不同的傾向：「口說玄理，不出文記」的禪師，著作疏釋的經師。這二流的分化，是極明顯的事實。《續僧傳》說慧可「專附玄理」，什麼是玄理？從魏晉以來，易、老、莊學盛行，稱爲玄學；而玄理、玄風等名詞，也成爲一般用語。佛教中也有玄章、玄義、玄論、玄談等著作。這裏的玄理，當然不是老莊之學，而是「鈎玄發微」，直示大義的，簡明深奧的玄理，不是經師那樣的依文作注，或廣辨事相。佛法中，如空有、眞妄、性相（中國人每稱之爲「事理」）、迷悟；生死與涅槃、煩惱與菩提、衆生與如來；法性、心性等深義，著重這些的，就是玄理。《續僧傳》稱慧可「專附玄理」，並舉偈爲例，如說（大正50．552b）：

「說此眞法皆如實，與眞幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。愍此二見之徒輩，申詞措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘」。

慧可承達摩的《楞伽》法門，「專附玄理」，而展開楞伽禪的化導。道宣從法沖所得來的消息，雖是「藉教悟宗」的，却已表現了禪宗的特色，如〈法沖傳〉說（大正50．666b）：

「其經本，是宋．求那跋陀羅三藏翻，慧觀法師筆受。故其文理克諧，行質相貫，專唯念慧，不在話言。於後達摩禪師傳之南北，忘言忘念、無得正觀爲宗。後行中原，慧可禪師創得綱紐。魏境文學，多不齒之。領宗得意者，時能啓悟。」

慧可的宗風如此，那專重講說，廣作文疏的楞伽師，無論是否爲慧可門下，精神上早已漂流於達摩禪的門外了。傳「每可說法竟曰：此（楞伽）經四世之後，變成名相，一何可悲」，該就是廣造文疏的一流了！

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十六；《景德傳燈錄》卷三；《釋門正統》卷三；《佛祖統紀》卷二十九；《曹溪寶林傳》卷八；《祖堂集》卷二；伊藤英三《禪思想史體系》；宇井伯壽《禪宗史研究》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

慧布（518～587）

南朝三論宗僧。廣陵（江蘇省）人，俗姓郝。生於將軍世家。年十六因兄亡而悟世事無常，思解俗網，然爲親眷所阻，至年二十一始得如願。既蒙剃落，乃入楊都，從建初寺瓊法師學《成實論》，復依攝山止觀寺僧詮學三論，均能洞達論旨，故時人稱之爲「得意布」、「思玄布」。其後，北遊鄴都，參訪慧可；又遊學齊國，撰寫章疏，其文悉數交予法朗，自無所蓄。後獨止於松林，專修念慧，蕭然世表。

陳．至德年間（583～586），移住攝山棲霞寺，提撕徒衆，聲名遠播，陳主及諸王皆從師受戒，奉之如佛。晚年絕穀不食，臨終遺訣云：「長生不喜，夕死無憂，以生無所生，滅無所滅故也。」禎明元年圓寂，年七十。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷七；《釋氏六帖》卷十；《六學僧傳》卷十二；《釋氏稽古略》卷二。

慧永（332～414）

東晉僧。河內（河南省）人，俗姓潘。十二歲出家，師事竺曇現。後於恒山習禪，又與慧遠同入道安座下。原與慧遠計劃共赴羅浮山，然慧遠爲道安所留，師遂獨自先行出發。太元（376～396）初年，行經潯陽，爲刺史陶範所留，乃居廬山西林寺，布衣蔬食，淸心克己，三十餘年不出山。又於峯頂別立茅室，以爲其禪思之所。其室常有異香，因號香谷。其後，慧遠亦至潯陽，於廬山建東林寺，領衆修道，亦三十年不出山。

師衲衣草屣，執杖提鉢，神氣自若。淸散無矜，言常含笑。語不傷物，願生西方。義熙十年（414）染疾，一日，忽自斂衣合掌，求屣欲起，衆人驚問，師答：「佛來。」言終而寂，世壽八十三。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷六；《佛祖統紀》卷二十六；《釋氏六帖》卷十；《蓮宗寶鑑》卷四。

慧生

北魏僧。生卒年、籍貫均不詳。又作惠生。嘗住崇立寺。北魏孝明帝神龜元年（518，一說熙平元年或正光二年），奉勅與宋雲出使西域，自洛陽出發，途經和闐、嚈噠、賒彌、鉢盧勒、烏場諸國，而抵犍陀羅國。正光二年（521，一說三年或四年）返國，攜回一七〇部大乘經典。著有《使西域記》一卷（又作《惠生行傳》），記載其旅行見聞。此書原本已佚，然《洛陽伽藍記》卷五附載其部份內容。《大正藏》第五十一册所收者即據《洛陽伽藍記》而來。

〔參考資料〕《洛陽伽藍記》卷五；《歷代三寶紀》卷三；《廣弘明集》卷二；《釋迦方志》卷下；《佛祖統紀》卷三十八。

慧立（615～？）

唐代僧。又作惠立。天水（甘肅省）人，因遠祖嘗仕宦於新平（陝西省邠州），故又爲新平人，俗姓趙。本名子立，高宗勅名慧立。生而岐嶷不羣，十五歲出家於豳州昭仁寺。永徽元年（650），勅任大慈恩寺翻經大德。其後，補西明寺都維那，並爲太原寺主。師識敏才俊、博學妙辯，因此高宗常召其入大內，與道士對論，而深愜帝旨。

師嘗撰《慈恩三藏玄奘法師傳》，然未成而卒，後由廣福寺沙門彥悰續而成之，凡十卷，爲今人研究玄奘之重要史籍。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》序；《宋高僧傳》卷十七；《開元釋教錄》卷九；《六學僧傳》卷十六。

慧光（約六世紀）

南北朝時代的義學高僧，地論宗南道派之祖。俗姓楊，定州（今河北省定縣）人，十三歲時，跟隨父親入洛陽，歸依了佛陀扇多，不久，佛陀便度他出家，常爲人講經，有「聖沙彌」之稱。佛陀以戒律爲智慧的基本，令他先聽講《四分律》。旣而回鄉，受具足戒。後到洛陽參學，並貫通了南北方言，從事著述。當時譯師有菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多三家，分別翻譯。助譯者方言各異，以致傳述分歧而發生爭執。慧光也列席譯場，他旣諳習語言，常常爲之溝通，完成譯業。就在此時，他曾受教於勒那摩提，得其傳授。後來撰成《十地經論疏》，發揮經論的奧旨，地論學派由此流傳。他又註解《華嚴》、《涅槃》等經，並造《四分律疏》，删定《羯磨戒本》；又著有《玄宗論》、《大乘律義章》等。但以上著述現存的只有《華嚴經義記》卷一的斷片（現收入《大正藏》第八十五卷），其餘都散佚了。東魏時（534～550），他任國僧都。北齊時（550～580），應召入鄴都，住大覺寺，轉任國統。學者稱他爲光統律師。後來在寺圓寂，年七十歲。

慧光是地論師南道派的開創者。關於《十地經論》的傳譯，在勒那摩提和菩提流支間，有不同的見解，從而勒那摩提的弟子慧光和菩提流支的弟子道寵之間，也顯出師承的不同。

這樣《地論》的弘揚，以相州（即鄴都）為中心，慧光、道寵南北兩道分為兩派。後來北道派受了攝論學派的影響，而有變化，南道派保持了純粹的傳統，並且名德輩出，獨盛一時。慧光的著作雖多不傳，但在他的再傳弟子慧遠所撰《大乘義章》〈八識義〉中，看得出這派學說的特別主張，是說阿黎耶識即是如來藏自性清淨心，亦即眞如、法性，而為一切法緣起的本源。

慧光的弟子很多，傳承他的地論學說的，有法上、僧範、道憑、慧順、靈詢、僧達、道愼、安廩、曇衍、曇遵、曇隱等，其中以法上為上首，道憑四傳到智儼，開闢華嚴立宗的端緒，所以華嚴宗也可視為南道地論師系統的發展。

慧光又是四分律宗的開祖。《四分律》從北魏・道覆律師繼承法聰，作科文式的《律疏》四卷以後，才打開研習的門徑。慧光更根據律家的口傳，繼續研究，作《四分律疏》一二〇紙，並删定《羯磨戒本》，遂為法侶所傳誦。每次開講常有僧衆千人列席，後世推他為四分律宗的開山。慧光弟子中傳承四分律學系統的有道雲、道暉、洪理以及曾宗奉道覆的曇隱等。由道雲三傳至道宣，律宗乃完全建立。

另外，慧光對於教判也有獨到的見解。他有三教、四宗兩種教判說。三教是說漸教、頓教和圓教。他說釋迦一代的教法，為根機未熟的先說無常後說常，又先說空後說不空，漸次而說，這是漸教。為根機成熟的，於一法門具足說常與無常、空與不空、更無漸次，這是頓教。又為上達分段佛境的，說如來果德圓滿自在的法門，這是圓教，也就是《華嚴經》所說。這種漸、頓、圓三教說，後來就成為「南三北七」中北七教判的通相。四宗是說因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗。慧光以為一代佛教中，第一、薩婆多部的毗曇學說，諸法各有體性，皆從六因四緣而生，可以稱為因緣宗。第二、《成實論》說一切法皆無實體，但有假相假名，可以稱為假名宗。第三、如《大品》及《三論》說諸法不但無有實體，即假相亦虛誑不實，可以稱為誑相宗。第四、《涅槃》、《華嚴》等，說常住佛性，可以稱為常宗。這個四宗教判，是慧光依《地論》南道派的主張對當時盛行的經典和學說所作的判斷。（黃懺華）

〔參考資料〕《續高僧傳》卷二十一；《釋氏六帖》卷十二；《佛祖統紀》卷二十七。

慧安（582～709，一說581～709）

隋唐間禪僧，為禪宗五祖弘忍之十大弟子之一。又稱老安、道安、大安。荊州（湖北省）支江人，俗姓衞。容貌端雅，性情寬裕，不染俗塵，修學法門，甚為博洽。隋・大業年間（605～616），朝廷招集庶民，開通濟渠。時，飢殍相望，師以乞得之食，救濟病困。煬帝聞而召之，師乃潛入太和山。後，帝臨江都，海內擾攘，師乃杖錫登衡嶽寺，行頭陀法。唐・貞觀年間（627～649），至黃梅山參禮弘忍，得其心要。麟德元年（664），遊終南山，棲居石壁。永淳二年（683），居止滑臺草亭，中坐繩床，四方坦露，勅造招提寺延師居之。天后聖曆二年（699），師為嵩山神授菩薩戒。神龍二年（706），中宗勅賜紫衣，延請入宮，供養三年，並度弟子二十七人。景龍三年（709），辭歸少林寺。同年三月八日，閉戶偃身而寂。荼毗後，獲舍利八十粒。門人為建浮圖。

◉附：印順〈東山法門之弘布〉（摘錄自《中國禪宗史》第四章第一節）

慧能生前，多少為嶺南僻遠的環境所限，在中原一帶，還不能引起太大的影響。慧能同門中，有被稱為「老安」的，倒不失為慧能的平生知己。如《宋僧傳》卷十八〈慧安傳〉、《傳燈錄》卷四。宋儋撰〈嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘〉，雖所說小有出入，而確是同一人，《楞伽師資記》也是稱為「會善寺道安」的。道安（或「慧安」）生於開皇元年（581），年壽極長，約近一三〇歲。依《宋僧

傳》說：「貞觀中至蘄州禮忍大師。」但貞觀年間是道信時代，作弘忍的弟子，是不能早於永徽二年（651）的。那時道安已七十多歲，是名符其實的「老安」了。麟德元年（664）遊終南山；永淳二年（683）到滑臺，住在敕造的招提寺。久視元年（700，老安年一二〇歲），老安與神秀，同應則天帝的徵召入京。碑銘說：「禪師順退避位，推美於玉泉大通也。」老安辭退出來，住在嵩山的會善寺。神秀去世（706），老安曾去玉泉寺。那年九月，又應中宗的禮請入京，受皇家供養三年。景龍三年（709，碑作「二年」），在會善寺去世。

老安比慧能長五十七歲，但彼此却有特殊的關切。(1)慧能弟子（南嶽）懷讓，起初與坦然到嵩山參禮老安。《宋僧傳》卷九說（大正50・761a）：「安啓發之，因入曹侯溪覲能公。」《傳燈錄》卷四說（大正51・231c）：「（坦）然言下知歸，更不他適。（懷）讓機緣不逗，辭往曹溪。」。懷讓的參禮曹溪，是受到老安的啓發與指導的。(2)據〈嵩山（會善寺）故大德淨藏禪師身塔銘〉說：淨藏在慧安門下十幾年。慧安示寂時，教淨藏到韶陽從慧能問道。上來二則，是老安介紹弟子去從慧能修學。(3)老安對坦然與懷讓的開示，如《傳燈錄》卷四說（大正51・231c）：「問曰：如何是祖師西來意？師（老安）曰：何不問自己意？曰：如何是自己意？師曰：當觀密作用。曰：如何是密作用？師以目開合示之。」

老安以「目開合」爲密作用，正是曹溪門下所傳的「性在作用」。在這一傳說中，發見了老安與慧能間的共同。(4)保唐無住禪師，起初從老安的在俗弟子陳楚章受法。據《歷代法寶記》，陳楚章與六祖弟子——到次山明和上、太原府自在和上、洛陽神會和上，都是「說頓教法」，沒有什麼不同。(5)作《大乘開心顯性頓悟眞宗論》的李慧光（法名大照）說（大正85・1278a）：「前事安闍黎，後事會和尚，皆已親承口決，密授教旨。」老安與神會的頓悟，也沒有說到不同。上來三則，是老安門下與慧能門下的契合。(6)〈召曹溪慧能入京御札〉（《全唐文》卷十七）說：「朕請安、秀二師，宮中供養。萬幾之暇，每究一乘。二師並推讓云：南方有能禪師，密受忍大師衣法。」

〈道安禪師碑〉說：道安「避位」，推美神秀而辭退出來。神秀死後，道安却又應召入京，受國家供養。道安不只是謙讓，又推擧慧能。也許與神秀的見地不合，擧慧能以自代吧！神秀的推擧慧能，大抵是隨緣附和而已。在弘忍的弟子中，慧能都沒有什麼往來。而老安却推擧慧能，介紹弟子，同屬於頓法，關係是非常的親切。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十八；《景德傳燈錄》卷四；《歷代法寶記》。

慧忠

(一)（682～769）唐代牛頭宗僧。又稱「惠忠」或「牛頭慧忠」。潤州（江蘇省）上元人，俗姓王。誕生以來，不食葷腥，異於常童，稟性敦厚。二十三歲，受業於莊嚴寺。後聞牛頭山智威承襲達磨心印，遂前往參謁，而成爲智威的法嗣。後辭智威，行脚四方，並曾居止於延祚寺。其平素生活極簡，衣僅一衲，器唯一鐺，衆味同煮，用畢懸於樹杪，又結繩床，晏坐終日。天寶（742～755）初年，始應邀住莊嚴寺（梁朝舊寺），遂興修葺，創法堂。一時四方學侶雲集，嗣法者多達三十四人。大曆四年六月十六日，怡然坐化，世壽八十七。荼毗後，獲舍利不可計數。

(二)（？～775）唐代僧。越州（浙江省）諸暨人，俗姓冉。自幼好學，受法於慧能（或謂雙溪弘忍）。後遊歷名山，經五嶺、羅浮、四明、天目，而入南陽（河南省）白崖山黨子谷，四十餘年不出山門。開元（713～741）年中，玄宗聞其德風，徵召入京，敕住龍興寺，王公縉紳莫不從而問道。後逢安史之亂，師乃遁歸。上元二年（761），肅宗迎師入宮，問

治國之要，並勅住千福寺，公卿士庶多來參叩求法。代宗之世，又移住光宅寺。後世乃亦稱之爲「光宅慧忠」。

師雖深受玄宗、肅宗、代宗三朝禮遇，然天性淡泊，天眞自然，常慕南岳慧思之風，乃奏請於武當山建太一延昌寺，又於黨子谷建香嚴長壽寺，並各置藏經一部。大曆八年（773），又奏度天下名山之僧，取明經、律、禪三者之僧。大曆十年，示寂於黨子谷，年壽當在八十以上。諡號「大證禪師」，勅葬香嚴寺。弟子有志誠、智德、道密等人。師以居南陽白崖山之故，故世亦稱之爲南陽慧忠，或南陽國師。又，關於其師承是否確係出自慧能，亦頗有異說。

師接引學人之方法，有著名之「國師三喚」、「無情說法」、「無縫塔」等三公案，另有九十七種「圓相」云云。

〔參考資料〕㈠《宋高僧傳》卷十九；《景德傳燈錄》卷四；《五燈會元》卷二；印順《中國禪宗史》第三章。㈡《宋高僧傳》卷九；《景德傳燈錄》卷四；印順《中國禪宗史》第六章。

慧明

㈠唐代僧。生卒年不詳。鄱陽（江西）人，俗姓陳，爲陳宣帝之孫。嘗爵封將軍一職，故人稱之爲四品將軍。幼年於永昌寺出家，參五祖弘忍。初無證悟，後聞五祖密付達磨衣鉢予慧能，遂躡迹急追，至大庾嶺，得慧能開示而大悟，改名道明。其後，辭別慧能，居廬山布水臺三年，復住袁州（江西）蒙山，大宣禪風。

㈡五代法眼宗僧。生卒年不詳。錢塘人，俗姓蔣。幼年出家，研覈三學，漸入玄微。其後，歷訪閩、越諸禪師，復參謁法眼文益，並嗣其法。嘗住鄞水（浙江）大梅山，後於吳越間研學，深受忠懿王敬重，奉勅住資崇院、杭州報恩寺等。後周世宗顯德年間（954～959）示寂，世壽七十餘。

㈢（1318～1386）元末明初臨濟宗楊岐派僧。台州（浙江）黃巖人，俗姓夏。號性源，別號幻隱。初於樂清寶冠寺出家，後嗣徑山元叟行端之法。洪武五年（1372），明太祖召請天下高僧至鍾山宣法，師應邀前往。十一年，住杭州靈隱寺。十九年蒙讒受誣，官吏未及逮捕，師即自投官府，當場宣法說偈而示寂，世壽六十九。

㈣（1859～1930）清末民初僧。法號圓照。福建汀州人，俗姓溫。家貧未曾讀書。九歲，於福建鼓山出家，執役於無量寺。十八歲，赴天台山。翌年，受戒於國清寺。二十一歲，朝禮普陀。後於九華百歲宮任維那，復入天童，任悅衆引禮諸職。此後，經常往返於寧波、上海、育王、普陀之間，從學於妙智、大海、卍蓮諸師。三十二歲，應邀於法雨寺開講《法華經》。此後，講經法緣甚深，以普陀山、天童山、靈隱寺三處居多，尤以阿育王寺之《涅槃經》講期爲最長。

師之說法，辯才無礙，不滯於文字，發揮玄悟，雜以因緣譬喻，或禪宗公案，頗能吸引聽衆。又，師生活淡泊，一衣一衲之外，不蓄一物。嘗任靈隱寺住持十一年餘，然其日常生活，清簡不異往昔。三十二歲時，嘗於迴龍眞寂寺置一寮，除應邀講經及充戒期教授等職之外，即歸棲此處。1930年，示寂於靈隱寺，世壽七十一，僧臘六十三。遺有《慧明法師開示錄》一書。

〔參考資料〕㈠《宋高僧傳》卷八；《景德傳燈錄》卷四；《曹溪大師別傳》；《敦煌本六祖壇經》。㈡《宋高僧傳》卷二十三；《景德傳燈錄》卷二十五；《聯燈會要》卷二十七；《五燈會元》卷十。㈢《五燈會元續略》卷四；《南宋元明僧寶傳》卷十一；《增集續傳燈錄》卷四。㈣東初《中國佛教近代史》。

慧沼（650～714）

唐代唯識學者，後人稱之爲淄州大師。其法號又作惠沼，或惠照。俗姓劉，名玄，祖籍彭城，後遷淄州，因此他亦稱淄州沼。十五歲時，唐高宗爲新生兒子（即睿宗）祈福度僧，

他就在此時受度出家。

相傳他曾親近過玄奘。青年時已博通經藏，講《法華》、《般若》、《涅槃》等經。咸亨三年（672）始從窺基、普光受學。慧解超羣，被稱爲「山東一遍照」。他的唯識、因明諸疏，大概即在此時稟受師說漸次寫成。窺基去世（682）後，慧沼遊行諸郡，講經二十餘年，同時寫成了《金剛般若》等經疏，和《慧日論》、《了義燈》等著作。

慧沼晚年又在義淨譯場任證義大德。唐中宗神龍三年（707）曾召義淨入宮同譯經沙門九旬坐夏，他也參加在內。景龍四年（710）義淨於大薦福寺譯《浴像功德》等經、《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》等律、《唯識寶生》等論，慧沼與文綱、勝莊等同任證義。景雲二年（711）義淨於大薦福寺譯《稱讚如來功德神咒》等經，和《能斷般若論頌》等論，亦慧沼證義。慧沼所疏《金光明最勝王經》，即是義淨的新譯本。他晚年的思想受到義淨的一些影響。

慧沼於開元二年（714）十二月十七日去世（見李邕碑文後日本・釋善珠記），壽六十四歲。他生平曾被詔講二次，補綱維大德六次，敕譯經論四次。他是慈恩宗的嫡傳，或許因此受到當時朝廷的重視。

慧沼的著作現存有十種，共四十卷：⑴《金光明最勝王經疏》十卷，經文是武周・長安二年（702）義淨譯。疏文也同時寫出，發揮了三乘五性的宗義，並訂正以眞如爲三身正因的舊說。⑵《十一面神咒心經義疏》一卷，經文玄奘譯。⑶《法華玄贊義決》一卷，釋窺基著《法華玄贊》中難義。⑷《成唯識論了義燈》十四卷，與窺基的《成唯識論樞要》、智周的《成唯識論演祕》總稱唯識三疏，多分祖述窺基學說加以闡明補充；對圓測、道證等諸家異說一一批判。⑸《因明入正理論義纂要》一卷。⑹《因明入正理論義斷》二卷。⑺《因明入正理論續疏》，慧沼自跋云：「於師曾獲半珠，緣闕未蒙全寶」，這是因窺基著《因明入正理論疏》到了喩過部分就絕筆了，慧沼接著做了下文的注解，所以稱爲《續疏》。⑻《大乘法苑義林章補闕》八卷，現存卷四、卷七、卷八。⑼《能顯中邊慧日論》四卷，略名《慧日論》。⑽《勸發菩提心集》三卷，第二卷中有受菩薩戒儀軌。

此外，慧沼的著作佚失了的還有《能斷金剛般若經疏》、《發菩提心論疏》等十種二十九卷。

玄奘所傳的瑜伽唯識學，由窺基的傳述，建立了以三乘五性說爲主的慈恩宗，又由日沙門道昭、智通、智鳳、玄昉等傳衍至日本而建立了日本的法相宗。慈恩宗窺基是奠定者，智周爲傳播者，而作爲他們中間樞紐的就是慧沼。玄奘的學說雖然通過窺基等諸大弟子記錄下來，但有許多微言奧義未見得盡能一一筆之於書。同時玄奘在世時，門下對於教理的見解本來就不一致，作爲繼承慈恩嫡傳的慧沼，就擔當了力排異說的任務。

慧沼的著作充滿了追求眞理的精神，他爲了對眞理的探討，做到了「當仁不讓於師」的地步。他不但對於圓測、法寶等前輩沒有隨便妥協的態度；就是對於窺基的主張，有懷疑的地方也要求得一個是非；甚至對於玄奘的教授，也要透過思考才接受。用這種服從眞理的精神來治學，是值得後人效法的。由於他的努力，進一步充實並推進了窺基的學說。在西明與慈恩的論爭中，慈恩之能得到最後勝利，慧沼起了決定性的作用。

慧沼的弟子最著名的首推智周，他從慧沼學，於公元703年和706年，先後有日本僧人智鳳、玄昉等來從他受學，回國弘傳。智周的著作：很多是輔翼或解釋慧沼的著述的。義忠、道巘、道邑、如理等當時也很出名。此外，碑序所載，還有惠沖微、惠勝說、耶含朏、惠日、福林、無著、惠融、惠祥、惠光、惠燈、惠嵩、惠先等。（隆蓮）

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷四；《玄奘三藏師資傳叢書》卷下。

慧南（1002～1069）

北宋禪僧。臨濟宗黃龍派之祖。信州（江西省）玉山人，俗姓章。十一歲出家，十九歲受具足戒。其後，入廬山等佛教聖地，歷參諸師。年三十五，嗣石霜楚圓之法。後住黃檗山（福建省）、黃龍山（江西省）等地，大振宗風，學徒雲集。師每以公案接化徒眾，嘗於室中設三轉語，勘驗學人，三十餘年鮮有契其旨者，世稱「黃龍三關」。其宗風廣及湖南、湖北、江西等地，蔚然而成黃龍派。日本臨濟宗之祖榮西即源出此一流派。熙寧二年示寂，世壽六十八。世稱黃龍慧南。徽宗大觀四年（1110），追諡「普覺禪師」。門下有晦堂祖心、寶峯克文、泐潭洪英等八十三人。有《黃龍南禪師語錄》一卷、《黃龍南禪師語要》一卷、《黃龍南禪師書尺集》一卷等行於世。

◉附一：〈慧南簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊）

慧南禪學思想是，强調「觸事而眞」，說：「道遠乎哉？觸事而眞！聖遠乎哉？體之即神。」學禪在於「息心」，「禪不假學，貴在息心。」慧南宗風嚴峻，人喻之如虎。他設三轉語，對前來參請的學人先問：「人人盡有生緣，上座生緣在何處？」正當互相問答爭辯時却把手伸出，說：「我手何似佛手？」又在問學人所得時，却把脚垂下說：「我脚何似驢脚？」如此三十餘年，叢林稱之爲「黃龍三關。」慧南設此「三關」的目的是要學人觸機即悟。

慧南後，黃龍派有祖心、克文和常總三系，其中除祖心系後經日本僧人明庵榮西傳回國而開立臨濟宗外，在國內，從興起到衰歇，共約一百六、七十年光景。

◉附二：惠洪〈黃龍南禪師〉（摘錄自《禪林僧寶傳》卷二十二）

禪師章氏。諱惠南。其先信州玉山人也。童齔深沉，有大人相，不茹葷，不嬉戲。年十一棄家，師事懷玉定水院智鑾。嘗隨鑾出，道上見祠廟，輒杖擊火毀之而去。

十九落髮，受具足戒。遠遊至廬山歸宗，老宿自寶集衆坐，而公却倚實，時時眴之。公自是坐必跏趺，行必直視。至棲賢依諟禪師。諟蒞衆進止有律度，公規模之三季。辭。

渡淮依三角澄禪師。澄有時名，一見器許之。及澄移居泐潭，公又與俱，澄使分座接納矣。而南昌文悅見之，每歸臥歎曰：「南有道之器也，惜未受本色鉗鎚耳。」會同遊西山，夜語及雲門法道，悅曰：「澄公雖雲門之後，然法道異耳。」公問所以異，悅曰：「雲門如九轉丹砂，點鐵作金，澄公藥汞銀，徒可玩，入鍛即流去。」公怒以枕投之。明日，悅謝過，又曰：「雲門氣宇如王，甘死語下乎？澄公有法受人死語也，死語其能活人哉？」即背去。公挽之曰：「即如是，誰可汝意者？」悅曰：「石霜楚圓手段出諸方，子欲見之，不宜後也。」公默計之曰：「此行脚大事也。悅師翠巖，而使我見石霜，見之有得，於悅何有哉？」即日辦裝。

中塗聞慈明不事事，慢侮少叢林，乃悔，欲無行，留萍鄉。累日結伴自收縣（收縣，疑爲攸縣之誤）登衡岳，寓止福嚴。老宿號賢叉手者，大陽明安之嗣，命公掌書記。泐潭法侶聞公不入石霜，遣使來訊。俄賢卒，郡以慈明領福嚴。公心喜之，且欲觀其人，以驗悅之言。慈明既至，公望見之，心容俱肅。聞其論多貶剝諸方，而件件數以爲邪解者，皆泐潭密付旨決，氣索而歸。念悅平日之語，翻然改曰：「大丈夫心膂之間，其可自爲疑礙乎？」趨詣慈明之室，曰：「惠南以闇短望道未見，比聞夜參，如迷行得指南之車，然唯大慈更施法施，使盡餘疑。」慈明笑曰：「書記已領徒遊方，名聞叢林，藉有疑，不以衰陋鄙棄，坐而商略，顧不可哉？」呼侍者進榻，且使坐。公固辭，哀懇愈切。慈明曰：「書記學雲門禪，必善其旨，如曰放洞山三頓棒，洞山於時應打不應打？」公曰：「應打。」慈明色莊而言

：「聞三頓棒聲便是喫棒，則汝自旦及暮，聞鵶鳴鵲噪、鐘魚鼓板之聲，亦應喫棒，喫棒何時當已哉？」公瞠而却。慈明云：「吾始疑不堪汝師，今可矣！」即使拜，公拜起。慈明理前語曰：「脫如汝會雲門意旨，則趙州嘗言臺山婆子被我勘破，試指其可勘處。」公面熱汗下，不知答，趨出。明日詣之，又遭詬罵。公慚見左右，即曰：「政以未解求決耳，罵豈慈悲法施之式？」慈明笑曰：「是罵耶？」公於是默悟其旨，失聲曰：「泐潭果是死語。」獻偈曰：「傑出叢林是趙州，老婆勘破沒來由。而今四海清如鏡，行人莫以路為讎。」慈明以手點「沒」字顧公，公即易之，而心服其妙密。留月餘，辭去，時季三十五。

遊方廣後洞識泉大道，又同夏。泉凡聖不測，而機辯逸羣，拊公背曰：「汝脫類汾州，厚自愛。」明季遊荊州，乃與悅會於金鑾，相視一笑，曰：「我不得友兄及谷泉，安識慈明？」

是秋北還，獨入泐潭，澄公舊好盡矣。自雲居遊同安，老宿號神立者，察公倦行役，謂曰：「吾住山久，無補宗教，敢以院事累子？而郡將雅知公名，從立之請。」不得已，受之。

泐潭遣僧來審提唱之語，有曰：「智海無性，因覺妄以成凡；覺妄元虛，即凡心而見佛。」便爾，休去謂同安無折合，隨汝顛倒所欲，南斗七，北斗八。僧歸舉似澄，澄為不懌。俄聞嗣石霜，泐潭法侶多棄去。

住歸宗，火一夕而燼，坐抵獄，為吏者百端求其隙。公怡然引咎，不以累人，唯不食而已，久而後釋。吏之橫逆，公沒齒未嘗言。

住黃檗，結菴於溪上，名曰積翠。既而退居曰：「吾將老焉。」方是時，江、湖、閩、粵之人，聞其風而有在於是者，相與交武竭蹶於道，唯恐其後。雖優遊厭飫，固以為有餘者，至則憮然自失，就弟子之列。南州高士潘興嗣延之嘗問其故，公曰：「父嚴則子孝，今來之訓，後日之範也。譬諸地爾，隆者下之，窪者平之。彼將登於千仞之上，吾亦與之俱；困而極於九困之下，吾亦與之俱。伎之窮，則妄盡而自釋也。」又曰：「妁之，嫗之，春夏之所以生育也；霜之，雪之，秋冬之所以成熟也。吾欲無言得乎？」以佛手、驢脚、生緣三語問學者，莫能契其旨。天下叢林目為「三關」。脫有詶者，公無可否，斂目危坐，人莫涯其意。延之又問其故，公曰：「已過關者掉臂徑去，安知有關吏！從吏問可否，此未透關者也。」

住黃龍，法席之盛，追媲泐潭、馬祖、百丈、大智。

熙寧二年三月十七日饌四祖惠日，兩專使會罷，越跏趺寢室前，大衆環擁良久而化。前一日說偈，又七日闍維得五色舍利，塔於山之前嶂。閱世六十有八，坐五十夏。（或云：閱世六十有六，坐三十有七夏）大觀四年春，敕謚「普覺」。

贊曰：山谷論臨濟宗旨曰：「如漢高之收韓信，附耳語而封王，即卧內而奪印，偽游雲夢而縛以力士，紿賀陳豨而斬之鍾室。」蓋漢高無殺人劍，韓信心亦不死。宗師接人病多如此。臨濟宗旨止要直下分明，鉗鎚付在嫡子親孫。予觀黃龍以「三關」語，鍛盡聖凡，蓋所謂嫡子親孫，本色鉗鎚者也。

〔參考資料〕《續傳燈錄》卷七；《禪林僧寶傳》卷二十二；《嘉泰普燈錄》卷三；《五燈會元》卷十七；《釋氏稽古略》卷四；聖嚴《禪門驪珠集》；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

慧威

唐代僧。天台宗第七祖。又稱惠威。生卒年不詳。婺州東陽（浙江）人，俗姓劉。幼年有出世之志，遂入空門，祝髮受具。後聞法華智威大弘天台之道，即前往受業，刻志禪法，晝夜勤修三觀法門，頓獲開悟。時人見其深得威師之法，遂以「小威」稱之。初居京師天宮寺，世稱天宮尊者。後歸止東陽，深居山谷，

罕問人事。自智威滅後（680），登門求道者絡繹不絕。永徽元年（650），嘗受詔爲朝散大夫四大師。後不知所終。傳法者唯左溪玄朗一人。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷六；《佛祖統紀》卷七、卷三十九。

慧思（515～577）

俗姓李，後魏南豫州汝陽郡武津縣（今河南上蔡縣）人。十五歲信仰佛教出家，二十歲受具足戒後嚴守戒律，平時不常和人來往，每天讀誦《法華》等經，數年之間便滿千遍。又因閱讀《妙勝定經》，開始修習禪觀。外出參訪，尋問禪法，常於林野間經行修禪。中間曾往投當時著名的慧文禪師，從受禪法，白天隨衆僧事，夜間專心修禪，結合《法華經》意，悟得法華三昧。他復將自己的領悟，請教於鑒、最諸禪師，得到他們的讚許，聲譽遠播。以後他遊行各州，隨從他學習禪法的徒衆不斷增加。爲了給徒衆講習禪學，他著手從大小乘經論中採集有關法門，加以貫穿解說。三十四歲時（548）在兗州講禪法，因徒衆人品複雜，時生是非，遭遇邪師的猜忌謀害，從此中止北遊，率衆南行。先到信州，後入郢州，隨地應請講說大乘。在郢州又遭惡人在食物中置毒加害，徒衆有三人因中毒致死。梁代承聖二年（553），率衆再向南行，到了光州，次年入住大蘇山，在開岳寺、觀邑寺講《大品般若經》，信衆日增，因此發願寫造金字《般若經》，四十四歲時（558），於光城縣齊光寺實現了寫金字經本並貯以寶函的心願。他極重視這件事的完成，特撰《立誓願文》，敍述自己出家學道、習禪以及在各地遊化迭遭諸異道擾亂毒害，因而發心寫造金字經本的因緣，立誓修禪解脫法、得神通力、弘揚般若、廣度衆生的大願。由於這篇《立誓願文》的流傳，更引起了遠地信衆的歸仰，遠來歸從他的人益多。以後創立天台宗的智顗，就是在這時不避戰亂，遠來光州師事他的。慧思在光州遊化歷時十四年，乃於陳代光大二年（568）帶了徒衆四十餘人前往湖南，入住南岳。在那裡繼續提倡修禪，陳地信衆望風歸附，陳主迎他到陳都建業，住棲玄寺，講《大品般若》。他很感慨當時南地佛學界偏重理論，輕視禪觀，於是雙開定慧兩門，日間談理，夜間修禪，同時講說禪波羅蜜，陳主尊他爲大禪師，傾動一時。後又還住南岳，繼續傳授禪法。他平時奉持大戒，衣服只用棉布，寒冬添鋪艾葉以禦風霜，《續高僧傳》特別稱讚他慈行可風。陳・太建九年（577），他特從山頂下來，住半山道場，大集徒衆，勸勉勤修法華、般舟三昧，語極苦切，於是年六月卒於南岳。

慧思年輕時出家，即特別注意行持。自從發心習禪，及參訪諸禪宿以來，更接觸到當時北方佛學者所特有的躬行實踐的學風，使他深信由定發慧的學道之路。他的禪學思想重視般若，以後到處講說般若，發願守護弘揚，這就使他的禪法盡力於引發智慧、窮究實相。這一傾向，也和他親承慧文禪師的傳授有關。慧文是北齊一代最著名的禪觀學者，他所提倡的禪法即是定慧並重的。特別在慧這方面，慧文對於《大品般若》上講到三種智慧（道種智、一切智、一切種智）可次第證得亦可同時得到的道理，有其獨到的見解。慧思得其眞傳，更結合到他自己對於《法華經》的領會，在禪學的理論和實踐上，又提出獨到的說法。在理論上，關於智慧，他根據《法華經》〈方便品〉，提出窮究諸法實相的「佛之知見」作爲一切智慧的最高標準。關於實相，他也根據〈方便品〉，特舉唯佛與佛乃能窮盡的境界，即所謂諸法如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十項，爲攝一切法實相，且具有圓滿意義的主要內容，並據此建立了所謂「十如」實相之說。又據《大智度論》分析「如」有通別之說（見《智論》卷三十二）以闡明十如相互間的關係。在實踐上，他也結合到從《法華經》上體會到的圓頓法門，用來修習法華三昧，並還具體地推廣應用於日常行事上，

倡導了「法華安樂行」的實踐行法。

由於慧思長期持誦《法華》，對它有極深刻的信仰，所以他的中心思想雖屬於「般若」，但更推崇《法華》。認爲從佛的教化輾轉增勝上看，《法華》所說要比《般若》更進一步。稱《法華》爲大乘頓覺疾成佛道的法門，好像蓮花一樣，一花而具衆果，利根菩薩一心一學，一時具足，非次第入。他曾命其弟子智顗代講《大品般若》，講到一心具足萬行處，慧思特別指示說，《大品》所講還是次第義，到《法華》才講圓頓義，對於智顗後來創立以《法華》爲中心的天台宗學說，起了決定性的影響。



慧　思

另外，慧思的思想也和當時開始流行的《地論》、《攝論》的學說有了接觸，多少受到些影響。如關於諸法實相的看法，《般若》、《法華》說一切法無自性、不可得，原從客觀上說，色、心諸法是平等的，慧思則有心法爲中心而談諸法實相的傾向（見《無諍三昧法門》卷下），因而和同時講「三論」一系學者的實相觀有所不同。這一傾向，對於以後智顗所倡說的一念三千和圓融三諦等觀心釋的說法，無疑也起了作用。其次是關於心識的看法，慧思認爲心法可分爲根本心識和枝條心識二類（見《無諍三昧法門》卷下），說六識爲枝條心識，是心之相，有假名識、動轉識等異名；六識的本體爲根本心識，是爲心之性，亦稱爲如來藏。他這樣說法，雖未明白主張有八識，而對於心的看法不局限於六識則顯然可見。他把心體聯繫到當時所說的眞心、如來藏等概念上去，但沒有很好地加以辨別，所以關於這一方面的見解，多少和後來流行的《起信論》的議論相近，這可能代表了當時一部份習禪的心識觀。

慧思對於所習諸經論，每有他獨自悟入之處，多結合實踐加以申說，他的著作大都出於口授的記錄，自具體系。見於記載的有《諸法無諍三昧法門》二卷，《立誓願文》、《隨自意三昧》、《法華安樂行義》各一卷，《大乘止觀法門》二卷等。《止觀》一書頗受宋、明以來台宗學者的重視。

慧思的門下頗多，最著名的當推善於發展師說，創立天台學系的智顗，其次有新羅人玄光及大善。他如南岳的僧照、枝江的慧成、江陵的慧威等都著名於一時。玄光將南岳思想傳入新羅，爲以後台宗教義流行於朝鮮半島的先驅。（游俠）

◉附：〈慧思簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第一卷）

慧思之學，以禪學爲主，主張以定發慧，定慧雙開。據《唐高僧傳》記載，南朝的佛教本來是重理義而輕禪法的，北方的佛教則重禪定。慧思南渡之後，開定慧雙修，融通南北之學，使得南北思想日趨一致，這是南北朝走向統一的趨勢在佛教思想中的反映。慧思主張「心性淸靜」、「業由心起」、「本無外境」，即認爲客觀物質世界是由主觀的心所造成的，所以他講「一心具萬處」才是「法華圓頓旨」。（《唐高僧傳》）從這裏可以看到慧思的思想已經具有了後來智顗所創立的天台宗「一念三千」、「圓融無礙」等思想的雛形，所以天台宗把他奉爲本宗的第二代祖師是有一定理由的。慧思的思想中，還有一個値得注意的問題，即他的思想中糅和了道教的思想，宣揚爲了護法（佛法）和化度衆生，自己應當先求得長生不死，慧思這種思想對以後儒、釋、道三教合流起了一定的作用。

慧思的著作除了有《諸法無諍三昧法門》兩卷外，尙有《四十二字門》兩卷，《釋論玄》、《隨自意》、《安樂行》（即《法華經安

樂行義》）、《次第禪要》、《三智觀門》等五部各一卷。此外還有《南嶽思大禪師立誓願文》一卷和《大乘止觀法門》兩卷，這兩篇是否慧思的著作，在學術界早就存在著不同的看法。《南嶽思大禪師立誓願文》一卷，有人依據《唐高僧傳》未有記載爲理由，判爲僞書。但《大唐內典錄》中已有著錄，文中記錄慧思的出家求道過程和活動，與《唐高僧傳》相合；文中的思想主禪定，宣揚「於一念心中，現一切色身」等，亦頗與慧思的基本思想相合，所以我們認爲《誓願》一文很可能是慧思的著作。至於《大乘止觀法門》一書，《唐高僧傳》及《大唐內典錄》、《開元釋教錄》等唐代目錄均未著錄，又此書直至北宋眞宗咸平時才從日本國返海而歸，我國早已失佚，所以疑點頗多。再考其思想亦與慧思基本思想多有不合之處。如：慧思主禪定，認爲一切智慧皆從禪定生，《大乘止觀法門》並不只講由定發慧，而講定慧互生。又如：慧思的主要著作《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》等，都未涉及到《大乘起信論》的思想，而《大乘止觀法門》則糅和了天台教觀與《大乘起信論》中的阿梨耶識與雜淨二法等思想。因此此書係僞作的可能性很大，不能當作慧思的著作。

〔參考資料〕 《續高僧傳》卷十七〈慧思傳〉；《佛祖統紀》卷六；陳寅恪〈南嶽大師立誓願文跋〉（《陳寅恪先生論文集》下）；蔣維喬《中國佛教史》第十章；聖嚴《禪門驪珠集》第一章；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》前編第一章。

慧炬

台灣之佛教文化機構。包含中華慧炬佛學會、慧炬雜誌社、慧炬出版社、慧炬通訊社、詹煜齋居士佛教文化獎學基金會、余家菊先生文教獎學基金會、寂照獎學基金、安素淨行慧炬獎金等單位。

此機構之創辦人爲周宣德。民國四十一年（1952）開始在台北民本電台創辦「佛教之聲」宏法節目；四十七年印贈《八大人覺經》供大專青年索閱。又先後印行《大專學生佛學論文集》四輯；五十年《慧炬雜誌》月刊發行，爲報紙型。經過數次之版面革新，目前（1993）已改爲十六開本，內容有論著、專載、詩壇、特寫、新聞、中英文摘等欄。

慧炬出版社成立於民國六十年，以發行佛教書籍爲主，尤其是中英文對照的佛書，更具特色。

慧炬通訊社成立於民國八十年，以中英文對照發行週刊；內容有世界各地佛教動態、佛教組織介紹、佛教論著等欄。

慧炬佛學會成立於民國八十一年，以結合佛教學術文化界人士，輔導各級學校學佛活動爲宗旨，擬促進佛教早日步入現代化、學術化、生活化、國際化。

慧炬除發行月刊、新聞周刊、佛書之外，主要工作爲輔導大專學生之學佛活動，目前並擴及中小學和社會各層面。經常性之活動有佛儒論文獎學金與慧炬社團活動獎金的發放，及大專佛學社團幹部研習營、大專青年佛學冬令營、中小學教師佛學研習營、專題演講、演講比賽、慧炬粥會、大專青年佛曲演唱比賽等。

民國七十八年，在創辦人周宣德去世後，由莊南田接任董事長一職，經常性工作由副董事長鄭振煌代行。

慧苑（約七、八世紀間）

唐代之華嚴學者。京兆（現今陝西省西安市）人，少年出家，禮法藏爲師，深通經義，尤精於《華嚴》，爲同門的上首。法藏在八十卷本《華嚴經》譯成後曾作《略疏》，才寫了四分之一就去世了，慧苑和同門宗一分別續寫，宗一續滿二十卷，其文現已逸失；慧苑所續名爲《續華嚴經略疏刊定記》。據他在《記》中說，此書是他「鳩集廣略之文，會攝舊新之說；再勘梵本，仇校異同；順宗和教，存之以折衷，簡言通義，箋之以筆削」而成的。但《記》中所說，往往和法藏的宗旨大異其趣。其中主要是改五教爲四教，改十玄爲十種德相和

十種業用的兩重十玄，因此後來正統的華嚴宗人都以他爲異系。慧苑還博覽經書，考核詁訓，寫成《新譯大方廣佛華嚴經音義》二卷，以便初學。他在此書的〈自序〉中，說到他從法藏受業十九年，曾住長安靜法寺和洛陽佛授記寺，生卒年月不詳。

慧苑著述的《續華嚴經略疏刊定記》一書，現存不足十三卷，原書卷數已不詳了。此外有改訂法藏所著《華嚴經傳記》而成的《纂靈記》五卷，屢見澄觀的著述所引用；《刊定記》還說他有《華嚴旋復章》一書，現已無考。

慧苑的學說和華嚴宗的傳統說法分歧最大的是他的判教說。他在《刊定記》卷一的「立教差別」中，批判了古來菩提留支等十九家的教判說，其中就包括了法藏（稱之爲古德）的小、始、終、頓、圓的五教說，認爲五教說是受了天台宗「化法四教」的影響而作，在藏（改作小乘教）、通（改作大乘始教）、別（改作終教）、圓（仍舊）的基礎上，只加了一個頓教。又以法藏所立的頓教是用離言說相以顯法性的，不應作爲能詮的教相，能所不應混爲一談。故另依《究竟一乘寶性論》卷四立迷眞異執（相當於人天教）、眞一分半（相當於聲聞、辟支佛）、眞一分滿（相當於初心菩薩）、眞具分滿（相當於如來藏）四教，並就後三教各立通宗、別宗、隨部宗、隨義宗四宗，把全部佛教教義概括在「四教」之中，廢除了華嚴宗傳統的「五教」說。智儼、法藏兩代相承的十玄緣起說，到了慧苑，也改作十種德相和十種業用兩重。十種德相是：(1)同時具足相應德，(2)相即德，(3)相在德，(4)隱顯德，(5)主伴德，(6)同體成即德，(7)具足無盡德，(8)純雜德，(9)微細德，(10)如因陀羅網德。十種業用是：(1)同時具足相應用，(2)相即用，(3)相在用，(4)相入用，(5)相作用，(6)純雜用，(7)隱顯用，(8)主伴用，(9)微細用，(10)如因陀羅網用。澄觀在《華嚴經疏鈔》卷三、卷十中對慧苑的兩重十玄說有詳盡的批判，說他「析十玄之妙旨分成兩重，徒益繁多，別無異轍」；又說「德相、業用雖異，不妨同一十玄，無不該攝」。

慧苑所有違反傳統學說的觀點，受到後來推崇賢首的華嚴教徒的排斥，因而他所遺留的著述，未爲後世佛教學人所重視。（黃懺華）

◉附：太虛〈論賢首與慧苑之判教〉（摘錄自《太虛大師全書》）

佛法中古來判教者多矣！從一音不判以至判教爲十，無慮二三十家。晚唐來行世者，僅天台四教、賢首五教之二家，其餘皆湮沒無聞。慧苑爲賢首之弟子，不善賢首之教判，別判爲四教，時在初盛唐；後清涼救賢首之說，而慧苑之四教亦不彰。由今觀之，賢首五教專顯華嚴，誠有殊勝處；慧苑四教統觀內外，亦有恰當處；故略爲比較研究。

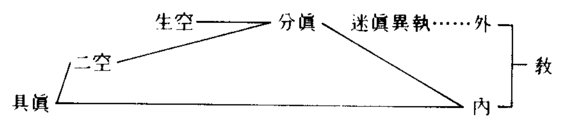
賢首五教，或說出於杜順之五教止觀，或說此爲僞書，而實本於雲華之《華嚴孔目》。要之，由證而說，由觀而教，則以觀本杜順，教本雲華爲近是。雲華在《搜玄記》立三教，(1)漸、(2)頓、(3)圓。復於《孔目》開漸教爲三：(1)小、(2)初、(3)熟；合之爲小、初、熟、頓、圓，即爲賢首小、始、終、頓、圓五教之所本。五教與三時、四儀，大體皆仿天台，十宗則依奘、基，八宗中開第八爲三耳。且天台之四教各有四門，即據理之宗，而各有一離言諦，又即賢首之頓。故賢首規模採集而立此，本無何種奇特，而要在能藉此教判以扶持所傳法界圓融之十玄、六相勝觀耳——十玄傳自杜順，六相傳自雲華——。此十玄、六相勝觀，正賢首宗精蘊所在。而後之學者遺此精蘊，但在教判上與他家角勝，殊失賢首立言之旨也！

依十玄、六相以直觀衆生界事事物物，即爲法界圓融之如來智境，此誠華嚴之妙義，亦賢首家之精華；與天台之三觀、六即，同可取重者。吾人重賢首家者在乎此，不在其判教，以其判教雖善推尊於華嚴之特勝處，而於統觀諸教未爲允當。故若雲華之說始中始云：「如百法明門論六種無爲屬一切法攝，人空法空方入空攝，得知眞如不及二空，二空爲上。」此

由全未解《百法明門論》意，致爲此悠謬之說！何者？此論乃解世尊「一切法無我」言者，順此次第，先以百法解一切法，次以二無我解無我，故眞如等法前說，而二空後說；非謂眞如劣於二空，二空勝於眞如也。若合言之，則擇滅無爲、眞如無爲、正二無我空觀所引正智之所證。謂之二空眞如，猶是安立諦眞如，而非非安立諦眞如，豈以二空爲上於眞如哉！舉此一端，可知賢家之判教，重在推高其華嚴勝觀，而於諸教姑爲擬似之談，未遑詳究其旨也。故轉不若苑公所判爲善。

苑公《刊定記》云：「古德五教中立頓，既引思益云：『得諸法正性者等』，及《楞伽》云『無所有何次』等；又云『呵教勸離，毀相泯心』，乃至云『如淨名嘿』等者，當知此并亡詮顯理，何復將此立爲能詮？若此是教，更詮何理？若言以教離言故與理不別者，終圓二教故豈不離言——按實彼賢家所指始教，亦豈不離言？若許離言，總應名頓，何有五教？若謂雖說離言不礙言說者，終圓二教亦應名頓，以皆離言不礙言故！又此望誕、統二師所立之頓，便有兩重，以彼漸、頓機中皆有勸修離言者故。蓋知此所立頓，但是餘教所詮法性，非能詮教也。今依所詮法性以顯能詮差別，謂有全顯全隱，分顯分隱，以立四教。故《寶性論》第四云：『有四種衆生不識如來，如生盲人。一者凡夫，二者聲聞，三者辟支佛，四者初心菩薩。』今之所存，依此而立。㈠迷眞異執教：當彼凡夫，謂外道等迷於眞理，廣起異計。㈡眞一分半教：當彼二乘，謂但證生空所顯眞如。㈢眞一分滿教：當彼初心，謂但證二空所顯不變眞如。㈣眞具分滿教：當彼識如來藏者，全顯隨緣不變眞如。」

後清涼《疏鈔》難其以外道孔老等爲迷眞異執教云：「今判聖教，那參邪說！若對教主，應如此方先立三教，於儒教中方辨九流七經，於道教中方辨道德之別，於釋教中方說大小權實，則無混濫。不然，即如西域先分內外，外中方分六師或十宗，內教則分大小等。今既不分，即有邪正混雜之過。」按清涼此難，亦未探苑之立意。苑既據《寶性論》而立，則彼論平列凡夫、聲聞、辟支佛、初心菩薩之四，將亦有邪正混雜之過耶？以苑本平判世出世之諸教，非單判佛之聖教故。又凡立言教欲對一切人說者，固應兼判世間諸教，使回邪入正；若識論舉我法而前破外道，隨破小乘等。又苑明指彼爲迷眞異執，何嘗有混邪正？至清涼難苑之眞一分半滿二教，則在苑誠有立言未瑩之處，然立意固未可厚非。可依其意變式如下：



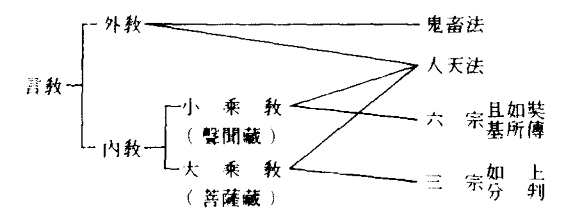
即不用半滿而改稱眞一分生空教，眞一分二空教可也。

又清涼於苑公所難頓之理，爲解之云：「頓詮此理，故名頓教。今頓說理，豈非能詮？達摩以心傳心，正是斯教。若無一言，心要何傳？故不同天台四教之絕言。」今謂達摩以心傳心，仍以天台絕言爲是。何者？依教詮理，依理以談宗要，諸教皆可有頓傳之一言；若外教以允執厥中之一言以傳心要等，則諸教皆可云頓而無別頓教。況達摩之以心傳心，可直無言，但心心相印證。而須言時，則諸言教皆可寄爲無言之言，廣言而不一言，若六祖等語錄可證，何嘗必頓一言以成所云頓教也哉！故清涼斯解，曾無救於苑公之難也。

雖然苑公據眞如不變隨緣義，以辨眞一分、眞具分，仍未足以通諸聖教。而五法、三性之聖教，有單判「眞如」圓成實攝者，是單以無爲曰眞也。有兼判「正智眞如」圓成實攝者，是兼以無爲及清淨有爲之如來無漏界統曰眞也。無爲曰眞，是曰分眞，但不變故。爲無爲無漏法曰眞，是曰具眞，有爲隨緣、無爲不變具二義故。空不空具顯非具顯，爲無爲皆眞非皆眞，於大乘教應別三宗。

(1)法性空慧宗 — 顯空未具顯不空 — 無爲眞，有爲非眞。
(2)法相唯識宗 ＞ 空不空具顯 — 爲無爲皆眞。
(3)法界圓覺宗

然此皆大乘教，皆是依一實相而趣大菩提者。特其高標所宗以策勝觀之點，有此三別，非教之別。由是佛之能詮教法唯判爲二，並列外教。爲表如下：



佛內教宗，判爲依教詮理之教凡二，統理起行之宗凡九，亦可以得厥大較矣！苑公所判四教雖未盡當，比之賢首五教則爲通允。至明十玄、六相妙觀，則賢首傳者爲勝，苑公德相業用二重十玄，反嫌繁滯，淸涼大師所批駁者頁是。故吾人未嘗不服膺賢宗之法界圓融妙觀也！

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷六；《六學僧傳》卷二十三；《華嚴宗之判教及其發展》（《現代佛教學術叢刊》㉞）；高峯了州著．慧嶽譯《華嚴思想史》第十六章。

慧海

㈠唐代禪僧。生卒年不詳。建州（福建省）人，俗姓朱。初受業於越州（浙江省）大雲寺道智，後參謁江西馬祖道一，於其門下六載，大悟後返回越州，闡揚禪風。嘗撰《頓悟入道要門論》一卷，馬祖評曰：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障。」世人遂稱師爲大珠慧海或大珠和尙。另著有《諸方門人參門語錄》一卷。（參閱附錄）

㈡（1626～？）明末淸初臨濟宗僧。鄂州（湖北省）人，俗姓謝。字水鑑。又稱沙翁、寓叟、寓人。年二十，從蘄春（湖北省）報恩寺體融剃度出家，復從徑山費隱通容受具足戒。其後，參謁玉林通琇、萬如通微、木陳道忞、獨冠行敬諸師。順治十五年（1658），嗣獨冠之法。其後，歷住荊州鐵佛寺、天王寺、揚州地藏寺、鄂州黃龍寺、漢陽棲賢寺、嘉興廣慧寺諸刹。寂年不詳。遺有《天王水鑑海和尙六會錄》十卷、《天王水鑑海和尙五會錄》六卷、《天王水鑑海和尙住金粟語錄》三卷等。

◉附：大珠慧海語錄選（摘錄自《景德傳燈錄》卷六）

⑴有行者問：「即心即佛，那個是佛？」師云：「汝疑那個不是佛？指出看！」無對。師云：「達即遍境是，不悟永乖疏。」

⑵僧問：「師說何法度人？」師曰：「貧道未曾有一法度人。」曰：「禪師家渾如此？」

師却問曰：「大德說何法度人？」曰：「講《金剛般若經》。」師曰：「講幾坐來？」曰：「二十餘坐。」師曰：「此經阿誰說？」僧抗聲曰：「禪師相弄，豈不知是佛說耶？」師曰：「若言如來有所說法，則爲謗佛，是人不解我所說義。若言此經不是佛說，則是謗經。請大德說看。」僧無對。

師少頃又問：「經云：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。大德且道，阿那個是如來？」曰：「某甲到此却迷去。」師曰：「從來未悟，說什麼却迷。」僧曰：「請禪師爲說。」師曰：「大德講經二十餘坐，却未識如來。」其僧再禮拜，願垂開示。師曰：「如來者，諸法如義，何得忘却？」曰：「是，是諸法如義。」師曰：「大德是亦未是？」曰：「經文分明，那得未是。」師曰：「大德如否？」曰：「如。」師曰：「木石如否？」曰：「如。」師曰：「大德如同木石否？」曰：「無二。」師曰：「大德與木石何別？」僧無對。

良久却問：「如何得大涅槃？」師曰：「不造生死業對。」曰：「如何是生死業？」師曰：「求大涅槃是生死業，捨垢取淨是生死業，有得有證是生死業，不脫對治是生死業。」曰：「云何得解脫？」師曰：「本自無縛，不用求解，直用直行，是無等等。」

⑶有三藏法師問：「眞如有變易否？」師曰

：「有變易。」三藏曰：「禪師錯也。」師却問三藏：「有眞如否？」曰：「有。」師曰：「若無變易，决定是凡僧也。豈不聞，善知識者，能迴三毒爲三聚淨戒，迴六識爲六神通，迴煩惱作菩提，迴無明爲大智眞如。若無變易，三藏眞是自然外道。」

三藏曰：「若爾者，眞如即有變易。」師曰：「若執眞如有變易，亦是外道。」曰：「禪師適來說眞如有變易，如今又道不變易，如何即是的當？」師曰：「若了了見性者，如摩尼珠現色，說變亦得，說不變亦得，若不見性人，聞說眞如變，便作變解，聞說不變，便作不變解。」三藏曰：「故知南宗實不可測。」

(4)有源律師來問：「和尚修道，還用功否？」師曰：「用功。」曰：「如何用功？」師曰：「飢來喫飯，睏來眠。」曰：「一切人總如同師用功否？」師曰：「不同。」曰：「何故不同？」師曰：「他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計校，所以不同也。」律師杜口。

〔參考資料〕 (一)《佛祖歷代通載》卷十四；《聯燈會要》卷五；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

慧能（638～713）

我國禪宗第六祖，俗姓盧，先世河北范陽（今涿縣）人，其父謫官至嶺南新州（今廣東新興縣東），唐．貞觀十二年（638）生慧能，遂爲廣東新州人。慧能幼年喪父，後移南海，家境貧困，靠賣柴養母。有一天，能在市中，聞客店有人誦《金剛經》，頗有領會，便問此經何處得來，客人告以從黃梅東馮茂山弘忍禪師受持此經。他因之有尋師之志。咸亨初（670），他把母親安頓後，即北行。到了韶州曹溪，遇村人劉志略，引其出家之姑無盡藏尼，持《涅槃經》來問字。慧能說：「我雖不識字，但還瞭解其義。」尼說：「既不識字，如何解義？」慧能說：「諸佛妙理，非關文字。」尼聞其言，深爲驚異，遂告鄉里耆老，競來禮敬，即請慧能居於當地寶林古寺，稱他爲盧行者。

慧能在寶林寺住了不久，又至樂昌西石窟，從智遠禪師學禪，智遠勸他到黃梅東禪寺（寺在黃梅雙峯之東，亦稱東山）去從弘忍受學。慧能於咸亨三年到了黃梅東山，弘忍見著他即問：「居士從何處來，欲求何物？」慧能說：「弟子是嶺南人，唯求作佛！」弘忍說：「你是嶺南人，又是獦獠（當時中原對南方少數民族的稱呼），如何堪作佛？」慧能說：「人有南北，佛性豈有南北？和尚佛性與獦獠佛性無別；和尚能作佛，弟子當能作佛。」弘忍遂命他隨衆勞動，在碓房舂米。

慧能在碓房間踏碓八個月，當時東山禪衆達七百人。相傳弘忍有一天爲了考驗大衆禪解的淺深，準備付以衣法，命各人作偈呈驗。時神秀爲衆中上座，即作一偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」一時傳誦全寺。弘忍看後對大衆說：「後世如能依此修行，亦得勝果。」並勸大衆誦之。慧能在碓房間，聞僧誦這一偈，以爲還不究竟，便改作一偈，請人寫在壁上。偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物（這句是較通行的記載，敦煌本《壇經》此句作「佛性本清淨」），何處惹塵埃！」衆見此偈，皆甚驚異。弘忍見了，即於夜間，召慧能試以禪學造詣，傳與衣鉢，並即送他往九江渡口。臨別又叮囑他南去暫作隱晦，待時行化。因此慧能回到廣東曹溪後，隱遁於四會、懷集（今廣西懷集縣）二縣間，過了十餘年，至廣州法性寺；值印宗法師講《涅槃經》，因有二僧辯風幡，一個說風動，一個說幡動，爭論不已。慧能便插口說：「不是風動，也不是幡動，是你們的心動！」大家聽了很爲詫異。印宗便延他至上席，請問深義，慧能回答，言簡理當。印宗便問：「久聞黃梅衣法南來，莫非就是行者？」慧能便出示衣鉢，印宗歡喜讚嘆，即集衆就法性寺菩提樹下爲慧能剃髮。又請名德智光律師等爲他授具足戒（按法性寺即今廣州光孝寺。寺中有六祖瘞髮塔、菩提樹、風幡堂、六

祖殿諸古蹟）。兩月後，慧能即於寺中菩提樹下，爲大衆開示禪門，說般若波羅蜜法。

不久，慧能辭衆歸曹溪寶林寺，印宗與道俗千餘人相送。那時，韶州刺史韋璩仰其道風，率同僚入山請慧能入城，於大梵寺講堂爲衆說法，兼授無相戒。僧尼道俗集與千餘人，門人法海編錄其法語，又加入後來的法語，即世所行《法寶壇經》（今世流通的《法寶壇經》有四本：(1)敦煌本，(2)惠昕本，(3)德異本，(4)宗寶本）。從此以後，慧能在曹溪寶林寺說法三十餘年。其間，中宗曾請慧安、神秀二師於宮中供養，並問禪法。二師皆說：「南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。」神龍元年（705），中宗即遣內侍薛簡往曹溪召他入京。他以久處山林，年邁風疾，辭却不去。薛簡懇請說法，將記錄帶回報命。中宗因贈摩納袈裟一領及絹五百匹以爲供養。並命改稱寶林爲中興寺，由韶州刺史重修，又給予法泉寺額，並以慧能新州故宅爲國恩寺。延和元年（712）慧能回至新州小住，命門人建報恩塔。先天二年（713）圓寂於新州國恩寺，世壽七十六。弟子等就在那一年迎其遺體歸曹溪。憲宗時（806～820）贈以「大鑒禪師」諡號，柳州刺史柳宗元爲撰〈曹溪第六祖大鑒禪師碑並序〉。元和十年（815）劉禹錫因曹溪僧道琳之請，又撰〈曹溪大師第二碑〉。從達磨六傳而至慧能，故一般稱他爲六祖大師。

慧能的遺體未壞，弟子方辯裹紵塗漆於其上，形象生動逼眞，現存於廣東曹溪南華寺（即古代的寶林寺）。

中國禪宗從達磨始百餘年間皆以《楞伽經》相印證，故亦稱爲楞伽宗。達磨的三傳弟子道信開始兼以《金剛》等經爲典據，到了慧能即以文句簡單的《金剛經》義代替了《楞伽經》，其目的在於擺脫名相繁瑣的思想束縛，而單刀直入求得開悟。

慧能本與神秀同爲弘忍門下的大弟子。但因對禪的看法不同，後來遂分爲南北二宗。北宗禪法多弘傳於北方貴族階層，南宗初行於嶺南一帶。後由慧能弟子神會於開元十八年（730）在洛陽定南北宗是非大會上，極力批評北宗禪爲「師承是旁，法門是漸」，影響所及，北宗的勢力遂逐漸衰退。

慧能的禪學思想，見於其弟子法海集記的《法寶壇經》。此經後來曾被神會系一度改編作爲傳宗的典據，故其中夾雜後起之說，但大體上還可見到慧能主張是捨離文字義解，而直徹心源。他說這種境界是「如人飲水，冷暖自知」。又說：心量廣大，遍周法界，去來自由，心體無滯，即是般若。一切般若智，皆從自性而生，不從外入。若識自性，一悟即至佛地。



慧　能

慧能的禪法以定慧爲本。他以爲定是慧體，慧是定用，猶如燈光，有燈即有光，燈是光之體，這是所謂定慧一體觀。他又認爲覺性本有，煩惱本無。直接契證覺性，便是頓悟。他說自心既不攀緣善惡，也不可沉空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理。因此，他並不以靜坐斂心才算是禪，就是一切時中行住坐臥動作云謂裏，也可體會禪的境界。這就不同於北宗的教人靜坐看心，以爲那樣將心境分爲兩截，不能契自心性而生智慧。他教人只從無念著手，並不限於靜坐一途。

慧能強調「見自性淸淨，自修自作法身，自行佛行，自成佛道」。因此他對於當時僧俗念佛願生西方的淨土法門，另有一種看法。他對韋刺史開示說：「人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。所以佛言，隨其心淨，即佛土淨。凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西。悟人在處一般。所以佛言：隨所住處恒安樂。使

君但行十善，何須更願往生？」

慧能的弟子很多，《景德傳燈錄》及《傳法正宗記》皆載有嗣法四十三人。《法寶壇經》說有門人十人，《祖堂集》列舉八人。但是最著名於後世的，即青原行思、南嶽懷讓、荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺五人。他們得法後，都各成一家。其中以青原、南嶽二家弘傳最盛；南嶽下數傳衍爲臨濟、溈仰二派；青原下數傳分爲曹洞、雲門、法眼三派，形成了禪宗五派法流。

此外，《僧傳》、《傳燈錄》所未載而見於金石著錄者有淨藏（675～746），也是六祖知名弟子，他把南宗禪傳入嵩山（《金石萃編》卷八十七〈淨藏禪師身塔銘〉）。（林子青）

◉附一：呂澂《中國佛學源流略講》第九講（摘錄）

從《楞伽師資記》中的記載看慧能在弘忍傳法弟子中雖已被名列十一人之內，但只是屬於「弘化一方」的人物，並不是怎樣出色的。直到慧能死後二十年，即開元中經他弟子神會的努力，把他提倡的禪法當作達摩禪的正統向北方宣傳，逐漸把神秀一系的勢力壓了下去，「南能北秀」分列中的南宗禪法，原來局促在大庾嶺以南一方的，至此始普及於各地。

慧能（638～713）的歷史後來有許多附會的說法，現在只據王維受神會請托所寫的〈能禪師碑銘〉來敍述。一般碑銘都是根據死者親屬寫出有關死者的行狀事略來寫的，所以不妨當作實錄看待，〈碑銘〉中說，他原籍河北范陽盧氏，爲當地大族，父親是一個官僚，被貶到嶺南，成了平民。幼年時慧能生活很貧困，後來對佛教有了信仰，於咸亨（670～674）中去黃梅見弘忍，此時他已三十多歲了。沒有出家，只以行者的身份從學。弘忍門下都是自耕自食的，他在碓房舂米，也隨衆聽法，雖有領會，但僅默契而已，始終不怎麼說話。儘管如此，他還是受到弘忍的關注，獨得弘忍某些特別的教導。在他辭弘忍回去的時候，弘忍還密授袈裟給他，以爲信記，說明他得到嫡傳。回到南方以後，他並沒有立即進行活動，而是「懷寶迷邦，銷聲異城（指嶺南），衆生爲淨土，雜止於編人（有戶籍的平民），世事是度門，混農商於勞侶」，仍然過著平民的生活。這樣經過十六年，垂拱（685～688）中，有位內地法師印宗在南海（廣州）講《涅槃經》，慧能批評他講得不當，印宗和他交談，甚是佩服，爲之宣揚，他的名聲就傳開了。也就在這時他才正式出家受戒，從事佛教活動。以後他又回到韶州，住在州東南的曹溪寶林寺傳授禪法。當時韶州刺史韋璩特地請他到州城大梵寺去講了一天法，即摩訶般若法，並傳了無相戒。他這一天的說法，經他的得戒弟子們記錄成爲《壇經》。以後又屢加補充而流傳。據傳說，他不識字，所以沒有其他著作。他在曹溪住了三十年，因爲名聲大了，武后、中宗召他入京，但他沒有去，終死於曹溪。

慧能的歷史見於王維〈碑銘〉的就是這麼多。此外，還有許多傳說，例如，在他未去黃梅之前就聽見別人念《金剛經》有所領悟，後來聽說弘忍在黃梅弘揚此經，他才趕去的。又說，他在弘忍處只住了八個月就得了法，而且同神秀較量了一下。——神秀是弘忍門下的上首，但他寫的偈不徹底，慧能寫的偈反更好，所以得到了弘忍的密傳，爲他講了《金剛經》。又當他在廣州時，也有傳說，當時寺中的和尚議論風吹幡動，究竟是風動還是幡動？他認爲兩者都不正確，應該說是心動，從而很使人們信服等等。其中關於他所作的偈和心動的說法，都是很受人們欣賞的，可是有關他早期生活的記載裏都沒有提到，大概是不足信的。

慧能在弘忍處所得的傳授，後人的說法也不盡同，其中大多是附會的，不過也可以推想他很有可能得到弘忍的特殊傳授。因爲弘忍本人在道信門下就是很樸質的，但他卻得到了道信的傳授，自己的門下人才濟濟，他也要效法老師的作風，保持以前單傳的方式，而慧能恰巧也是那樣純樸，所以說他單獨付法給慧能，

這是有可能的。此外，他看到慧能是一方之師，特別是在當時廣州這樣文化落後的地方，所以特別傳衣給他，以作徵信，增加他的號召力，這也是可能的。傳衣一事，以後在傳說中顯得十分突出，有一系列的故事：有的說，慧能得到此衣回去後，爲人所知，弘忍門下許多人都去追趕，有一武人慧明追到了，慧能擲衣於地，慧明用手去奪，卻拿不動，結果爲慧能所說服而跟隨了他。以後，又說有人來盜衣（廣濟盜衣）。再以後，由於他未到北方去，所以唐肅宗就把這件衣拿去供養（道信以下各代的傳法者都未去北方），到了代宗時，又夢見慧能索衣，據說又重新送回了韶州。智詵一系的《歷代法寶記》中還說，武后時就把這件衣要了去，後來交給智詵帶回了四川。以後還傳說，衣在哪裏，達摩禪法的傳授就在哪裏。這些傳說說明傳衣之事是轟動一時的，可能實有其事。也說明弘忍爲了便於慧能在南方傳他的禪法，使他更有號召力，所以給了他特別的照顧。

慧能所傳的禪法也確實是一種新教，對於舊說有很多改變。他們要求與平民相雜而居，對統治者則採取了不合作的態度。這樣的佛教，也需要從自身產生一種號召力，所以傳法衣以爲號召，也是有其需要的。關於不與統治者合作這一點，也和他們的傳承有關，自道信以來，幾代都是保持著這種作風的。例如，唐帝室曾召道信、弘忍入京，他們都未應命。到了爲慧能創宗的神會，由於傳法的方便雖不得不接近官僚，但他仍然看不起神秀的當帝師，認爲這是與其宗風相違的。說明他還是不願意與統治者合作。不過，他們不與統治階級合作，起的作用仍是消極的，只叫平民安份守己，歸根結底還是對統治者有利的。

後世一般都是根據《壇經》來研究慧能的思想，這是不甚可靠的。因爲《壇經》已經過後人多次改訂，其中究竟還保存了多少慧能的思想很難說了。這種改訂之風，在當時即已引起不滿，如慧能門下在北方居住的慧忠就慨嘆南方改換了《壇經》，是「添糅鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉，吾宗喪矣！」現存《壇經》的本子有四種：最古的是敦煌本，由字跡上斷定是五代時寫的。那時南北宗早已分家，南宗中還分成了數派，可以肯定這個本子就有了改訂。在分派後，一般都乾脆把《壇經》看成是荷澤（神會）一系的東西，這表明《壇經》裏的說法與荷澤的關係特別密切。這也是有些根據的。從敦煌發現的《神會語錄》，許多說法就與《壇經》完全一致。不過是否即用神會的說法改動了《壇經》還有待研究。因此，嚴格地說，研究慧能的思想並不能以《壇經》作爲唯一的根據。

比較合理的看法是：從道信以來，東山法門已經不是單純的以《楞伽》爲根據的了，他們的說法較前有了很大的變動，並逐漸擴大了禪法的範圍。在「藉教悟宗」的經教部份，就已包括了《般若》、《維摩》、《法華》、《思益》、《華嚴》等經。慧能的思想也是受了這種影響，不拘限於《楞伽》而吸收了諸經的說法。他在《壇經》中所表現的主要思想，是「摩訶般若」法。而所採取的無相戒，則來自《金剛經》中關於「無我相、人相、衆生相、壽者相」等等的說法。《壇經》中談到的以「無住爲本」的說法，也出於《維摩經》〈觀衆生品〉裏文殊所說的「一切法均從無住建立」，所以儘管慧能不識字，但對這些經文還是有他自己的理解，並且涉及的範圍也相當廣泛。

至於慧能思想的具體內容，現在仍宜以王維的〈碑銘〉作依據。〈碑銘〉雖是由神會提供的材料，但當時還不可能根據神會的話去修改《壇經》，所以用它作標準來分析《壇經》還是可以想像到原來的一些面貌。

〈碑銘〉中說：「乃教人以忍。曰：忍者無生方得，無我始成，於初發心，以爲教首。」關於這一點，《壇經》中沒有明文，但在〈無相頌〉中卻有同樣意思的說法：「只見己過，莫見世非。」這也就是忍。這一思想在《壇

經》中前後都貫穿著，〈碑銘〉中又提到了，可見是慧能的基本思想之一。對於定慧，他把範圍擴大了，〈碑銘〉說：「至於定無所入，慧無所依。」定，並非限於打坐，只要心不散，坐臥住行都是定。「慧無所依」，是說定慧一體，是照與光的關係，從定來看是光，從慧來看是照，所以並不是先有定而後有慧。這就是《壇經》中所說的「定慧等學」。「大身過於十方，本覺超越三世。」前一句是說以一心爲法身，此心的量廣大無邊，猶如虛空，這也是從道信以來的說法。「本覺超越三世」的意思是說，般若之智是自性般若，是先天具有的，每人都有，只要一念相應它就會實現。因此他們主張頓悟。——因爲這是一個整體，不必要什麼積累，也不受時間的限制，說有即有。這種智就是「本覺」，「超越三世」就是頓悟。以下還說到，「根塵不滅，非色滅空」。——無相的理論，是中國般若研究中的突出思想，認爲除病不滅身。著相爲病，除病就是除著相，如《肇論》說「即色是空」，非滅色爲空。所以在禪宗完全中國化以後，把《肇論》放在第一位，十分推崇它。由此而言，「行願無成，即凡成聖」。在人們受無相戒的時候，要人們發四誓願，即對無邊之衆生、煩惱、法門、佛道無所成。也就是說要誓願成佛，但成佛並非另有佛身，自性就是佛。只要自己認識自己，一念般若即可成佛。由此決定，雖然是凡，但無疑即是聖。這樣，他就歸結爲「舉手舉足，皆是道場，是心是性，同歸性海」。一舉一動都不離道場，不管是用情用心，都會歸於性海。這就是結論。

以上就是王維〈碑銘〉裏的重要論點。用這些論點去理解《壇經》，就可以看到慧能學說的精神實質。

接著，〈碑銘〉把慧能的修禪方法提了出來。南宗的方法是頓。所以〈碑銘〉說：「商人告倦，自息化城，窮子無疑，直開寶藏。」這兩個比喻都出自《法華經》。前者出自〈化城品〉，說化城在於息脚，息脚之後還是爲了達到最終的目的地；後者出自〈譬喻品〉，說使窮子消失疑惑之後，即可自己直開寶藏。南宗就是把直開寶藏比作頓（神秀一系就無此說）。但盡主頓，「其有不植德本，雖入頓門，妄繫空華之狂，曾非慧日之咎」。太陽是有的，但迷於空華之人卻無視於太陽，這就不是太陽的過錯了。這種頓門是有的，問題全在於自己是否具備有入頓的條件。頓，是慧能所提倡的修禪的根本方法，後世的南宗禪即以此爲特色相傳下去。神會所以要王維寫此文的目的，即由於當時人們還不相信此說，所以要他出來代爲弘揚。最後〈碑銘〉還對慧能的無相無著的方法提了出來說：「（能）常嘆曰，七寶布施（出《金剛經》），等恒河沙，億劫修行（時間長），盡大地墨（數量多），不如無爲之運（出《金剛經》），無礙之慈（出《維摩經》），弘濟四生，大庇三有（三界衆生）。」這種無爲無礙的思想即無相、無著、無住，也是慧能的一個主要思想之見於《壇經》的。

此外，除無相、無著之外，《壇經》中還提到「無念爲宗」的話，這是〈碑銘〉中沒有的，可以推斷是出於神會的思想。

〈碑銘〉這種文體重在「銘」，王維在銘文中特別談到無相無著的意義：「至人達觀，與佛齊功，無心捨有，何處依空。不著三界，徒勞八風，以茲利智，遂與宗通。」

另外在《壇經》的最後（補充一些其他時候的講話），模仿《楞伽師資記》一類著作的體裁，說慧能在將死之際曾囑咐由法海起到神會止的十個大弟子說：他們「不同餘人，吾滅度後，各爲一方師。」其中教他們的宗旨爲：「吾教汝等，不失本宗。」「先學三科法門，動用三十六對。」這三十六對是「外境無情對五（天地等）」、「語言法相對十二（有爲無爲等）」、「自性起用對十九（邪正、癡慧等）」。這三十六對可以通一切法、一切經，不管什麼，總可以找到與其相反的對立面，指出這兩者都是「邊」，離開二邊，才是中道。這種說法，顯然是受《維摩經》的「不二法門

」的影響。這種法門組織，看起來既不屬於慧能的，也不是神會的，怎樣增加到《壇經》裏來的，很難瞭解。不過這種思想卻與慧能一系的門下有關，成了他們一種綱領性的東西。

◉附二：王維〈六祖能禪師碑銘〉（摘錄自《全唐文》卷三二七）

無有可捨，是達有源；無空可住，是知空本。離寂非動，乘化用常，在百法而無得，周萬物而不殆。鼓枻海師，不知菩提之行；散花天女，能變聲聞之身。則知法本不生，因心起見；見無可取，法則常如。世之至人，有證於此，得無漏不盡漏、度有為非無為者，其惟我曹溪禪師乎！

禪師俗姓盧氏，某郡某縣人也。名是虛假，不生族姓之家；法無中邊，不居華夏之地。善習表於兒戲；利根發於童心。不私其身，臭味於耕桑之侶；苟適其道，羶行於蠻貊之鄉。年若干，事黃梅忍大師。願竭其力，即安於井臼；素刳其心，獲悟於稊稗。每大師登座，學眾盈庭，中有三乘之根，共聽一音之法；禪師默然受教，曾不起予。退省其私，迥超無我，其有猶懷渴鹿之想，尚求飛鳥之跡？香飯未消，弊衣仍覆。皆曰升堂入室，測海窺天；謂得黃帝之珠，堪受法王之印。大師心知獨得，謙而不鳴。天何言哉！聖與仁豈敢？子曰賜也，吾與汝弗如。臨終遂密授以祖師袈裟，謂之曰：「物忌獨賢，人惡出己，予且死矣，汝其行乎！」禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。眾生為淨土，雜居止於編人；世事是度門，混農商於勞侶。如此積十六載。南海有印宗法師，講《涅槃經》，禪師聽於座下。因問大義，質以真乘；既不能酬，翻從請益，乃歎曰：「化身菩薩在此。色身肉眼凡夫，願開惠眼。」遂領徒屬，盡詣禪居，奉為挂衣，親自削髮。於是大興法雨，普灑客塵，乃教人以忍，曰：「忍者無生，方得無我。始成於初發心，以為教首；至於定無所入，惠無所依，大身過於十方，本覺超於三世。根塵不滅，非色滅空；行願無成，即凡成聖。舉足下足，長在道場；是心是情，同歸性海。商人告倦，自息化城；窮子無疑，直開寶藏。其有不植德本，難入頓門，妄繫空花之狂，曾非惠日之咎？」常歎曰：「七寶布施，等恆河沙；億劫修行，盡大地墨。不如無為之運，無礙之慈，弘濟四生，大庇三有！」既而道德遍覆，名聲普聞。泉館卉服之人，去聖歷劫；塗身穿耳之國，航海窮年，皆願拭目於龍象之姿，忘身於鯨鯢之口，駢立於戶外，趺坐於牀前。林是旃檀，更無雜樹；華惟薝蔔，不嗅餘香。皆以實歸，多離妄執。九重延想，萬里馳誠，思布髮以奉迎，願叉手而作禮。則天太后、孝和皇帝並敕書勸諭，徵赴京城。禪師子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪。固以此辭，竟不奉詔。遂送百衲袈裟及錢帛等供養。天王厚禮，獻玉衣於幻人；女后宿因，施金錢於化佛。尚德貴物，異代同符。至某載月日，忽謂門人曰：「吾將行矣！」俄而異香滿室，白虹屬地，飯食訖而敷坐，沐浴畢而更衣。彈指不留，水流燈焰；金身永謝，薪盡火滅。山崩川竭，鳥哭猿啼。諸人唱言，人無眼目！列郡慟哭，世且空虛。某月日，遷神於曹溪，安座於某所。擇吉祥之地，不待青烏；變功德之林，皆成白鶴。

嗚呼！大師至性淳一，天姿貞素，百福成相，眾妙會心。經行宴息，皆在正受；譚笑語言，曾無戲論。故能五天重跡，百越稽首。修蚺雄虺，毒螫之氣銷；跳殳彎弓，猜悍之風變。畋漁悉罷，蠱酖知非。多絕羶腥，效桑門之食；悉棄罟網，襲稻田之衣。永惟浮圖之法，實助皇王之化。弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智踰於宿學，雖末後供，樂最上乘。先師所明，有類獻珠之願（一作願）；世人未識，猶多抱玉之悲。謂余知道，以頌見託。偈曰：

五蘊本空，六塵非有；終生倒計，不知正受。蓮花承足，楊枝生肘；苟離身心，孰為休咎？（其一）至人達觀，與佛齊功；無心捨有，何處依空？不著三界，徒勞八風；以茲利智

，遂與宗通。（其二）愍彼偏方，不聞正法；俯同惡類，將興善業。教忍斷嗔，修慈捨獵；世界一華，祖宗六葉。（其三）大開寶藏，明示衣珠；本源常在，妄轍遂殊。過動不動，離俱不俱；吾道如是，道豈在吾？（其四）道遍四生，常依六趣；有漏聖智，無義章句。六十二種，一百八喻；悉無所得，應如是住。（其五）

◉附三：《宋高僧傳》卷八〈慧能傳〉（摘錄）

釋慧能，姓盧氏，南海新興人也。其本世居范陽。其考諱行瑫，武德中流亭新州百姓，終於貶所。略述家系，避盧亭島夷之不敏也。貞觀十二年戊戌歲生能也。純淑迂懷，惠性間出，雖蠻風獠俗，漬染不深，而詭行么形，駁雜難測。

父既少失，母且寡居，家亦屢空，業無腴產。能負薪矣，日售荷擔。偶聞鄽肆間誦《金剛般若經》，能凝神屬垣，遲遲不去，問曰：「誰邊受學此經？」曰：「從蘄州黃梅馮茂山忍禪師勸持此法，云即得見性成佛也。」能聞是說，若渴夫之飲寒漿也。忙歸，備所需，留奉親老。

咸亨中，往韶陽，遇劉志略。略有姑無盡藏，恒讀《涅槃經》。能聽之，即爲尼辨析中義。怪能不識文字，乃曰：「諸佛理論，若取文字，非佛意也。」尼深歎服，號爲行者。有勸於寶林古寺修道，自謂己曰：「本誓求師，而貪住寺，取乎道也，何異却行歸舍乎？」明日遂行，至樂昌縣西石窟，依附智遠禪師，侍座談玄。遠曰：「行者迨非凡常之見龍，吾不知，吾不知之甚矣！」勸往蘄春五祖所印證去，「吾終於下風請教也。」

未幾，造焉。忍師覩能氣貌不揚，試之曰：「汝從何至？」對曰：「嶺表來參禮，唯求作佛。」忍曰：「嶺南人無佛性。」能曰：「人有南北，佛性無南北。」曰：「汝作何功德？」曰：「願竭力抱石而舂，供衆而已。」如是勞乎井臼，率淨人而在先。了彼死生，與涅槃而平等。忍雖均養，心何辨知？俾秀唱予，致能和汝。偈辭在壁，見解分歧，揭厲不同，淺深斯別。忍密以法衣寄託曰：「古我先師轉相付授，豈徒爾哉？嗚呼！後世受吾衣者，命若懸絲，小子識之。」

能計回生地，隱於四會、懷集之間，漸露鋒穎。就南海印宗法師《涅槃》盛集，論風旛之語。印宗辭屈而神伏，乃爲其削椎髻於法性寺，智光律師邊受滿分戒。所登之壇即南宋朝求那跋摩三藏之所築也。跋摩已登果位，懸記云：「後當有肉身菩薩於斯受戒。」又梁末眞諦三藏於壇之畔，手植菩提樹，謂衆曰：「種此後一百二十年，有開士於其下說無上乘，度無量衆。」至是，能爰宅於玆，果於樹陰開東山法門，皆符前讖也。

上元中，正演暢宗風，慘然不悅。大衆問曰：「胡無情緒耶？」曰：「遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣！」凶訃至而信。乃移住寶林寺焉。時刺史韋璩命出大梵寺，苦辭，入雙峯曹侯溪矣。大龍倏起，飛雨澤以均施，品物攸滋，逐根荄而受益。五納之客，擁塞於門；四部之賓，圍繞其座。時宣祕偈，或舉契經。一切普熏，咸聞象藏；一時登富，悉握蛇珠；皆由徑途，盡歸圓極。所以天下言禪道者，以曹溪爲口實矣。

洎乎九重下聽，萬里懸心，思布露而奉迎，欲歸依而適願。武太后、孝和皇帝咸降璽書，詔赴京闕，蓋神秀禪師之奏舉也。續遣中官薛簡往詔，復謝病不起。子牟之心，敢忘鳳闕；遠公之足，不過虎溪，固以此辭，非邀君也。遂賜摩納袈裟一緣、鉢一口、編珠織成經巾、綠質紅暈花綿巾、絹五百匹，充供養云。又捨新興舊宅爲國恩寺焉。神龍三年，勅韶州可修能所居寺佛殿並方丈，務從嚴飾，賜改額曰法泉也。

延和元年七月，命弟子於國恩寺建浮圖一所，促令速就。以先天二年八月三日俄然示疾。異香滿室，白虹屬地。飯食訖，沐浴更衣，彈指不絕，氣微目瞑，全身永謝。爾時山石

傾隤，川源息枯，鳥連韻以哀啼，猿斷腸而叫咽。或唱言曰：「世間眼滅，吾疇依乎！」春秋七十六矣。以其年十一月遷座於曹溪之原也。

弟子神會，若顏子之於孔門也，勤勤付囑，語在會傳。會於洛陽荷澤寺崇樹能之眞堂，兵部侍郎宋鼎爲碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖繢其影。太尉房琯作〈六葉圖序〉。

又，以能端形不散，如入禪定，後加漆布矣。復次，蜀僧方辯塑小樣眞，肖同疇昔。能曾言：「吾滅後，有善心男子必取吾元，汝曹勿怪。」或憶是言，加鐵環纏頸焉。開元十一年，果有汝州人受新羅客購，潛施刃其元，欲函歸海東供養。有聞擊鐵聲而擒之。其塔下葆藏屈眴布鬱多羅僧，其色青黑，碧縑複袷，非人間所有物也。屢經盜去，迷倒却行而還褫之。

至德中，神會遣弟子進平送牙癢和一柄。朝達名公所重，有若宋之問，謁能，著長篇；有若張燕公說，寄香十斤並詩，附武平一至。詩云：「大師捐世去，空留法身在。願寄無礙香，隨心到南海。」武公因門人懷讓鑄巨鐘，爲撰銘讚，宋之問書。次廣州節度宋璟來禮其塔，問弟子令韜「無生法忍」義。宋公聞法歡喜，向塔乞示徵祥。須臾微風漸起，異香真人，陰雨霏霏，只周一寺耳。稍多奇瑞，逭繁不錄。後，肅宗下詔能弟子令韜，韜稱疾不赴，遣明象齎傳法衣鉢進呈，畢給還。憲宗皇帝追謚曰「大鑒」，塔曰「元和正眞」也。

迨夫唐季劉氏稱制番禺，每遇上元燒燈，迎眞身入城，爲民祈福。大宋平南海後，韶州盜周思瓊叛換，盡焚其寺，塔將延燎。平時肉身，非數夫莫舉，煙熛向逼，二僧對舁，輕如夾紵像焉。太平興國三年，今上勅重建塔，改爲南華寺矣。

◉附四：六祖慧能傳之相關史料

(1)法才《瘞髮塔記》

(2)法海《壇經》及〈略序〉

(3)王維〈六祖能禪師碑銘〉

(4)《神會語錄》

(5)《歷代法寶記》

(6)《曹溪大師別傳》

(7)柳宗元〈曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑並序〉

(8)《壇經》敦煌本（含楊曾文校寫之《敦煌新本》）

(9)劉禹錫〈曹溪六祖大鑒禪師第二碑並序〉

(10)《祖堂集》

(11)延壽《宗鏡錄》

(12)《壇經》惠昕本

(13)《宋高僧傳》

(14)《景德傳燈錄》

(15)契嵩《傳法正宗記》

〔參考資料〕 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》；《景德傳燈錄》卷五；印順《中國禪宗史》；《六祖壇經研究論集》、《禪宗史實考辨》（《現代佛教學術叢刊》①、④）；《中印佛教思想史》、《禪宗論集、華嚴學論集》（《世界佛學名著譯叢》㉛、61）；宇井伯壽《六祖慧能傳》、《禪宗史研究》②；阿部肇一著・關世謙譯《中國禪宗史》；伊藤英三《禪思想史體系》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；駒澤大學禪宗史研究會編著《慧能研究》。

慧基（412～496）

南朝僧。錢塘（浙江）人，俗姓呂。自幼神情俊邁，機悟過人。初隨侍楊都祇洹寺慧義，十五歲出家，精苦勵行，鑽研羣經，後師事西域僧伽跋摩。二十歲受具足戒後，遍歷諸方，深究《小品》、《法華》、《思益》、《維摩》、《勝鬘》諸經。其後，住會稽法華寺，又遍遊三吳，宣講經教，學徒雲集。劉宋・元徽元年（473），於會邑龜山建寶林精舍，名馳海內，深受推崇，奉勅任僧正，此爲東土僧正之始。齊・建武三年示寂，世壽八十五。著有《法華義疏》三卷、《問訓義序三十三科》

等書，今俱不存。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷八；《佛祖統紀》卷三十六。

慧寂（840～916，一說804～890）

唐末五代僧。與潙山靈祐同爲潙仰宗之祖。因居仰山，故世稱仰山慧寂，或仰山禪師。韶州須昌（廣東曲江）人，俗姓葉。年少時，有意出家而父母不許，後自斷二指以誓求法之心，遂依南華寺通禪師剃染。未受具即遊歷諸方。初謁耽源，得悟玄旨；繼參潙山靈祐，師事十五年，承嗣其法。後領衆住王莽山，以化機不契，遷居仰山，宣揚潙山之法，學徒雲集，蔚成潙仰宗。相傳一日忽有梵僧從空而至，云（大正49・840a）：「特來東土禮文殊，却遇小釋迦。」師遂有「仰山小釋迦」之稱。後移住江西觀音院，復入韶州東平山，受賜紫衣及「澄虛大師」號。後梁・貞明二年（916）示寂，世壽七十七。諡號「智通禪師」，塔號「妙光」。明代圓信、郭凝之等人爲編《袁州仰山慧寂禪師語錄》一卷。又，師平時常以手勢啓悟學人，世稱之爲仰山門風。

◉附：乃光〈潙仰宗禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

仰山禪師名慧寂（生卒失載），韶州懷化葉氏子。年九歲，於廣州和安寺投通禪師（即不語通，得法百丈）出家。十四歲，父母命歸欲與婚媾，師不從，遂斷手二指，跪至父母前誓求正法，以答劬勞，父母乃許，從通披剃。未登具，即遊方。「初謁耽源，已悟玄旨；後參潙山，遂升堂奧」。

耽源謂師曰：「國師（南陽慧忠）當時傳得六代祖師『圓相』，共九十七個，授與老僧（此事當另爲考訂）……我今付汝，汝當奉持。」遂將其本過與師。師接得一覽，便將火燒却……源曰：「吾此法門，無人能會，惟先師及諸祖師諸大聖人方可委悉，子何得焚之？」師曰：「慧寂一覽，已知其意，但用得，不可執本也……和尚若要，重錄不難。」即重集一本呈上，更無遺失。（《僧傳》云：「年及十八尚爲息慈，營持道具行尋知識，先見耽源，數年良有所得」云云。）

「圓相」即字相，類似符號哲學。主要在表徵心佛衆生的微妙關係，這正是一種解脫知見，完全通於義路，尋思即得。此種示教，流弊甚大，不可以之持論宗乘，仰山亦不經常提此，亦未以此爲極則，後遂斷絕。後來雖間有一二拈圓相以表見者，也不過適應時機方便，非仗圓相以爲究竟要道。耽源傳圓相，仰山便將火燒却，已卓卓然有出類之見；但眞正宗門尋思功行，還須看仰山參潙山的悟道因緣。

後參潙山。潙問：「汝是有主沙彌，無主沙彌？」師曰：「有主。」曰：「主在什麼處？」師從西過東立，潙異之。師問：「如何是眞佛住處？」潙曰：「以思無思之妙，反思靈焰之無窮，思盡還原性相常住，事理不二，眞佛如如。」師於言下頓悟。自此執侍，前後盤桓十五載。（《僧傳》云：「後參大潙山禪師，提誘哀之，棲泊十四五載，而足跛，時號跛脚驅烏」云云。）

「從西過東立」雖有主亦推遷，雖推遷亦不變，此即知有主的自在處。仰山在耽源處的尋思功行，齊此爲限。但他却於尋思極處的空慧，尚有一間地，故發問潙山「如何是眞佛住處」，潙山即很鄭重的將從上以來禪宗傳統的尋思功行，和盤托出當場直指。仰山此際意樂清淨，一歷耳根當即打徹。此即隨於「尋思」的言說，創入頓悟極境。潙山說的「以思無思之妙，反思靈焰之無窮」，此正開示尋思當極空慧之境，這與臨濟說的「是你目前歷歷的勿一個形段孤明」，實無二致。尋思得力即在一念返照，頓悟，即於此際躍如也。「思盡還原」，極指不遺一法原來如是爾，即「性相常住，事理不二，眞佛如如」之極則語。悟到原來如是的極則，自然動即合轍，故潙仰禪學其於執勞作務日用生活，總是安樂行道。優游華瞻，無矜持蹐跼之態；洒脫自在，具廓落爽朗

之姿。

仰山將順寂時，在東平，數僧侍立，仰示偈曰：「一二二三子，平目復仰視，兩口一無舌，此是吾宗旨。」至日午，陞坐辭衆，復說偈曰：「年滿七十七，無常在今日，日輪正當午，兩手攀屈膝。」

言訖，以兩手抱膝而終。南塔光涌禪師（仰山弟子）遷靈骨歸仰山，塔於集雲峯下。謚智通禪師，塔號妙光。

以上據《景德傳燈錄》、《五燈會元》卷及宋．贊寧《僧傳》諸書，編寫成此溈仰行狀，并略加評述。其他關於史實考訂之處，只一提及，無暇具論。（中略）

現在參看幾則關於仰山顯大機大用的公案，以見其直指深妙的宗風。

㈠一句疑殺天下人

師（仰山）問雙峯：「師弟近日見處如何？」曰：「據某見處，實無一法可當情。」師曰：「汝解猶在境。」曰：「某只如此，師兄又如何？」師曰：「汝豈不知『無一法可當情』者？」溈山聞曰：「寂子一句疑殺天下人！」

仰山進一語，打脫解猶在境的桶底，即機以顯用還抄老路。此即示人尋思必當作到「情不附物」。天下人致疑於兩人語言不較多，溈山却以「一句疑殺天下人」嘆賞仰山穎脫。

㈡用劍刃上事

師（仰山）臥次，僧問曰：「法身還解說法也無？」師曰：「我說不得，別有一人說得。」曰：「說得的人在什麼處？」師推出枕子。溈山聞曰：「寂子用劍刃上事！」

仰山推出枕子，法身說法有人在，即用以見機誰可會得？此即示人尋思妙境亦不出「視聽尋常」。撥開關捩子，人人皆驚險，所以溈山讚嘆仰山「用劍刃上事」。

㈢雪師子

仰山一日，指雪師子問衆云：「還有過得此色者麼？」衆無對。

仰山意在什麼處？不必支吾，正乃明一色邊事。與其另出手眼將它拈却，不如存此一格直下尋思的好，以它却能寫照悟處幽微之趣。一色之說，乃曹洞宗所致力者，此宗種種比喻實無仰山這個寒清徹骨令人意消也。曹洞宗師天童正覺有三一色之說，尋思「雪師子」正爾三即一。「大功一色」功力難存，雪師子眞個存在？「正位一色」理境亦寂，雪師子還具理麼？「今時一色」事事自潔，雪師子眼前皓然豈得謂無？筆者說得太泥似了，總之只存仰山一句「還有過得此色者麼」？

仰山尙有一則訓示僧思鄧的法語，實足以代表仰山禪學的全貌，亦爲宗門最可寶貴珍惜的精品。

僧思鄧問：「禪宗頓悟畢竟入門的意如何？」師（仰山）曰：「此意極難！若是祖宗門下上根上智一聞千悟得大總持。其有根微智劣若不安禪靜慮，到這裏總須茫然。」曰：「除此一路，別更有入處否？」師曰：「有。」曰：「如何即是？」師曰：「汝是什麼人？」曰：「幽州人。」師曰：「汝還思彼處否？」曰：「常思。」師曰：「能思者是心，所思者是境，彼處樓台亭苑人馬駢闐，汝反思的還有許多般也無？」僧於言下有省（《會元》遺此句，依《正法眼藏》補入）。曰：「某甲到這裏總不見有。」師曰：「汝解猶在心，信位即得，人位未在。」曰：「除却這個，別更有意也無？」師曰：「別有別無即不堪也。」曰：「到這裏作麼生即是？」師曰：「據汝所解只得一玄，得坐披衣向後自著！」鄧禮謝之。

這段訓示法語，具見仰山得宗門全體大用，如鏡傳輝無有遺相。但未說時，仰山即有「此意極難」之嘆，這與他別處說的「悟則不無，怎奈落在第二頭」相近。法語中有三點當注意含味：其一，「得大總持者」，此即宗門眞種草，靈苗得地自然靑靄摩霄。其次，「安禪靜慮者」，定道功深，冥合孤明，違順風靜正好挨入宗門。安於禪寂始可預於空慧之頂，打徹那事也。其三，「善尋思者」，仰山引異思鄧尋思，固屬宗門傳統方便。這亦只爲「信位即得，人位未在」。知有此事，信此不疲，「

解猶在心」即信位也。再進，打翻窠臼，拈却增上慢，「視聽尋常，情不附物」，空慧顯即爲人位了也。如應尋思自可頓了。所以仰山末了殷切的再說「得坐披衣向後自看」！顧此，尋思亦當具定中火候。總此三點，仰山即將禪宗頓悟入門的軌範舉盡。主要宗旨則在入得門來大有事在；無住爲本的無事人，活計正爾無盡也。

〔參考資料〕《祖堂集》卷十八；《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十一；《聯燈會要》卷八；《五燈會元》卷九；《佛祖歷代通載》卷十七；《釋氏稽古略》卷三；聖嚴《禪門驪珠集》。

慧皎（497～554）

《高僧傳》的作者。會稽上虞（今浙江省上虞縣西）人，俗家的姓氏不詳，是梁代著名的佛教史學家。

他博通內外學，對於經律尤有研究。住會稽嘉祥寺（在今浙江省紹興市）。每當春夏則講說弘法，秋冬則專心著述。他還曾住過宏普寺（在會稽），有豐富的藏書，當時有名的藏書家梁元帝蕭繹任江州刺史時（540～547），曾到他那裏來「搜聚篇翰」。那時候，涅槃學說由於梁武帝的提倡盛行，而持戒止殺之風也見重於當世，他著有《涅槃經義疏》十卷，又著有《梵網經疏》，這些著作都得到當時人的尊重，可惜早已亡佚。

他最大的貢獻是綜合了前人有關高僧的傳記，創造性地加以分類和編輯，成爲《高僧傳》十四卷，取材精審，義例明確，條理清晰，文采斐然，爲佛教史籍中的名著。

他的生卒年月都不詳。現行本《高僧傳》末，有僧果的題記，說慧皎在梁末承聖二年（553）避侯景難，遷地湓城（今江西省九江市），不廢講說。次年二月逝世，年五十八。江州僧正慧恭爲之經營，葬於廬山禪閣寺墓。僧果和慧恭都實有其人，見於〈勝天王般若經序〉。但是這段記載，不僅道宣的《續高僧傳》卷六〈慧皎傳〉中沒有提到，其前的隋．費長房《歷代三寶紀》卷十一，和其後的唐．智昇《開元釋教錄》卷六，五代．義楚的《釋氏六帖》卷十所記的慧皎事蹟中也都沒有言及，可見他們都沒有看到這段題記；題記當爲後人所附入。（蘇晉仁）

◉附：〈慧皎簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第一卷）

慧皎對於前人的一些有關僧傳的著作，很不滿意，認爲當時有些僧傳記事有片面性，在介紹思想方面，也沒有抓住中心主旨。因此，他著手收集各種雜錄，乃至大量史書、僞歷、地理雜編等，又「博諮故老，廣訪先達」，反覆進行比較選擇，重新編寫僧傳，最後終於寫出了我國第一部系統的《高僧傳》。它比較詳細地記載了從漢明帝十年，至梁．天監十八年，「凡四百五十三載」，「二百五十七人，又傍出附見者二百餘人」的佛教歷史人物傳記。這部著作在我國佛教史學上具有重要的地位。從《高僧傳》自序中可看出他寫作《高僧傳》的指導思想與寫作過程，對於了解慧皎的佛教思想是有一定幫助的。而《高僧傳》〈義解論〉則強調了義解，即對佛教理論認識的重要。在這兩篇文章中，慧皎都宣揚了佛教的空觀思想。

慧皎認爲，「至道沖漠」（〈高僧傳序〉），「至理無言，玄致幽寂」（〈義解論〉），總之，世界是「一切皆空」。因此，佛教的眞理也就不能用思慮來認識，用語言來表達。那麼，怎樣才能用佛教的道理來教化衆生呢？慧皎援用了魏晉玄學的「得意忘言」的方法，認爲「至道沖漠」可「假蹄筌而後彰」。因而聖人可以「資靈妙以應物，體冥寂以通神，借微言以津道，託形像以傳眞」（〈義解論〉）。這也就是說，雖然佛教空理不是用言像所能表達的，但還是可以借用言像來宣傳，而使人們去體會它。由此可見，慧皎的思想也是在一定程度上受到當時的玄學思想影響的。

〔參考資料〕《高僧傳》卷十四；《續高僧傳》

卷六；《歷代三寶紀》卷十一；陳士強《佛典精解》〈傳記部〉。

慧琳

㈠南朝劉宋僧。生卒年不詳。秦郡（陝西省）人。俗姓劉，為道淵之弟子。少年出家，住建業冶城寺。宋文帝元嘉十年（433）左右，作《白黑論》（又名《均善論》、《均聖論》）；該書內容主要針對當時佛教與反佛教雙方爭執的根本問題，假設白學先生（代表儒、道）與黑學先生（代表佛教）相互辯難，對於佛教的基本理論（尤其是「來生說」），頗多譏評。故此書一出，頗遭僧徒駁斥，然仍受宋文帝賞識。據載，師得寵於文帝而參與朝廷機要，權勢極大，時人以其著黑色僧衣，故稱之為「黑衣宰相」。又，師精於儒家經典及老、莊之學，俳諧好語笑，長於製作，除《白黑論》外，另有《文集》十卷，並曾註解《孝經》及《莊子》〈逍遙遊〉。

㈡（737～820）唐代僧。疏勒國人，俗姓裴。師事不空三藏，內持密藏，外究儒學，精通印度之聲明及中國之訓詁。嘗引用《字林》、《字統》、《聲類》、《三倉》、《切韻》、《玉篇》，及諸經雜史等，撰《一切經音義》一百卷（世稱《慧琳音義》），以註釋佛典中之讀音與解義較難之字。此書之撰寫，始自貞元四年（788），完成於元和五年（810），前後歷時二十餘年。元和十五年，師示寂於長安西明寺，世壽八十四。著作另有《新集浴像儀軌》一卷、《建立曼荼羅及揀擇地法》一卷等。（參閱附錄）

◉附：嚴承鈞〈慧琳生平考略〉（摘錄自《法音》雜誌第四十八期）

唐・釋慧琳所撰之《一切經音義》，無論內容之豐富，還是致用之廣泛，皆足以俯視李善《文選注》、陸德明《經典釋文》，早已成為定評。但慧琳其人却於史無徵。自唐迄清，一千多年間，歷代俗書皆無記載，只見於佛家史傳。宋・釋贊寧所撰《宋高僧傳》卷五有小傳，宋・釋志磐撰《佛祖統紀》、元・釋念常撰《佛祖歷代通載》、元・釋覺岸撰《釋氏稽古略》中亦只有零星材料。《宋高僧傳》卷五之小傳，雖然簡略但較為完整，茲錄於後：

「唐京師西明寺釋慧琳，姓裴氏，疏勒國人也。始事不空三藏為室洒，內持密藏，外究儒流，印度聲明、支那詁訓，靡不精奧。嘗謂翻梵成華，華皆典故，典故則西乾細語也。遂引用《字林》、《字統》、《聲類》、《三倉》、《切韻》、《玉篇》，諸經雜史，參合佛意，詳察是非，撰成《大藏音義》一百卷。起貞元四年，迄元和五載，方得絕筆。貯其本於西明寺藏中。京邑之間，一皆宗仰。琳以元和十五年庚子卒於所住，春秋八十四矣。殆大中五年，有奏請入藏流行。近以海中高麗國，雖三韓夷族，偏尚釋門，周・顯德中，遣使齎金入浙中，求慧琳經音義，時無此本，故有缺如。」

審讀此傳，似尚有可考補者，今不避續貂之譏，贅述如下：

㈠考慧琳是大興善寺沙門

《傳》言慧琳是「唐京師西明寺僧」，「西明寺」應為「大興善寺」。慧琳《一切經音義》有景審序，序中稱其時為「國朝」，且有「明唐梵異語」的提法，可證景審與慧琳同是唐人。同朝代人所作序記當較為可靠。景審〈序〉曰：「有大興善寺慧琳法師者，姓裴氏，疏勒國人也。」據《長安志》記載，「大興」為「唐京城，初曰上都城，即隋大興城。」「大興善寺盡一坊之地，初曰遵善寺，隋文移都，先置此寺。」

《宋高僧傳》卷五記作「西明寺」，也不是全無根據的，景審〈序〉曰：「元和十二年二月三十日，絕筆於西明寺焉。」這裏所說的「絕筆」是去世的意思，與上引《傳》中所言「絕筆」不同義。《傳》曰：「起貞元四年，迄元和五載，方得絕筆。」此之「絕筆」是完稿的意思。慧琳是大興善寺沙門，後卒於西明寺，這才是客觀的記述。《宋高僧傳》卷五所

載，以及日本博桑雒東獅谷白蓮社翻刻本《一切經音義》書首所提之「唐西明寺翻經沙門慧琳撰」，皆當據景審序正之。

㈡考慧琳爲疏勒王裔

疏勒國是漢代西域諸國之一，今新疆維吾爾族自治區喀什噶爾及英吉沙爾皆其舊地。隋唐之世，其國尚存，宋元爲回鶻所居，淸時入版圖。自西漢通西域之後，疏勒成爲絲綢之路上敦煌以西的另一交通樞紐。特別是從疏勒西南行的一條路，通往印度、西亞乃至歐洲，尤爲重要。西漢晚期，印度佛教哲學與藝術，就是經由疏勒這一門戶傳入中國的。在唐代，疏勒國與唐只有「朝貢」關係，是一個遙遠的西方屬國。雖然如此，疏勒與唐的關係倒是十分密切的。由於疏勒所處地理位置極其重要，唐高宗曾置疏勒都護府，派有重兵駐守。疏勒貴族子弟亦常在京師，並且有人在唐爲官。

據《唐書》卷一一〇所載，裴玢以戰功封忠義郡王，累官山南西道節度使。此人「本疏勒王之裔，後籍京兆。」以此知疏勒王姓裴氏。《通志》〈氏族略〉所載「又西域有裴氏」，可以作爲佐證。裴玢以戰功取官，始於德宗在奉天的時候，幾與慧琳的學僧活動同時。慧琳俗姓裴氏，又是疏勒國人，我們所能得到的合理推測，理所當然只能是：慧琳同裴玢一樣，也是籍在京兆的疏勒王裔。

㈢考慧琳的學習環境及其師承關係

佛教在隋唐兩朝，達到極盛階段。佛經的翻譯事業也由直譯（强使漢語切合梵語）改用意譯（使譯文符合漢語習慣，漢語有疑，則用訓詁定字）而趨於成熟。隋・釋彥琮是大興善寺翻經沙門，曾作《辯正論》批評譯人得失，總結譯經經驗，提出「八備」要求。

⑴「誠心愛法，志願益人，不憚久時。」

⑵「將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡。」

⑸「襟抱平恕，器量虛融，不好專執。」

⑹「耽於道術，澹於名利，不欲高炫。」

以上四條，是譯人的品德標準。下面四條是譯人的學術標準。

⑶「荃曉三藏，義貫兩乘，不苦暗滯。」（博覽佛典，通達義旨，不存在暗昧疑難的問題。）

⑺「要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學。」（精通梵文，熟悉正確的翻譯法，不失梵本所載義理。按，⑶、⑺兩條，可保證譯文之「信」。）

⑻「薄閱蒼雅，粗語篆隸，不昧此文。」（兼通中國訓詁之學，不使譯本文字欠準確。按，此條可保證譯文之「達」。）

⑷「旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙。」（涉獵中國經史，兼擅文學寫作，語言不能過於疏拙。按，此條可保證譯文之「雅」。）

范文瀾在論述佛書的翻譯時有一段評介性文字，特採錄於此：

「釋彥琮擅長梵文，自稱爲通梵沙門，住京師大興善寺，掌管翻譯，前後譯經二十三部，一百餘卷，被稱爲翻經大德彥琮法師。《辯正論》所指八備，確是經驗的總括，並非出於苛求，也說明作爲一個勝任的翻譯家，如何難能而可貴。」

慧琳是唐代大興善寺翻經沙門。自幼便在大興善寺精密組織的譯場中學習，一定會受到系統而嚴格的「八備」傳統訓練。

何況慧琳又「始事不空三藏爲室洒」，更使慧琳的學業得以精進。「室洒」，譯爲所敎，弟子之義也。「不空」乃印度人，幼喪父，隨叔父來中國師事金剛智三藏。開元間，往五印廣求密藏，天寶五載（746）還京。譯出密部之經軌七十七部。不空還京主持大興善寺譯場之時，慧琳年僅十三。慧琳師事不空，當正在此時。不空大曆九年（774）圓寂，慧琳已四十一歲了。可以想見，慧琳在不空指導下學習成長，並參與了不空的譯經事業。

上述學習環境及其師承關係，造就了慧琳「內持密藏，外究儒流，印度聲明、支那詁訓，靡不精奧」的學術根底。

㈣考慧琳生卒時間及音義寫作年代

據《宋高僧傳》卷五記載，「琳以元和十

五年庚子卒於所住，春秋八十四矣。」以此推算，慧琳生於開元二十四年（736）。景審序對卒年記載詳明，〈序〉曰：「元和十二年二月三十日，絕筆於西明寺焉。」似當依此。以此推算，則比《傳》之所言要早三年，那麼，慧琳之生年當為開元二十一年癸酉（733）。

至於音義寫作的起迄時間，《傳》曰：「起貞元四年，迄元和五載」，筆耕二十二年，其書始成。若依景審序，則為二十四年。〈序〉曰：「以建中末年創制，至元和二祀方就。」陳垣有言曰：「然費時二十餘年，書成時年過七十，則二說尚無大異。」

綜合上列四個方面的考述，茲更作慧琳年譜如下：

公元733年（開元二十一年）疏勒王裔慧琳出生，後籍京兆。

公元746年（天寶五年）十三歲。不空三藏還京。琳入大興善寺，師事不空三藏為室洒，可能正在此時。

公元774年（大曆九年）不空三藏圓寂。慧琳在不空三藏教誨下學習並參與譯經事業，共有二十八年。此時慧琳已是四十一歲的中年人了。

公元783年（建中末年）五十歲。開始撰寫《大藏經音義》。

公元807年（元和二祀）七十四歲。經二十四個寒暑其書始成。

公元817年（元和十二年二月三十日）八十四歲。在西明寺涅槃。貯其《大藏一切經音義》稿本一百卷於西明寺藏中。

㈤考《慧琳音義》散佚時間

這一點丁福保在〈重刊正續「一切經音義」序〉中述之甚詳，茲錄於後。丁氏曰：

「越二十三年（嚴按，慧琳去世後二十三年，即公元840年），至開成庚申（嚴按，此據顧齊之〈序〉，其款識為『時開成五年九月十日』），有處士顧齊之者，入西明寺閱藏。寺主玄暢上人，示以琳公音義。『齊之以為文字之有音義，猶迷方而得路，慧燈而破暗。』『得其音則義通，義通則理圓，理圓則文無滯，文無滯則千經萬論如指諸掌而已矣。』（嚴按，此兩節文字採自顧齊之序文。丁文未加引號。）乃為序而藏之。又越十一年，至大中辛未（嚴按，公元851年），始有奏請以琳公音義入內府大藏者。

周・顯德中（嚴按，約公元954年至961年間）高麗國遣使賷金入浙中，購求琳公音義，不能得而返。（嚴按，上兩事據《宋高僧傳》卷五。）《宋高僧傳》（嚴按，當為《宋高僧傳》卷二十五）曰，周會稽大善寺（嚴按，《大清一統志》：『大善寺在紹興府東一里』）行瑫法師（嚴按，後周・顯德時高僧），慨郭迻音義疏略（嚴按，郭迻唐太原處士，著有《新定一切經類音》八卷），慧琳音義不傳，遂述《大藏經音疏》五百許卷，云云。余以知琳公音義，在吾國五代時已散佚矣。」

至於散佚的原因，陳垣的推測則比較合理。陳氏曰：「慧琳音義大中中雖曾奏請入藏，然廣明之後，長安迭經兵燹，經典自易散亡。」

㈥考《慧琳音義》的流傳、版本及其體制

《慧琳音義》自五代散亡之後，雖不見於宋藏，而遼藏藏之。這一點在遼文獻中可以找到確證。其一，公元987年（遼・統和五年）燕京（即今之北京）沙門希麟據契丹藏本作《續一切經音義》。慧琳為《開元釋教錄》所錄漢、唐翻譯的佛典作音義；此後相繼翻譯的經論及律傳等皆無音義，故希麟續之。如果希麟未見慧琳書，怎麼會有此續作？其二，公元997年（遼・統和十五年）幽州僧人行均輯錄寫本經卷中大量的俗字、異體，編撰成一部字書，名曰《龍龕手鏡》。書中徵引《經音義》的地方多達四十餘處，其中指名「應法師」、「應師」者有五處，指名「基、應二師」者一處，指名「琳法師」者一處。茲將指名「琳法師」的一例抄錄如下：

《龍龕手鏡》平聲卷一心部：「㤭，和禍二音。琳法師云：僻字也，今作和字。」

如果行均未見慧琳書，怎麼會直稱其名而引其注文？

公元1072年（遼・咸雍八年）《慧琳音義》由契丹傳入高麗，後有朝鮮海印寺刻本。公元1458年（明・天順二年）《慧琳音義》又由高麗傳入日本。公元1737年（清・乾隆二年）日僧據朝鮮海印寺刻本翻刻，稱榑桑雒東獅谷白蓮社藏版。公元1880年左右（清・光緒初）我國才復得《慧琳音義》於日本。直到公元1912年頻伽精舍據日本翻刻本複印，《慧琳音義》始在中國本土流行。這便是我們今天所見到的本子。

慧琳所謂「一切經」，指的是《開元釋教錄》所錄漢（永平十年起）、唐（迄開元十八年）歷代翻譯的佛典。為便於佛經的傳習，慧琳依其三藏經論目錄，沿襲唐・陸德明《經典釋文》體例，逐一為衆經作「音義」，以訓詁衆經，故名曰《一切經音義》。《慧琳音義》規模宏大，始於《大般若》，終於《護命法》，總一千三百部，五千七百餘卷。

慧琳《一切經音義》所徵引之書目達二百五十多種，中唐以上，凡藝林承學之士，所當戶誦家絃者，既已薈萃略備矣！其中漢魏古籍達幾十種，今皆亡佚。光緒初，《慧琳音義》（及希麟《續音義》）從日本回歸中國，其時乾嘉經學鼎盛之期已經過去，但餘浪未息，憑藉琳、麟二書，又掀起了一次高潮，小學家、校勘家、輯佚家接踵而起且各有創獲。慧琳「稟受於先師，而泉瀉於後學」（景審〈序〉語），其功不可忘也。

〔參考資料〕 (一)《弘明集》卷四、《梁高僧傳》卷七〈釋道淵傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章。(二)《一切經音義》序；《宋高僧傳》卷五。

慧超（704～？）

新羅僧。一名惠超。年二十入唐。開元七年（719），金剛智入唐，師乃就近師事之。後經南海，遊印度，巡禮西大靈塔等五天竺之佛蹟，後經葱嶺以北諸國，於開元十五年（727）歸抵安西都護府。作紀行三卷，題為《往五天竺國傳》。

開元二十一年（733）正月，師入金剛智之室受法，從學八年。二十八年四月，金剛智於長安薦福寺譯《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》，師任筆受之職，並為製序。大曆八年（773），隨不空再次受法。翌年二月，上「賀玉女潭祈雨表」，並成為不空三藏六大弟子之一。建中元年（780）四月，攜所譯經典至五台山乾元菩提寺，著《一切如來大教王經瑜伽祕密金剛三摩地三密聖教法門》。師在唐前後計五十四年，後不知所終。其所著《往五天竺國傳》原本早已佚失。及至近代，法國學者伯希和始於敦煌石窟發現其殘本。現該書被收入《大正藏》第五十一冊中。

〔參考資料〕 《大辨正廣智三藏和上表制集》卷五；藤田豐八《慧超往五天竺國傳箋釋》；《大日本佛教全書》卷一一三〈慧超傳考〉。

慧勤（1320～1376）

朝鮮高麗末期禪僧。與太古普愚同為傳中國臨濟禪入高麗者。寧海府（慶尚北道）人。俗姓牙。舊名元慧，號懶翁，室號江月軒。骨相異常，神機英邁。二十歲時，見親友死，感諸行無常，遂投功德山妙寂庵了然剃染。未久，歷遊諸山，後至楊州（京畿道）天寶山檜巖寺宴坐，勤修四載，一日忽開悟。其後，欲往中國，尋師訪道，遂於元・至正八年（1348）入元。

初參燕京（河北省）法源寺指空。後南下，謁杭州淨慈寺平山處林（臨濟宗楊岐派僧）。時，林問之曰：「指空日用何事？」師答：「指空日用千劍。」林云：「指空千劍且置，將汝一劍來。」師乃以座具打林，林倒於禪牀，大叫：「這賊殺我。」師便扶起，曰：「吾劍能殺人，亦能活人。」林呵呵大笑，傳受法衣及拂子。後遊歷補陀洛山、育王山、明州、婺州伏龍山、松山等地，復返燕京，再謁指空，承受其戒牒法囑。至正十五年，勅住大都

廣濟寺，開堂說法，皇太子賜予金襴袈裟及象牙拂子。

高麗・恭愍王七年（1358）返國，潛居於五台山象頭庵。恭愍王十年奉勅入內，講說心要，勅住神光寺。同年十一月，紅賊作亂，數十騎入寺。師儼然不動，賊首懾而悅服，呈沈香一片而退。後移住金剛山正陽庵、清平寺、檜巖寺等地。十九年，再奉王命，於廣明寺召集兩宗諸山衲子，測試經教（稱「功夫選」）。二十年，勅封爲王師，賜號「大曹溪宗師禪教都總攝勤修本智重興祖風福國祐世普濟尊者」，並勅住東方第一道場松廣寺。辛禑王二年示寂於驪州（京畿道）神勒寺，世壽五十七。諡號「禪覺」。門下有混修、自超、智泉、日昇等百餘人。著書有《懶翁和尚語錄》一卷、《懶翁和尚歌頌》一卷等。

〔參考資料〕《朝鮮寺刹史料》〈大興寺事蹟碑〉、〈三聖山三幕寺事蹟〉；《朝鮮金石總覽》卷上；《高麗史》卷一三三；李能和《朝鮮佛教通史》中編。

慧經（1548～1618）

明代曹洞宗僧。法號無明，故世稱「無明慧經」。撫州（江西省）崇仁人。自幼即有出家之志，初至廩山隨侍蘊空常忠三年，得省後，隱遁於峨峯。一日，豁然大悟，乃呈偈予常忠，深受器識。師體軀孱弱，然仍極力砥礪，躬自耕作，不憚勞苦，至二十七歲，始出家受具。此後二十餘年間未曾離開峨峯。

萬曆二十六年（1598），師始應請住寶方寺，自持一切作務。不數年，堂宇煥然一新，四方修行僧聞風而至，來者絡繹不絕。其後，遊歷諸山，又參訪雲棲袾宏，並至嵩山少林寺禮謁初祖塔。又往京師謁達觀，入五臺山參瑞峯。其後，返回寶方寺，以博山元來爲首座，開堂說法。萬曆三十六年，應請移住新城壽昌寺。萬曆四十六年示寂，世壽七十一。嗣法弟子有博山元來、晦臺元鏡、見如元謐、永覺元賢等人。其中，元賢爲師編有《無明慧經禪師語錄》四卷與《無明和尚行業記》。

〔參考資料〕《憨山大師夢遊全集》卷二十八；《禪餘外集》卷二十四；《釋鑑稽古略續集》卷三；《續燈存稾》卷二；《補續高僧傳》卷十六；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷；聖嚴《禪門驪珠集》；郭朋《明清佛教》。

慧遠（334～416）❶

晉代高僧。本姓賈氏，雁門樓煩（今山西省崞縣東部）人。他從小好學，十三歲（346）就隨從他的舅父遊學洛陽，習儒家典籍，及老、莊之學。二十一歲時（354），他原想到南地從豫章名儒范宣子去隱居，適值戰事，道路不通，沒有成行。時高僧釋道安在太行恒山建寺弘法，名聞各地，他前往參見，極爲推崇，從之出家。從此，他常以立宗弘法爲己任。勤誦精思，晝夜研習，對於道安所倡弘的般若之學特有會心，登壇講說，聽衆悅服。道安也特加器重他，認爲佛法在中土，將因他而得到更好的弘傳。晉哀帝興寧三年（365），他隨道安南遊樊沔。孝武帝太元三年（378），襄陽被苻秦軍隊攻陷，道安爲秦軍所獲。慧遠帶著徒衆南行，到了潯陽（今江西九江市），愛匡廬峯林清靜，就定居下來。他初住匡山龍泉精舍，別置禪林，帶領徒衆修道。

慧遠繼承其師道安的遺志，熱忱弘法，有感於南地佛典未備，特遣弟子法淨、法領等西出流沙，遠求衆經。聞有西僧來華，便殷勤咨訪。太元十六年（391），罽賓沙門僧伽提婆南遊到了潯陽，他就迎之入山，請譯《阿毗曇心》、《三法度》兩論，並爲兩論作序，標舉宗旨，推重提倡，遂開南地毗曇學的端緒。安帝隆安五年（401），龜茲沙門鳩摩羅什到了長安，他即遣人致書通候，後常向羅什尋問經典和大乘深義。羅什亦讚許他的好意，往返酬答，互相切磋。原在廬山親近他的道生、慧觀等，都受了他的影響，相繼北行入關向羅什問道。晉室重臣桓玄，威震一時，過潯訪晤，欽佩慧遠之爲人，致書請他罷道從政，他答辭堅決，不爲所動。玄後下令甄別衆僧，加以裁汰

，獨尊「廬山爲道德所居」，視爲例外。又欲令沙門一律對王者盡敬，先寫信給慧遠，徵求意見。他懇切作答，提出異議，同時撰〈沙門不敬王者論〉五篇。桓玄終於感悟，沒有堅持執行。這次爭議，在中土僧史上留下了極深遠的影響。當時名僧多聚居廬山，各地清信之士，亦多望風來集。彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳等，都來廬山從慧遠遊止。元興元年（402），他率衆於精舍無量壽佛像前建齋立誓，期生淨土，結白蓮社，一時參加的達一二三人。義熙元年（405），鳩摩羅什在長安譯《大智度論》一百卷告成，姚興特遣送論書，請他作序。他以此論文繁義隱，不易研習，乃加以删節，約爲二十卷，並爲序文，以便初學。先是罽賓律師弗若多羅在長安譯出《十誦律》，沒有譯完而去世。慧遠聽說有曇摩流支來華，亦精於律藏，就致書勸請補譯，由是《十誦律》得有完備的譯本。他又一再遣使到長安，迎中印禪師覺賢到廬山，勸請傳出禪經。及知覺賢在長安因誤會被擯，他就寫信給姚興和長安僧衆，爲之調解，使所傳之學繼續在南地弘播，不受影響。由是中觀、戒律、禪、教諸典以及關中勝義，都仗慧遠的熱心而流播南地。

慧遠隱居廬山，歷三十餘年，影不出山，迹不入市，平時經行、送客常以虎溪爲界。義熙十二年（416）卒於東林寺，年八十有三。潯陽太守阮侃，在廬山西嶺營壙安葬，門下著名文士謝靈運爲撰文立碑，廬山東林寺就因爲曾經是慧遠率衆行道之所，遂成爲中國著名的佛教淨土宗發源地之一。

慧遠從道安受學，長於般若。他在荆州時曾據師義破斥道恒所執「心無」之說。旣定居廬山，感慨南地佛典未備，多方訪求，所涉頗廣。僧伽提婆在廬山譯講毗曇，極推重《三法度論》，慧遠於此書亦很有領會。自是，他的思想常出入於空有之間，在他的〈沙門不敬王者論〉、〈明報應論〉諸篇上，都可略見其宗旨。他對於佛家視爲宗極的涅槃，理解作「生絕神冥，形盡神存」的境界，其所謂「神」，即是精極爲靈，不能定其體狀、窮其幽致，因此也不可能以語言來表達。又說人生由化而有，形和神雖各殊，而相與爲化則渾爲一體；然形只是桎梏，而神却有暗中轉移的妙用，可以從這一形體相迭傳附於另一形體，有如火之可由此薪傳於異薪一般。火薪相傳這個比喻在當時原爲常談，而他開始用傳於異形來解釋，具有自此傳於彼的意義。這和犢子部執勝義我爲不可說法，雖執受五蘊而又有解脫可能之義很相近，顯然是受了僧伽提婆譯講《三法度論》的影響。他說到入道之要，則主張依悟徹以求反本。所謂反本，意指不以情累其生，不以生累其神。而欲遣除塵累，必有待於運用禪觀，究生化之源，永息流轉，使神靈絕境，這就是所謂悟徹。他在廬山昏曉行道，致力禪觀，祈向淨土，都可視爲他基於這一思想的實踐。後來，他接觸到羅什的譯籍，又迎請覺賢傳出禪經，研習中觀，兼究寂照相濟的說法，很得歸宗無相之旨。但他晚年談到法性無性和禪智究竟時，仍擧火傳不息，以及形累、神化等說，可見他的根本思想還是保留著，沒有完全改變。

慧遠初事道安，即以建立教法宏綱爲已任，以後他更推廣此意，欲根據教法移風易俗。他以爲出家的人號爲沙門，在於能破習俗的愚暗，教導有情轉向覺道。因而主張出家修行，即和處俗一切以世法爲準則有所不同，應高尚其事，不敬王侯，才能變俗以達其道。而化導世俗，在先示以罪福報應，使知去惡從善，期易於啓發覺意。他自己隱居廬山率衆行道，以身作則，在當時確已獲得相當的影響。特別是他所主張的，以罪福報應導俗和以禪觀念佛入眞的見解，對於後世的影響尤其深遠。像他所倡行的念佛法門，原是用觀想功夫，到了曇鸞以後就側重稱名，形成淨土一宗。導俗入眞，固不能逸出於慧遠的遺規，所以後人仍追奉他爲淨土宗的初祖。

慧遠的著述見於著錄的，有《大智度論要

略》二十卷、《問大乘中深義十八科．並羅什答》三卷、《法性論》兩卷、《集》十卷，現僅存《問大乘深義》，改名《大乘大義章》，其餘都已散佚。惟《出三藏記集》、《弘明集》、《高僧傳》和《廣弘明集》都收載有他的一部分論、序、贊、書。

慧遠的門下頗多，以隨他一同出家的慧持，及弟子慧觀、僧濟、道祖、曇邕、僧徹最爲著名。慧持係慧遠之弟，十八歲隨慧遠共事道安，後同居廬山。曾到建康，參校《中阿含經》譯文。隆安三年（399）入蜀爲成都道俗所推重。義熙八年（412）卒於成都龍淵寺，年七十有六，遺囑誡勉務嚴律儀。他的近侍弟子道泓和曇蘭，都能傳經繼軌。慧觀本姓崔，清河人，少年出家，遊方參學，中年以後到廬山從慧遠受業，羅什入關，他又北遊諮訪異同，辨勘新舊，精思入微，撰〈法華宗要序〉，深得羅什稱許。後隨覺賢同到廬山，又一同到荊州，轉赴建康住道場寺。他精通《十誦》，廣習諸部。著有《辯宗論》、《論頓悟漸悟義》、《十喩序贊》及諸經序等，卒年七十有一。僧濟，通大小諸經及世典，長於講說，太元中入廬山受學，特蒙慧遠賞識。後以感疾，專志淨土，卒年四十有五。道祖，吳國人，少就台寺依支法濟出家，精勤務學。後與僧遷、道流等共入廬山受戒，慧遠稱其易悟。道流撰《諸經目》，未就而卒，他爲之完成。曾至建康瓦官寺講說。憤桓玄欲使沙門禮敬王者，還歸吳地台寺。玄欽重其爲人，令郡官送他來京，他托病拒絕，元帝元熙元年（419）卒於台寺，年七十二。曇邕本姓楊，關中人，少仕苻秦爲衞將軍，曾隨軍南征，後回長安從道安出家。道安逝世，即南遊師事慧遠。不避辛勞，爲慧遠入關致書羅什，往返傳達，十餘年間不負使命，廬山和長安在當時能聲氣相通，全賴他出力，後卒於荊州竹林寺。僧徹本姓王，寓居襄陽，年十六入廬山受業，遍學衆經，尤精般若，講《小品》詞旨明晰，爲同學所推服。他兼長賦咏，落筆成章，慧遠以散亂之言皆屬違法，遂不復作。後南遊荊州，歷住江陵五層寺、琵琶寺，一時名流多從受戒法。劉宋．元嘉二十九年（452）卒，年七十。此外，曇順，黃龍人，少曾從羅什受業，後師事慧遠，長於義學。南蠻校尉劉遵在江陵建竹林寺，物色住持，慧遠特命他前往。其弟子襄陽僧慧傳其學，善講《涅槃》、《法華》、《十住》、《淨名》、《雜心》諸典，齊初任荊州僧主，和當時名僧玄暢，並稱黑衣二傑。法安，以戒行著，兼習禪業，善講說衆經。慧要，通經律，尤長巧思。以廬山缺乏刻漏報時，他就山泉創制十二葉芙蓉，順著泉水流轉以定晝夜六時，未嘗差失；傳說他嘗作木鳶，能飛行數百步。道汪本姓潘，長樂人，綜習經律，尤精《涅槃》，後被迎住武擔寺爲僧主。道溫本姓皇甫氏，安定朝那人。初師事慧遠，後北遊長安問學於鳩摩羅什，善大乘經，兼通數論。劉宋．孝建間（454～456）被召住宋都中興寺，大明年間（457～464）任宋都僧主。曇詵，長於義學，著有《維摩注》及《窮通論》等。（游俠）

◉附一：湯用彤〈釋慧遠之地位〉（摘錄自《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十一章）

夫教化之體，在能移風易俗。釋慧遠德行淳至，厲然不羣。卜居廬阜，三十餘年，不復出山。殷仲堪國之重臣，桓玄威震人主，謝靈運負才傲物，慧義强正不憚，乃俱各傾倒。非其精神卓絕，至德感人，曷能若此。兩晉佛法之興隆，實由有不世出之大師，先後出世，而天下靡然從同也。暨乎晚近，釋子偸惰，趨附勢利，迎合時流，立寺以敕建爲榮，僧人以恩賚爲貴。或且外言弘道，內圖私利。日日奔走於權貴之門，號稱護法，不惜聲譽，而佛法竟衰頹矣。提婆之毗曇，覺賢之禪法，羅什之三論，三者東晉佛學之大業。爲之宣揚且特廣傳於南方者，俱由遠公之毅力。慧遠受道安之命，廣布教化，可謂不辱師命矣。《僧傳》云，安公在襄陽分張徒衆，各被訓誨，遠不蒙一言。遠乃跪曰：「獨無訓勖，懼非人例。」安

曰：「如汝者豈復相憂。」嗚乎，和尚可謂能知人矣。

◉附二：〈慧遠簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第一卷）

慧遠一生大體上和東晉同始終，是東晉時繼道安後的佛教領袖。他的佛教活動和哲學思想在中國佛教史和中國哲學史上占有重要的地位。他的著作，據《高僧傳》〈釋慧遠傳〉的記載，曾集爲十卷五十餘篇。但今多佚失。現存的有〈沙門不敬王者論〉、〈明報應論〉、〈三報論〉等論文五篇，各種序五篇，書信十四篇，以及一些銘、贊、記、詩等，主要收集在《弘明集》、《廣弘明集》和《出三藏記集》中。

慧遠的一生基本上可分爲三個階段。第一階段是出家前的求學活動。他曾遊學河南洛陽等地，閱讀儒家、道家的典籍，這對他後來佛教思想的發展，有重大的影響。

第二階段是跟隨道安的二十五年。慧遠出身於仕宦家庭，由於政局動蕩，產生避世思想，終於歸依道安。慧遠接受佛教教義之後，思想發生重大變化，認爲「儒道九流，皆糠粃耳」。（《高僧傳》本傳）慧遠的佛教思想也屬於般若學的本無派，並且善於引用老莊解釋般若學，深得道安賞識。道安曾讚嘆說：「使道流東國，其在遠乎！」（同上）公元377年，苻丕攻陷襄陽，道安被留後，慧遠經荊州到了廬山。

第三階段是到廬山後，直至老死的三十多年。這也是慧遠開展多方面佛教活動的主要階段。在這一時期中，他廣泛結交文人名士、朝廷權貴，以至皇帝，書信往來不絕，關係極爲密切。因此，他雖然身不出廬山，而在上層社會中有著很大的影響。

在佛教理論上，慧遠主要是繼承和發展了道安的思想，著重地發揮了佛教三世報應和神不滅的理論。他從道安的本無說出發，進一步闡述了佛教所謂的最高實體和最高精神修養境界的關係。他在《法性論》（殘篇）中說：「至極以不變爲性，得性以體極爲宗。」這是說，佛教的最高實體和最高精神境界在實際上是二而一的東西，也就是說，人只要體認到「空」這個最高的實體，也就認識了自己的本性。這是他佛教出世主義的重要理論基礎。同時，慧遠還從「至極以不變爲性」論點出發，進一步發揮了神不滅的理論。他說：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」（〈沙門不敬王者論〉）意思是說，神（精神、靈魂）能感應發生一切事物和變化，但神本身是「無生」的、不變的，因而神也是「不滅」的、「不窮」的。他這個所謂不生不滅的神，也就是他爲輪迴、受報，以至成佛所尋找出來的主體承擔者。慧遠篤信靈魂不滅，又深怕陷入生死輪迴，所以一心嚮往超脫輪迴，投生西方淨土佛國。因此，他與當時許多文人名士一起結社，建齋立誓，奉行息心亡念、心注西方、觀想念佛，即所謂念佛三昧，作爲實現往生淨土的修持方法。這也是以後淨土宗的先導。

此外，慧遠到廬山後深感江東一帶佛經不全，禪法缺乏，律藏殘缺，於是派弟子法淨、法領等西行求經，取得不少梵文經本。經他組織翻譯，毗曇學和禪法的經典在江南得以廣泛流行。這也是他在佛教史上的一大貢獻。

◉附三：呂澂〈慧遠之學〉（摘錄自《中國佛學源流略講》第四講）

慧遠（334～416），少年時代對於儒玄即有很深的研究，傳記中說他「博綜六經，尤善莊老」。二十一歲，依道安出家，在道安門下稱爲上首。公元377年，道安在襄陽被劫往北方，他就離開道安往江東了。約從386年左右，他定居於廬山，一直到死。

慧遠之學得自道安的究竟如何，這很難具體地說了。公元391年，僧伽提婆到廬山，受請譯出了《阿毗曇心論》和《三法度論》。因

此，慧遠受到了新譯的影響，寫了《法性論》闡述自己的思想。論旨針對舊說泥洹只談「長久」，未明「不變」，所以特爲闡發「不變」之義。論文已佚，有些著作引用它的主要論點是「至極以不變爲性，得性以體極爲宗」（見《高僧傳》），「至極」和「極」，指的泥洹，「體」說證會，「性」即法性。泥洹以不變爲其法性，要得到這種不變之性，就應以體會泥洹爲其宗旨。當時慧遠尚未接觸羅什所傳大乘之學，而在研究中就有此與大乘暗合的見解，實爲難得。所以後來很得羅什的稱讚。

細究起來，慧遠這一思想還是從僧伽提婆介紹的毗曇獲得的。他在〈阿毗曇心論序〉裏說：「己性定於自然，則達至當之有極。」一切法的自性決定於它自身的「類」，從同類法看到的自性就是「不變之性」；也只有在這個前提下，纔能說有「至當之極」（即涅槃）。《心論》是依四諦組織的，何等法歸於苦集，何等歸於滅道，都由其法「不變之性」而定。明白了法性不變，從而有所比較分析，然後纔能通達至當之極。瞭解無上之法乃是滅諦。後面還說，「推至當之極，動而入微矣」。順著至極這條路前進，即可與道相應。《心論》講到道諦，以「見著而知微」來形容，即是從道諦與涅槃處處相應而說。看到至當之極，順著道走，即愈走愈近，「動而入微」。由此看來，《法性論》的思想還是出於《心論》。認定一切法實有，所謂泥洹以不變爲性，並不是大乘所理解的不變，而是小乘的諸法自性不變，也是實有，此爲小乘共同的說法。

另外，元康的《肇論疏》還引到《法性論》這樣幾句話：「問云：性空是法性乎？答曰：非。性空者，即所空而爲名，法性是法眞性。」這說明性空與法性不是一回事。性空是由空得名，把「性」空掉；法性則認「性」爲有，而且是法眞性。這裏所說的「性空」，顯然是他老師道安的說法，所謂「照本靜末，慧目以之生」的思想；而所謂法性不變，則是受了《心論》的影響。慧遠把性空與法性看成兩個東西，與道安把兩者看同一義的不同。

慧遠從承認法性實有這一基本思想出發，對涅槃實際內容的看法，也貫徹了這一精神，他用形神的關係來說明涅槃，主張「形盡神存」。具體的說，就是「不以情累生，不以生累神」。在人的生死流轉中，他承認了有一個主體「人我」；「人我」所以有生死之累，乃由情等所引起，故須除煩惱，斷生死，纔能入涅槃。所以他說「生絕化盡，神脫然無累」。「化盡」即指自然的超化（超出流轉）。只能斷絕生死，超出流轉，「神」（人我）纔不受物累。最後他還是承認「神」的永恒存在（此即泥洹不變）。這一思想和《三法度論》裏的承認有勝義人我完全相通。

以上是慧遠在公元391年以後的思想，過了十年，即401年，鳩摩羅什到了關中，不久，慧遠就「致書通好」，羅什也回了信。羅什最初譯的《大品般若經》和《大智度論》，都送給慧遠看過，並請他爲《大智度論》作序。他對《智論》用心研究，遇到論內思想與他原先理解不一致的都提出來向羅什請教。羅什也一一作了答覆。這些問答，後人輯成《慧遠問大乘中深義十八科並羅什答》三卷，後又改名《大乘大義章》保存至今。從這裏面看出慧遠的疑問都是在他把法性理解得實在有關係。羅什解答中很不客氣地指出了他的錯誤，辨明「法無定相」。以爲對於佛說之法不能死執，而應理解爲「無定相」。慧遠卻恰恰相反，承認法我，認爲佛說法有定性，把佛說法執死，所以羅什批評他是「近於戲論」（見《大乘大義章》卷中問答四大造色）。

經過羅什的解答，慧遠的思想看來並沒有發生很大變化。當時桓玄專政，限制佛教，「沙汰」沙門，並要沙門「禮敬王者」，慧遠曾對之力爭，寫了〈沙門不敬王者論〉。其中提到沙門「不順化以求宗，冥神絕境，謂之涅槃」。他以爲出家人的宗旨，是與世俗處於生死流轉（即「化」）的情況相反的。「絕境」是「涅槃」，無境可對，「冥神」就是使「神」

達到一種不可知的超然的情景，並不是說「神」沒有了。這實際仍然是《法性論》的思想，根本沒有轉變。

姚秦本來相當鄭重地請慧遠爲《大智度論》作序，但慧遠認爲論的譯文「繁穢」，特加以刪削，成爲《大智論鈔》才寫了序文。這是他的最後著作，可以從中看出他思想的總結。

他序明《智論》的要點是：「其爲要也，發軫中衢，啓惑智門，以無當爲實，無照爲宗。無當則神凝於所趣，無照則智寂於所行。寂以行智，則羣邪革慮，是非息焉；神以凝趣，則二諦同軌，玄轍一焉。」由般若的思想來理解性空，就是中道。他「以無當爲實，無照爲宗」，即有對象而不執著，有所理解而無成見。不執著對象，則般若的主體「神」即可專注於洞察；不抱有成見，則「智」於所行的境界安靜不亂。由此去掉各種邪妄思想，消滅了是非，又還統一於二諦，各得其所。

接著他對做到「無當」、「無照」的方法作了介紹：「請略而言：生塗兆於無始之境，變化搆於倚伏之場，咸生於未有而有，滅於既有而無。推而盡之，則知有無回謝於一法，相待而非原；生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃即之以成觀，反鑒以求宗。鑒明則塵累不止而儀像可覩，觀深則悟徹入微而名實俱玄。將尋其要，必先於此，然後非有非無之談方可得而言。」般若的智慧與一般智慧不同，扼要地說是這樣的。「生塗」（生滅這一邊的現象）是沒有起點的，生滅變化之構成，在於它們之互相依待，互爲條件。所謂生，即是從無而有；所謂滅，就是從有而無。由此推論，可知有與無在一法上的交替乃相互相待而言，並非於此一法之外另有甚麼有無。生滅也是如此，同屬於統一的變化，這就是空，就是無所主宰。這樣形成自己的觀點，自我反省，使之無塵可染，即可得到眞正的旨趣。——這些看法雖然也講到了「空」、「無主」，但骨子裏仍承認法爲實有，且有生住異滅的作用，並沒有超出小乘理解的範圍。繼之說到「主觀」（鑒）方面，只要能「明」，即可不沾染汙而瞭解事物之動靜儀態，深刻地理解諸法名實的關係。這些說法，也不完全是大乘的。

他又說：

「嘗試論之，有而在有者，有於有者也，無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性，法性無性，因緣以之生；生緣無自相，雖有而常無，常無非絕有，猶火傳而不息。天然，則法無異趣，始末論虛，畢竟同爭，有無交歸矣。故遊其樊者，心不待慮，智無所緣；不滅相而寂，不修定而閑，不神遇以期通焉，識空空之爲玄；斯其至也，斯其極也，過此以往，莫之或知。」

他認爲有就是有，這是執著於有；認爲無就是無，這是執著於無。以有爲有，實際是非有，以無爲無，實際是非無，這類有無執著都應該去掉。爲甚麼呢？無性之性，就叫做法性；法性無性，只是有了因緣才有所謂「生」。因緣所生本自無相，所以雖然是有而實際上是「常無」。因此，這種「常無」也並非是絕對的沒有。譬如以木取火，因緣所生，相傳不熄，火的現象是有的，但不能說其爲實有。這樣看來，法性沒有差異分別，始終都是空的，有無雖然看起來相反，事實上仍可在一法上並存。由此，他得出了一系列的結論，以爲認識到這些道理，心思既不會再有甚麼思慮，智慧也無所攀緣。這種以無性爲性的說法，顯然是受道安的影響，也接近於中觀的思想。但他卻仍然把無性看成是實在的法性，那就還是他原來《法性論》的主張了。

慧遠這種思想，既與其本人的學歷有關，也與當時一般思想潮流相應，因爲當時所能理解的大乘佛學，到此水平也就算是究竟了。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷六；《出三藏記集》卷十二、卷十五；《歷代三寶紀》卷七；《大唐內典錄》卷三；《廣弘明集》卷十五、卷二十七、卷三十；方立天〈慧遠評傳〉（《中國佛教研究》上冊）；任繼愈編《中國佛教史》②；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國

佛教通史》②；R. H. Robinson著．曇昕譯〈釋慧遠〉（《諦觀》雜誌第四十七期）；木村英一編《慧遠研究》。

慧遠（523～592）❷

隋代義學名僧。本爲燉煌郡人，後遷居上黨高都（山西晉城）。俗姓李，幼年喪父，乃與叔父同住。年十三，投澤州東山古賢谷寺剃度出家，隨事華陰沙門僧思。不久，從師詣懷州北山丹谷，深受器重。十六歲，從湛律師前往鄴都，博涉大小經論。年二十受具戒，以法上爲和上，順都爲闍梨，光師十大弟子皆爲其證明師。又就大隱律師習學《四分律》五年。後來，從學於法上七年，研討至理。後，攜諸學侶返回高都清化寺，四衆歎賞不已，各出金帛爲之建講堂。

承光二年，北周武帝消滅北齊，旋即宣布廢除齊地佛教，大統法上等五百餘人咸皆失色，無人敢出面抗諫，獨慧遠辯難數次。然皆不爲帝所接受，師乃厲聲曰：「陛下以邪法化人，現種苦業，衆生當與陛下共趣阿鼻地獄。」衆見其抗詔，莫不悚然驚懼，師神色自若，辭色不撓，上統衍法師等泣而謝之。師遂潛居汲郡西山，三年之間誦《法華》、《維摩》等，以期遺法不墜。陳．太建十二年（580），宣帝恢復佛法，並在東西兩京建大寺。不久，隋統一天下，師遂至洛邑大弘法門。時，聞風而來者，絡繹不絕，乃至名馳帝闕。帝下勅授洛州沙門都。開皇五年（585），至澤州。七年春，又往定州，途中，於上黨停留，大開講筵。不久，應召返回西京，親臨御筵，敷述聖化，帝大悅，勅住興善寺。後又建淨影寺，常居講說，弘敍玄奧，從遊之徒七百餘人皆四方精華。開皇十二年春，下勅令掌翻譯。同年寂於淨影寺，年七十。

師之別號甚多，又有隋遠、小遠、大遠、北遠、淨影等名。此中，稱作「隋遠」，乃因其人出自隋朝之故；「小遠」則係相對廬山慧遠而得之稱號；「大遠」可能係因其身長八尺之故；「北遠」則由於其人居住北地之故；「淨影」乃因寺名而有之稱號。

師屬地論南道派，然亦曾就曇遷稟受《攝論》。其人博綜當代諸學，文理精明，世稱釋義高祖。著述有《大乘義章》二十八卷、《大般涅槃經義記》二十卷、《十地經論義記》十四卷等二十部一百餘卷。

◉附一：藍吉富〈慧遠〉（摘錄自《隋代佛教史述論》第五章第四節）

㈠慧遠事蹟

慧遠（523～592，與東晉高僧慧遠同名），俗姓李，敦煌人。後居上黨之高都。十三歲即親近沙門，入住僧寺。數年之後，受具足戒。初學《四分律》，後入北齊沙門統法上之門。從學七年後，返故里高都清化寺弘法。周武帝滅佛時，慧遠隱居於汲郡西山，仍不廢法事。宣帝大象二年，北周政府對佛教局部開禁，乃開講於少林寺。隋初被文帝勅授爲洛州沙門都。開皇七年，奉勅入住京師大興善寺，旋移居京師淨影寺。四方從學於其門者極多。死於開皇十二年。

慧遠是個有殉教勇氣的出家人。周武帝滅齊後，召集北齊名僧，公開討論廢佛之事。當時齊國沙門，無人敢加抗辯，惟獨慧遠據理力爭。（中略）

這種衞教勇氣，當是北齊沙門之第一人。因此之故，元代沙門曇噩在其《新修科分六學僧傳》一書中，乃不同意道宣《續高僧傳》之收慧遠入〈義解篇〉內，而改歸之於「護教科」。

此外，慧遠又是隋代極出色的僧教育家。（中略）

慧遠爲出色之僧教育家之例證，是其門下之多出英才。據《續高僧傳》所收，其弟子之爲隋唐名僧者，有靈璨、寶儒、慧暢、淨業、善胄、辯相、慧遷、智徽、玄鑒、行等、淨辯、寶安、道顏、道嵩、智嶷等人。其中靈璨、善胄、慧遷三人且曾分任開皇中的五衆衆主之

職。可見慧遠其人調教之成功。

然而，慧遠對後世影響較大的，仍是在佛教義學上的造詣。據《大正藏》所收，現存慧遠所撰的著作，有下列諸部：

⑴《無量壽經義疏》二卷。

⑵《觀無量壽經義疏》二卷。

⑶《大般涅槃經義記》十卷（《卍續藏》作二十卷）。

⑷《維摩義記》八卷。

⑸《溫室經義記》一卷。

⑹《大乘起信論義疏》四卷。

⑺《大乘義章》二十六卷（《卍續藏》作二十卷）。

除了上列諸書外，《卍續藏》又收有下列三部：

⑴《勝鬘經義記》（二卷，缺下卷）。

⑵《地持論義記》（十卷。現存卷三下、卷四上、卷五下）。

⑶《十地經論義記》（存前八卷。卷九以下六卷佚）。

上列諸書，絕大部分是經論的闡述。唯獨《大乘義章》是創作體裁的著作。而慧遠諸書中爲後世所推崇的，也以該書爲第一。（中略）

㈡慧遠之歷史地位的判定

日人平川彰氏在爲《新佛典解題事典》一書所寫的〈序章〉中，曾謂慧遠與嘉祥吉藏、天台智顗等三人爲隋代三大法師。就其在世時威名的顯赫與義學的精博而言，慧遠確有資格陪吉藏、智顗之末而享此高譽（三階教的信行，並不以學問名世。）對這點，後世大體是沒有爭論的。然而，對於慧遠其人應歸屬於何等學派一事，則頗有異說。

一般治佛教史的學者，總以慧遠爲地論師。東瀛學者多持此說。近人梅光羲氏且以慧遠爲地論宗七大名匠之一。蔣維喬氏也以他爲地論宗師慧光門下之第一俊才。黃懺華氏則有較折衷的說法。在其《中國佛教史》第二章第十四節中，曾說：「遠承法上之系統，繼南道之學說。然晚年又就曇遷稟攝論，奉地論宗兼奉涅槃宗、攝論宗及三論宗。而尤致力於地論宗。」

此外，獨排衆議，而對慧遠之地位有一異乎常人之說法者，則爲韓鏡清氏。韓氏在其〈淨影八識義述〉一文中，就慧遠現存某些著作的內容，而判定他爲起信論師。他說：「但就遠法師現存著作以判，則與其說他是地論師，不如說他是起信論師來得確當。」

在諸說之中，以湯用彤先生對慧遠的判定，較爲合乎史實。其《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二十章內〈北方涅槃之學〉一節中曾謂：「（法）上之弟子慧遠，齊隋之間，推爲泰斗。則爲地論而兼涅槃之學者。（中略）其大乘義章，常歸宗涅槃也。」

湯先生原文未曾作較深入的剖析。因此此處擬就各種史料，以斷定慧遠在佛教史上的學術地位。

依照慧遠的師承，他確是屬於地論宗學統的人物。據《續高僧傳》慧遠本傳所載，慧遠之師爲法上。法上即慧光之首座弟子。而慧光即地論宗相州南道派之開祖。在慧遠受具足戒時，慧光之十大弟子且爲他證戒。可見他在早年就頗受地論學派慧光師資的重視。

身處地論學統之中，對十地經論之學自必耳熟能詳。而慧遠在北齊時，即以開講十地經論聞名。（中略）

綜合上述慧遠的傳承學統及弘法、教育等各方面條件看來，慧遠之被視爲地論師，確是夠資格的。然而，慧遠一生所最致力及最爲當世人所推崇的，實在是涅槃經學。所以，就學統而言，固然可以稱他爲地論師，然而就其用力所在而言，我們更可以稱他爲涅槃師。茲略析其理由如次：

第一，慧遠本人對《大涅槃經》極其重視。他在高齊時所住的高都清化寺即爲具有涅槃義學傳統的寺院。當他作《涅槃義疏》時，也絕不敢掉以輕心，態度極其愼重。《續高僧傳》〈慧遠傳〉：「本住清化，祖習涅槃。寺衆百餘，領徒者三十，並大唐之稱首也。（中

略）又自說云，初作涅槃疏訖，未敢依講，發願乞相，（中略）覺後思之，此相有流末世之境也。乃廣開敷之。」

第二，《續高僧傳》所載慧遠之弟子在慧遠門下所學，多半以涅槃義理爲主。其次才是《十地》等經論。茲表列如次：

僧名	在慧遠門下所學之經論或其所最精通之經論	續高僧傳卷數
(一)寶儒	十地、大涅槃	卷十本傳
(二)靈璨	十地、涅槃	卷十本傳
(三)慧暢	涅槃	卷十本傳
(四)淨業	涅槃	卷十二本傳
(五)善胄	涅槃	卷十二本傳
(六)辯相	以十地、涅槃爲主	卷十二本傳
(七)慧遷	十地、涅槃、地持	卷十二本傳
(八)智徽	涅槃	卷十五本傳
(九)玄鑒	涅槃	卷十五本傳
(十)行等	涅槃	卷十五本傳
(十一)寶安	涅槃	卷二十六本傳
(十二)明璨	初諳成實論與涅槃，後從學於慧遠學諸部經論	卷二十六本傳
(十三)僧昕	十地、涅槃	卷二十六本傳
(十四)道嵩	最崇涅槃	卷二十六本傳
(十五)智嶷	十地、涅槃	卷二十六本傳
(十六)道顏	涅槃、十地	卷二十六本傳

依上表所列，慧遠門人之習涅槃者有十六人。而習《十地經論》者，僅有七人。由此可見，慧遠生前之最爲當世所重者，當是涅槃義學。因此來遊其門者，多精通該經。而從其門下之多以涅槃義學名世一事看來，他對該經義理亦必有其獨到之處。所以，稱之爲隋代涅槃名匠，當不爲過。

第三，隋代佛教界也以慧遠爲涅槃一經之名師。《續高僧傳》卷十五〈玄會傳〉載：「（玄會）造涅槃義章，（中略）自（曇）延、（慧）遠輟斤之後，作者祖述前言。惟會一人，獨稱孤拔。」由道宣此語，可知曇延、慧遠在隋代是以涅槃義學爲世所推的。

綜合上列各項史實，可知慧遠雖然屬於地論學派系統之人物，但是他卻最重涅槃，對後世的影響（如門下所學）也以涅槃義理的傳授爲最鉅。而當世人如道宣者又以之爲斯學名家。所以，與其依學派傳承系統而說他是地論師，倒不如依其思想偏尚及影響而說他爲涅槃師來得恰當。

◉附二：陳寅恪〈大乘義章書後〉（摘錄自《陳寅恪先生論文集》）

大藏中此土撰述總詮通論之書，其最著者有三，《大乘法苑義林章》、《宗鏡錄》及遠法師此書是已。《宗鏡錄》最晚出，亦最繁博。然永明之世，支那佛教已漸衰落，故其書雖平正篤實，罕有倫比，而精采微遜，雄盛之氣，更遠不逮遠基之作，亦猶耶教聖奧古斯丁（st. Augustin）與巴士卡兒（Pascal），其欽聖之情，固無差異，而欣戚之感，則迥不相侔也。基公承慈恩一家之學，顯門絕業，今古無儔，但天竺佛教當震旦之唐代，已非復盛時，而中國六朝之世則不然。其時神州政治，雖爲紛爭之局，而思想自由，才智之士亦衆。佛教輸入，各方面皆備，不同後來之拘守一宗一家之說者。

嘗論支那佛教史，要以鳩摩羅什之時爲最盛時代。中國自創之佛宗，如天台宗等，追稽其原始，莫不導源於羅什，蓋非偶然也。當六朝之季，綜貫包羅數百年間南北兩朝諸家宗派學說異同之人，實爲慧遠。遠公事蹟見道宣《續高僧傳》捌。其所著《大乘義章》一書，乃六朝佛教之總彙。道宣所謂「佛法綱要盡於此焉」者也。今取《大乘義章》之文，與隋唐大師如智顗、玄奘諸人之說相關者數條比勘之，以見其異同。

天台智者大師《妙法蓮華經玄義》壹下，解「四悉檀」爲十重。其一釋名略云：「悉檀，天竺語。南岳師例，『大涅槃』梵漢兼稱。『悉』是此言，『檀』是梵語，『悉』之言『遍』，『檀』翻爲『施』。佛以四法遍施衆生，故言『悉檀』也。」

《大乘義章》貳肆悉檀義四門分別條云：

「四悉檀義，出大智論，言悉檀者，是中（外？）國語，此方義翻，其名不一。如楞伽中子注釋言，或名爲宗，或名爲成，或云理也。」

寅恪案，「悉檀」乃梵語siddhanta之對音，楞伽注之言是也。其字從語根sidh衍出，「檀施」之「檀」，乃dana之對音。其字從語根da衍出，二語絕無關涉，而中文譯者，偶以同一之「檀」字對音，遂致智者大師有此誤釋，殊可笑也。

又道宣《集古今佛道論衡》卷丙文帝詔令奘法師翻老子爲梵文事條云：

「（玄奘）染翰綴文：厥初云『道』，此乃人言，梵云『末伽』，可以翻『度』。諸道士等，一時舉袂曰：『道』翻『末伽』，失於古譯。古稱『菩提』，此謂爲『道』。未聞『末伽』，以爲『道』也。奘曰：今翻道德，奉敕不輕。須覈方言，乃名傳旨。『菩提』言『覺』，『末伽』言『道』，唐梵音義，確爾難乖，豈得浪翻，冒罔天聽！道士成英曰：『佛陀』言『覺』，『菩提』言『道』，由來盛談，道俗同委。今翻『末伽』，何得非妄？奘曰：傳聞濫眞，良談匪惑。未達梵言，故存恒習。『佛陀』天音，唐言『覺者』。『菩提』天語，人言爲『覺』。此則人法兩異，聲采全乖。『末伽』爲道，通國齊解。如不見信，謂是妄談，請以此語，問彼西人。足所行道，彼名何物？非『末伽』者，余是罪人。非惟罔上當時，亦乃取笑天下。」

寅恪案，「佛陀」梵文爲Buddha，「菩提」梵文爲bodhi，同自語根Budh衍出。然一爲具體之名，一爲抽象之名。所謂「人法兩異」者，混而同之，故慈恩以爲不可。「末伽」梵文Marga之對音，慈恩以爲「道」之確譯者也。

《大乘義章》壹捌無上菩提義七門分別條略云：

「『菩提』胡語，此翻爲『道』。問曰：經說第一義諦亦名爲『道』，亦名『菩提』，亦名『涅槃』。『道』與『菩提』，義應各別。今以何故，宣說『菩提』翻名『道』乎？釋言：外國說『道』名多，亦名『菩提』，亦曰『末伽』。如四諦中，所有道諦，名『末伽』矣。此方名少，是故翻之，悉名爲『道』。與彼外國『涅槃』、『毗尼』此悉名『滅』，其義相似。經中宣說第一義諦名爲『道』者，是『末伽道』。名『菩提』者，是『菩提道』。良以二種，俱名『道』故，得翻『菩提』，而爲『道』矣。」

寅恪案，慧遠之書，皆本之六朝舊說。可知佛典中，「道」之一名，六朝時已有疑義，固不待慈恩之譯老子，始成問題也。蓋佛教初入中國，名詞翻譯，不得不依託較爲近似之老莊，以期易解。後知其意義不切當，而教義學說，亦漸普及，乃專用對音之「菩提」，而捨置義譯之「道」。此時代變遷所致，亦即六朝舊譯與唐代新譯（此指全部佛教翻譯事業，非僅就法相宗言。）區別之一例，而中國佛教翻譯史中此重公案，與今日尤有關係。吾人欲譯外國之書，輒有此方名少之感，斯蓋非唐以後之中國人，拘於方以內者所能知矣。

又《大乘義章》壹衆經教迹義三門分別條略云：

「晉武都山隱士劉虬所云，佛教無出頓漸二門。是言不盡。如佛所說四阿含經、五部戒律，當知非是頓漸所攝。所以而然，彼說被小，不得言頓。說通始終，終時所說，不爲入大，不得言漸。又設餘時所爲，衆生聞小取證，竟不入大，云何言漸？是故頓漸攝教不盡。又復五時七階之言，亦是謬浪。」

寅恪案，遠師學說，多與吉藏相近。嘉祥著述如《法華玄論》壹所謂：「人秉五時之規矩，格無方之聖化，妄謂此經，猶爲半字，明因未圓，辨果不足。五時旣爾，四宗亦然。廢五四之妄談，明究竟之圓旨。」及《法華遊意》第肆辨教意門所謂：「南方五時說，北土四宗論，無文傷義。昔已詳之，今略而不述也。」等語，皆是。又窺基《妙法蓮華經玄贊》壹顯時機條略云：「古有釋言，教有五時。乍觀

可爾，理即不然。今依古義，且破二時，後餘三時。並如古人破。恐厭文繁，且略應止。」

基公《大乘法苑義林章》壹所引菩提流支法師別傳破劉虬五時判教之說，皆略同《大乘義章》之說，蓋同出一源也。可知天台宗五時判教之義，本非創自天台諸祖，不過襲用舊說，而稍變易之耳。然與諸祖先後同時諸大師中，亦有不以五時之說爲然者。就吾人今日佛教智識論，則五時判教之說，絕無歷史事實之根據。其不可信，豈待詳辨？然自中國哲學史方面論，凡南北朝五時四宗之說，皆中國人思想整理之一表現，亦此土自創佛教成績之一，殆未可厚非也。嘗謂世間往往有一類學說，以歷史語言學論，固爲謬妄，而以哲學思想論，未始非進步者。如《易》非卜筮象數之書，王輔嗣、程伊川之注傳，雖與《易》之本義不符，然爲一種哲學思想之書，或竟勝於正確之訓詁。以此推論，則徐健庵、成容若之經解，亦未必不於阮伯元、王益吾之經解外，別具優點，要在從何方面觀察評論之耳。

上所舉三事，天台悉檀之說，爲語言之錯誤。五時判教之說，爲歷史之錯誤。慈恩末伽之說，爲翻譯之問題。凡此諸端，《大乘義章》皆有詳明正確之解釋，足見其書之精博，或勝於《大乘法苑義林章》、《宗鏡錄》二書也。

又此書日本刊本，其卷壹標題下，有：「草書惑人，傷失之甚。傳者必眞，愼勿草書。」等十六字。寅恪所見敦煌石室卷子佛經注疏，大抵草書。合肥張氏藏敦煌草書卷子三種，皆佛經注疏，其一即此書，惜未取以相校。觀日本刊本「愼勿草書」之語，則東國所據，最初中土寫本，似亦爲草書，殆當日傳寫佛典，經論則眞書，而注疏則草書。其風尚固如是歟？因並附記之，以質博雅君子。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷八；《新修科分六學僧傳》卷十五〈護教科〉；蔣維喬《中國佛教史》第四章。

慧徹（785～861）

新羅禪僧。朝鮮九山禪門中之桐裏山派開祖。又作惠哲、慧哲。慶州人，俗姓朴。字體空。嘗於浮石寺學華嚴，二十二歲受具足戒。憲德王六年（814）入唐，參謁西堂智藏（馬祖道一的法嗣），傳其心印。後至西州浮沙寺閱藏經三年。神武王元年（839）返國，於桐裏山（全羅南道）開堂宣揚宗風，學徒雲集，蔚然而成桐裏山派。景文王元年示寂，世壽七十七。諡號「寂忍禪師」，塔名照輪清淨。弟子有道詵、如大師等數百人。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷上〈武州桐裏山大安寺寂忍禪師碑頌並序〉；《祖堂集》卷十七；《景德傳燈錄》卷九。

慧諶（1178～1234）

高麗禪僧。羅州（全羅南道）和順人，俗名崔寔。字永乙，號無衣子。初習儒道，神宗四年（1200）學司馬試而入太學。後聞智訥於曹溪山修禪寺開堂，乃往投其門下。精勤苦修。於鰲山禪坐時，每至寅時必唱偈，聲傳十數里，且回聲隆隆，聞者因知晨至。又於智異山金賞庵坐禪期間，常兀坐參禪，乃至積雪沒頂，猶未稍事動彈。智訥視師爲難得之法器，迭加印可，且推舉其爲曹溪山二代祖師，然師於學成後，飄然而去。及智訥入寂後，始翩然復返，旋即入院開堂，以答先師遺愛。時，慕其道風者絡繹於途，修禪社裏名士雲集。

師於高宗二十一年入寂，世壽五十七，法臘三十二，諡號「眞覺國師」。門下弟子有夢如、眞訓、覺雲、麻谷等人。著書有《禪門拈頌集》、《曹溪眞覺國師語錄》、《狗子無佛性話揀病論》等。其中，《禪門拈頌集》係師居松廣寺時，偕弟子眞訓蒐集禪門古則一一二五條及各祖拈頌，編纂而成，所言條理井然，深入淺出，廣受好評。

〔參考資料〕《東國李相國集》卷下；《朝鮮金石總覽》卷上。

慧嶽（1927～　　）

現代台灣天台宗之弘傳者。臺灣省臺北縣人。民國二十九年（1940）依止斌宗（1911～1958）出家。斌宗示寂後，乃繼主法濟寺。民國五十年赴日本立正大學就讀，五十六年修畢博士課程。返臺後，創辦中國內學院、止觀實踐堂、中華佛教文獻編撰社，並曾出任慈航中學校長。

師常以弘揚、光大天台宗為念，對佛教教育與文化亦甚為關心。平素除著述、弘法之外，並致力於佛門古今要籍之編寫、翻譯與出版。著有《天台教學史》、《知禮》等書，譯有《華嚴教學之研究》（坂本幸男著）、《華嚴思想史》（高峯了洲著）、《佛教與儒家倫理》（道端良秀著）、《天台思想》（田村芳朗、梅原猛合著）等書。

此外，師所主持的中華佛教文獻編撰社，也對天台宗要籍從事版本革新的工作。先後曾出版《小止觀》、《法界次第初門》、《釋禪波羅蜜》、《摩訶止觀輔行傳弘決》、《法華玄義釋籤》、《法華文句記》等書之新式標點本，對於天台宗思想的闡揚，有一定程度的影響。

慧鶴（1685～1768）

日本臨濟宗僧。駿河（靜岡縣）人，字白隱，號鵠林。十五歲，從松蔭寺單嶺剃度出家，其後，曾參謁美濃瑞雲寺馬翁、越後英巖寺性徹諸僧，又嗣法於信濃飯山正受庵道鏡慧端（正受老人）。享保三年（1718），任妙心寺第一座。師平生不喜名利，甘於清貧，住松蔭寺，致力於教化。其後，又至東海、東山、山陽諸地講說禪要，並開創妙智山觀音寺、新無量寺、伊豆龍澤寺等。明和五年，於松蔭寺大吽一聲而寂。諡號「神機獨妙禪師」、「正宗國師」。

師一生致力於教化，力求公案簡素化、體系化，力挽搖搖欲墜之禪風，世稱臨濟宗中興之祖。門下人才濟濟，著名者有遂翁元盧、東嶺圓慈、提州、斯經慧梁（以上合稱四天王）、峨山慈棹、大靈（以上稱二甘露）等人。師著有《荊叢毒蘂》、《槐安國語》、《息耕錄》、《毒語心經》、《遠羅天釜》、《夜船閑話》、《語錄》、《假名法語》等書，其中，《辻談義》、《施行歌》、《安心法興利多多記》等書為通俗平易之著作。此外，遺有不少禪畫與墨跡，皆收錄於《白隱和尚全集》（六卷）中。

〔參考資料〕《神機獨妙禪師年鑑》；《近世禪林僧寶傳》卷上；《續日本高僧傳》卷八；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》；伊藤英三《禪思想史體系》；古田紹欽《白隱》。

慧觀

南北朝時代僧。生卒年不詳。清河（山東省）人，俗姓崔。弱年出家，遊方受業。始詣廬山慧遠，後受學於鳩摩羅什；師風神秀雅，思入玄微，時人謂「通情則生、融上首，精難則觀、肇第一」。及羅什亡後，乃南適荊州，州將司馬休之甚相敬重，建高悝寺，延師住之。晚年還建康，止住道場寺，敷揚教化。

師妙善佛理，兼達老莊，又精通《十誦律》，博採諸部，故求道問法者日不空筵。示寂於元嘉年間（424～453），壽七十一。

師嘗立二教五時之教判，影響後世甚鉅。又反對道生所倡「頓悟成佛說」，而主張漸悟成佛，開中國頓漸論爭之端緒。此外，師嘗與謝靈運、慧嚴等合治南本《涅槃經》，並著有〈法華宗要序〉、〈修行地不淨觀序〉、〈勝鬘經序〉等。

◉**附一：呂澂〈慧觀之判教〉**（摘錄自《中國佛學源流略講》第六講）

第一個作判教的，是參加改訂《涅槃》的慧觀。他把全體佛說的經教總分為兩大類：「頓教」、「漸教」。「頓教」是指《華嚴經》（此經於420年與《如來藏經》同時譯出的，譯者為覺賢）。「漸教」則由發展次第，應用

了《涅槃經》裏面的議論，分爲五時：(1)「三乘別教」，指最初的經教，重點是小乘的《阿含》。(2)「三乘通教」，指對三乘一齊講的經教，重點是《般若》。(3)「抑揚教」，由於有由小到大和大小同講的《般若》過程，所以也就有了對大小乘分別高下的經教，這指《維摩》、《思益》等。(4)「同歸教」，事實上，大乘並不排斥小乘，而是三乘殊途同歸，這指的會三歸一的《法華經》。(5)「常住教」，最後說如來法身是常，爲最究竟的經教，即《涅槃經》。以上是「漸教五時」。慧觀這樣的判教，發生的影響很大，特別是在江南一帶，後來雖有另外一些判教的說法，基本上都沒有超出它的範圍。

◉附二：湯用彤〈慧觀之漸悟論〉（摘錄自《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十六章）

反對頓悟之名僧，首稱慧觀。觀與生同遊匡山，並同往關中見什。還江南後，亦爲世所重。作〈漸悟論〉以抗生公謝侯。《名僧傳鈔》載〈三乘漸解實相〉一文，審其次序，當即觀作。或並出〈漸悟論〉中。玆全錄而略論之。

「論曰，問三乘漸解實相曰，經云，三乘同悟實相而得道。爲實相理有三耶。以悟三而果三耶。實相唯空而已，何應有三。若實相理一，以悟一而果三者，悟一則不應成三。答曰：實相乃無一可得，而有三緣。行者悟空有淺深，因行者而有三。」

此相當於〈難差〉第八、〈辯差〉第九之文。觀公答言亦持差別在人，與〈無名論〉之說相同。彼文繼曰：「問曰：若實相無一可得，悟之則理盡，不悟則面牆，何應有淺深之異，因行者而有三。」此與〈責異〉第十之問相同。〈無名論〉所答仍謂差別在人。而此文答辭則實較切實。其文曰：

「答曰：若行人悟實相無相者，要先識其相，然後悟其無相。以何爲識相。如彼生死之相，因十二緣。唯如來洞見因緣之始終，悟生死決定相畢竟不可得，如是識相非相，故謂之悟實相之上者。菩薩觀生死十二因緣，唯見其終，而不識其始，雖悟相非相，而不識因緣之始，故謂之悟實相之中者。二乘之徒，唯總觀生死之法是因緣而有，雖相悟非相，不著於生死，而不識因緣之始終，故謂之悟實相之下者（《名僧傳鈔》說處道生傳中有『上乘智慧總相觀空，菩薩智慧別相觀空事。』云云。當係就頓說辨此義。今不詳）。理實無二，因於行者照有明闇。觀彼諸因緣，有盡與不盡，故於實相而有三乘之別。

問曰：菩薩之與二乘既不窮因緣之始終，何得稱緣實相而得道。答曰：菩薩之與二乘雖不洞見因緣之始終，而解生死是因緣而有，知生死定相不可得，故能不染著於生死，超三界而得道云云。」

此言須先識其相，然後悟無相。菩薩與二乘，雖不能知其全，而究有所知。此說比〈涅槃無名論〉所言，實更進一層。又慧達〈肇論疏〉亦引觀之言一段，係駁〈辨宗論〉背南停北之喻。其文多訛誤，不甚可解。因其亦吉光片羽，並全錄以俟後考。

「釋慧觀師執漸悟，以會斯譬云，發出嵩洛，南形衡，去山百里，髣髴雲嶺。路在嵩（崇）朝，岑嚴遊踐。今發心而向南，九階爲髣髴，十住爲見岑，大學爲遊踐。若以足言之，向南而未至。以眼言之，即有見而未明。但弁（辯）宗者得其足以爲五度度。況漸悟者，取其眼以爲波若之，向南之行而所取之義殊，猶不龜之能，而所用之功異之也。」

觀公之意，大學遊踐，雖在登峯之後。而足發嵩洛，南趣衡岳，自遠而近。以足言之，雖實未至。但以眼言之，則有所見。既有所見，即是有所悟。然則悟有階級，亦不可否認也。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷七；《出三藏記集》卷八、卷九、卷十二。

慧因寺

位於浙江省杭州市西湖西南岸之赤山阜附近。後唐・天成二年（927），吳越武肅王錢鏐創建，初名慧因禪院。北宋時，義學名僧晉水淨源入住本寺，高麗僧義天嘗至此就淨源學華嚴。北宋神宗時，改稱慧因教院，並勅建紀念碑。後，義天嘗贈此寺青紙金書之晉譯《華嚴經》三百部，及經閣之費用，因此，寺之豐碑、大額皆冠以「高麗」之名。元祐三年（1088），淨源示寂，塔於寺之西北。

元祐四年，高麗駙馬都尉瀋王璋奉詔進香幡及田四百餘畝，作為永久香火之資。南宋・乾道（1165～1173）年中，圓澄義和來住，撰《華嚴念佛三昧無盡燈》一卷，倡導華嚴圓融念佛法門。其後，義和遷住平江能仁寺，有懷祥、義盡二師來住。理宗時（1224～1264），易庵改禪院為講寺。元・至正（1341～1367）末年，遭兵火，全寺建築燒毀殆盡。明・正德（1506～1521）年間，徵用甚急，僧徒離散，堂宇荒廢。

其後，寺僧力圖恢復，乃延請萬松慧林講《華嚴經》，徒衆來集，達千人之多。後又請萬松之高足易庵如通、悟玄、無際明慧等三師來寺。時，如通掘地，獲宋朝易庵所刻之碑記，悟得三生之緣，乃重建天王殿、大雄殿、輪藏閣、妙應殿、鐘樓、禪堂等。明慧後承襲臨濟宗二十七傳之衣鉢，於萬曆六年（1578）重修慧因講寺，並立碑記。其徒月印再興華嚴經閣時，曾發現南宋寧宗御書之閣額。

清・乾隆二十二年（1757），帝南巡之際，嘗親臨此寺，並賜名「法雲寺」。惜至清末，此寺即甚為衰微。

〔參考資料〕 李翥《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》；常盤大定、關野貞《支那文化史蹟》。

慧日講堂

台灣著名弘法道場之一。位於台北市龍江街。係民國四十九年（1960）印順所創建。寺內設有講堂，專供講經弘法之用。講堂兩側建有十餘間靜室，可供住衆潛修。另建有正聞圖書館大樓一棟，館內收藏大藏經及各種佛教典籍。

本寺自創建以來，除定期舉辦講經共修外，亦曾創辦「太虛佛學院」、「慧日佛學研修會」以攝導佛教青年。此外並設有「正聞出版社」，主要印行印順之著作。其中，《妙雲集》風行海內外，對1950年代以後的華人佛教，有相當程度的影響。

講堂之歷任住持為：印順、印海、眞華、性梵、如虛、厚行。現任（1993）住持為晴虛。

〔參考資料〕 闞正宗編《台灣佛寺導遊》(二)。

慧琳音義

指唐・慧琳所撰之《一切經音義》。全書一百卷。收在《大正藏》第五十四冊。慧琳（737～820），唐代京師西明寺僧，俗姓裴，疏勒國人，幼習儒學，出家後，師事不空三藏，對於印度聲明、中國訓詁等，都有深入的研究。他認為佛教音義一類的書籍，在以前雖有高齊・釋道慧撰《一切經音》（若干卷），唐・釋玄應撰《衆經音義》（二十五卷）、雲公撰《涅槃經音義》（一卷）、慧苑撰《新釋華嚴經音義》（二卷）、窺基撰《法華經音訓》（一卷）等等，但有的只限於一經，有的且有訛誤。因在各家音義基礎之上，他更根據《韻英》、《考聲》、《切韻》等以釋音，根據《說文》、《字林》、《玉篇》、《字統》、《古今正字》、《文字典說》、《開元文字音義》等以釋義，並兼採一般經史百家學說，以佛意為標準詳加考定，撰成《一切經音義》百卷。自唐德宗貞元四年（788）年五十二歲開始，至唐憲宗元和五年（810）止，中經二十三年方才完成。後十年，即元和十五年年八十四，卒於西明寺。

本書為經典文字音義的註釋之作。它將佛典中讀音與解義較難的字一一錄出，詳加音訓。並對新舊音譯的名詞，一一考正梵音。所

釋以《開元釋敎錄》入藏之籍爲主，兼採西明寺所藏經，始於《大般若經》，終於《護命法》，總一千三百部，五千七百餘卷（此據景審〈一切經音義序〉說，實際不足此數），約六十萬言，凡玄應、慧苑、雲公、基師等舊音可用者則用之，餘則自撰。其用舊音之處，也往往加以刪補改訂（其用雲公及基師音義，皆注明刪補，又引用《玄應音義》也多所改訂，如第九卷《放光般若經》卷一「緒，舊作辭呂反，今改用徐呂反。」「甫，舊作方宇反，今改用膚武反。」「兪，舊無反切，今補庾朱反」等等）。本書撰成後，於宣宗大中五年（851）奏請入藏。後經變亂，本書之存於京師者亡佚。後五代時契丹據燕雲十六州時，本書在契丹流行。後周世宗顯德二年（955），高麗國派人來吳越求本書不得。至遼聖宗統和五年（987），燕京沙門希麟繼玄應書，撰《續一切經音義》十卷（就《開元錄》以後至《貞元錄》間，續翻經論及拾遺律傳等書，約二二六卷，爲之注音解義）。後來遼道宗咸雍八年（1072），高麗國於遼得本書。元・至元二十三年釋慶吉祥撰《法寶勘同總錄》，著錄此書，可見元時此書猶存，其後一度亡失。到光緒初年，復從日本得到此書，民國元年（1912）始由上海頻伽精舍印行。

本書內容精審，非前後諸家音義所能及。它在學術上的影響，有下列幾方面：首先，是對佛教義學的貢獻。佛典繙自梵文，無論是意譯或直譯，均難免有所訛略。且筆受者往往「妄益偏旁，率情用字」，而書寫者又隨便增減點畫，不但「眞俗並失」，而且「句味兼差」。加以長期間展轉傳鈔，錯誤更多（如羯鞞寫作鶡鵯，鞭靰寫作鞠靰，厞疊寫作蓓蕾，葧荕寫作嬦勑，庶几寫作讌譏，狎習寫作諢謵，被褡寫作被閪等等）。使人多有隔膜。慧琳註釋佛經，一本漢儒小學家以字音釋字義的原則，使人由普通義而明其理。這樣，開元入藏的佛經，由於此書之助，大都可以理解。

其次，是在文字學方面的貢獻。東漢・許愼撰《說文解字》一書，成爲訓詁學的標準，惟傳本不一，經後人刊落，僞誤甚多。如用慧琳《音義》對勘，就知後人所刊《說文》中有逸字（如《說文》無「濤」字，而琳《音義》八十三卷，引《說文》云：「濤，潮水涌起也，從水壽聲」）、脫字（如〈說文解字後敍〉謂說解凡十三萬三千四百四十一字，胡秉虔氏撰《說文管見》謂《說解》止十二萬二千六百九十九字。據此則《說解》脫漏一萬七百四十二字，而琳《音義》卷二與卷六《大般若經》痼字注引《說文》云：「風病也。」今《說文》即脫「風」字）、逸句（如本書卷十三與卷十四《大寶積經》及《集古今佛道論衡音義》，「桎梏」註引《說文》云：「桎足械也，所以質地也，梏手械也，所以告天也。」今《說文》逸「所以質地也，所以告天也」二句）、刪改句（如本書卷九十八《廣弘明集音義》，「瑤」注引《說文》云：「石之美者也」。徐《說文》改石爲玉）、傳寫訛誤的字句（本書卷八十六與卷九十六《辯正論》及《廣弘明集音義》，甃注引《說文》云：「井甓也」。徐《說文》誤作璧），凡此均可以用慧琳《音義》增補訂正。可見此書在文字學上的價値。

復次，是在音韻學方面的貢獻。《說文解字》一書，素爲硏究古音者的準則。惟《說文》古音經南唐二徐刊定之後，被竄亂者不少，而慧琳《音義》所引《說文》，則能保存古音，可爲硏究古韻和音讀者之助。唐、宋韻書，多祖陸法言《切韻》一派，《切韻》爲六朝舊音，保存於江左，因此唐人稱爲吳音。另外還有元・廷堅《韻英》及張戩《考聲切韻》一派爲秦音。慧琳熟悉關中漢語，所以本書獨取元・廷堅《韻英》一派的秦音（王國維據景審序，謂琳音音切依據元・廷堅與張戩書，而本書註中却指明專依廷堅的《韻英》），而不取陸法言一派的吳音，（如本書卷八檛打下註云：「下德耿反，陸法言云：都挺反，吳音，今不取。」如本書卷首音《大唐三藏聖敎序》覆載二字云：「上敷務反，見《韻英》秦音也；

諸字書皆敷救反，吳、楚之音也。」）可見一斑。後世，《切韻》一派的吳音盛行，而《韻英》一派的秦音衰歇，今可藉書上窺往古的關中音系。又本書卷五音玄奘譯《大般若經》第四一五卷，四十三梵字，悉改舊文，謂奘譯爲邊方不正之音，因此擯而不用。這是因爲玄奘所學梵文爲當時中天竺音系，慧琳所學則爲北天竺音系（但慧琳自稱爲中天音），故有參差，特加改易（慧琳書對舊翻陀羅尼有梵本可考者，都重新譯過。如《大般若經》護法陀羅尼，《十輪經》護國不退轉心大陀羅尼，《涅槃經》波旬獻佛陀羅尼等。又於《涅槃經》音義附辨悉談十八章）這也是對於梵文音韻研究方面可資之處。

本書在國內久已失傳，自清．光緒初年復得之於日本，即爲學術界所重視。一般學人對它的利用：一爲輯佚，二爲考史。因爲本書所用材料，都是隋唐時代通行的古籍，而且徵引廣博，計經、史、小學書籍共達二百四十餘種。其中所收經部如鄭玄《周易注》、韓康伯《周易注》等，史部如宋忠《世本》、姚恭《年歷帝紀》等，小學部如李斯《蒼頡篇》、趙高《爰歷篇》、《文字典說》、《古今正字》等久已亡佚。所以自本書取回後，會稽陶方琦即利用它輯《蒼頡篇》以補孫星衍之不足。又續輯《字林》以補任大椿之不足。山陽顧震福利用它輯《蒼頡》、《三蒼》、《勸學篇》、《文字集略》四十六種，爲《小學鈎沈續篇》（任大椿輯小學逸書二十四種名曰《小學鈎沈》）。此外如汪黎慶輯《字樣》、《開元文字音義》、《韻詮》、《韻英》四種爲《小學叢殘》，易碩輯《淮南許注鈎沈》，十之八均取材於《慧琳音義》，十之一取材於希麟《續音義》，採用他書者不過十之一而已。本書還可用以考史。如敦煌發見慧超《往五天竺國傳》，首尾殘闕，不知何人所作。羅振玉據本書卷一百所標難字，考知爲慧超所撰。近人陳援庵考《四庫提要》「惠敏撰《高僧傳》」之僞，利用本書卷八十六考知爲慧皎書之前帙，等等皆是。另外本書還保存了一些佚書目錄，如《五天雅言》、《七曜天文經》、《西域志》、《南海志》、《崇正錄》、《釋門系錄》、《利涉論衡》、《道氤論衡》、《無行書》、稠禪師《宗法義論》等。

本書也有一些粗疏之處。即間有以古字誤爲俗字的，有引《說文》竄改本的訛字而未能正其誤的，也有因失檢而自錯亂的（如浮字凡五見，卷七浮囊下注浮附五反，《玉篇》音扶尤反，陸法言音薄謀反，下二反皆吳楚之音，今並不取。然卷三浮囊下注浮，又用符尤反）。但這些只不過是小疵而已。（田光烈）

◉附：陳垣〈慧琳音義〉、〈希麟音義〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷四）

前言

琳書與玄應書同名，凡《開元錄》入藏之經，悉依次音之，有舊音可用者用舊音，餘則自撰。麟所續者，《開元錄》以後至《貞元錄》之經，續琳書，非續玄應書也，故合論之。

二書在清末爲顯學，其內容體製與玄應、慧苑書同，而部帙數倍之，其可貴自不待言。玆特略其內容，而言其歷史。二書通行者有日本版，及頻伽藏影印本。

慧琳、希麟略歷

慧琳，《宋僧傳》五有傳：「唐京師西明寺僧，姓裴氏，疏勒國人。始事不空三藏，印度聲明、支那訓詁，靡不精奧。嘗引字林、三倉，諸經雜史，撰大藏音義一百卷，起貞元四年，迄元和五載絕筆，貯其本於西明藏中，以元和十五年庚子卒於所住，春秋八十四矣。迨大中五年，有奏請入藏流行，近高麗國偏尚釋門，周．顯德中，遣使賫金入浙中求慧琳音義，時無此本，故有闕如」云。

疏勒爲漢時舊地，在今新疆南路喀什噶爾。《通典》言：「唐時其國王姓裴，侍子常在京師。」頗疑裴姓乃中國人，國於此地，慧琳其支屬也。博通梵漢，綜貫玄儒，在唐代西北耆舊中，當首屈一指。宣統初纂《新疆圖志

》，其人物傳絕不聞有此類之人，殊可詫也。傳中有可注意者，貞元四年始撰《音義》時，琳五十二矣，至元和五載書成，琳已七十四，中間凡二十三年，老而不倦，爲可敬也。惟此據《宋僧傳》言之，贊寧未見其書，當另有所本。據本書景審序，則言建中末年創製，迄元和二祀而成，與《宋僧傳》所言，相差數歲。然費時二十餘年，書成時年過七十，則二說尚無大異。

《宋僧傳》謂：「周·顯德中，高麗國遣使入浙，求其書不得。」所謂浙，指吳越國，贊寧諱言之。《宋僧傳》二十五〈行瑫傳〉謂：「慧琳音義不傳，瑫述大藏經音疏，行於江浙」，亦指吳越國。然當時中國不統一，吳越無其書，未必他處無其書也。試以希麟之書證之，麟所續者琳書，使麟不見其書，則又從何續起。希麟者，燕京崇仁寺沙門，其自序謂：「唐·建中末，有沙門慧琳，棲心二十載，披讀一切經，撰成音義總一百卷。依開元釋教錄，從大般若，終護命法，所音都五千四十八卷。自開元錄後，相繼翻傳經論，及拾遺律傳等，從大乘理趣六波羅密多經，盡續開元釋教錄，總二百六十六卷，前音未載，今續者是也。」據此，則麟曾見琳書，知燕京有其本也。希麟序無年月，然卷五〈旃蒙歲〉條下，謂：「旃蒙爲唐代宗永泰元年乙巳，到今統和五年丁亥，得二百二十三年。」則麟書實撰於宋·雍熙四年，與《宋僧傳》同時。江浙無是書，燕京何得有是書，言宗教不能不涉及政治矣。

《慧琳音義》，大中中雖曾奏請入藏，然廣明之後，長安迭經兵燹，經典自易散亡，燕京地處邊隅，人習「詭隨之俗」，金世宗所謂：「遼兵至則從遼，宋人至則從宋，故屢經遷變，而未嘗殘破。」《琳音》與圓照《貞元續開元錄》之能保存，及傳至高麗者，亦以此，此談政治文化者所不可忽也。

二書之流行及利用

乾隆五十一年，莊炘刻玄應〈音義序〉已知《宋高僧傳》有慧琳《音義》，但恨其不傳。然乾隆二年，日本已有刻本，淸人不知也。《書目答問補正》謂：「其書見唐藝文志，乾隆七年日本重刻。」均不確。光緒初，中日通使，館員始發見其書，認爲舶來佳品，漸有以相餽贈者，會稽陶方琦即利用之以補輯《字林》、《倉頡》；《越縵堂日記》於光緒六年十二月及八年十月、九年十二月，皆曾記是書；十四年陸心源刻《唐文拾遺》，卷二十七採本書景審序，二十九採本書顧齊之序；十八年山陽顧震福利用之以撰《小學鉤沉續編》，二十二年陳作霖撰本書通檢；二十七年楊守敬刊於《日本訪書志》，於是士林無不知有是書矣。

惟光緒二十二年繆荃孫輯《遼文存》，獨不收希麟〈續音序〉，蓋不省爲遼僧也。三十年王仁俊輯《遼文萃》，卷二補希麟序，乃舉五證以明之，實則麟之爲遼僧，本書卷五已自言，無煩多證也。

遼時文化本陋，惟燕雲十六州爲中華舊壤，士夫多寄迹方外，故其地佛教獨昌，觀繆、王二家所輯遺文，屬佛教者殆十之六七。京西大覺寺，有遼·咸雍四年《淸水院創造藏經碑記》，言：「有南陽鄧公，捨錢五十萬，募同志印大藏經，凡五百七十九帙。」足爲遼有藏經之證。其數比《開元錄》之四七九帙，且有增加，故慧琳、圓照、希麟之書，不載於宋藏者，均存於遼藏。《遼史》二十三〈道宗紀〉：「咸雍八年十二月，賜高麗佛經一藏。」此高麗所以有慧琳、圓照之書也。然元·至元二十二年撰《法寶勘同總錄》。卷十，慧琳、圓照、希麟之書，皆已著錄編號。是元時本有其書，不待淸末始復得之日本也。

至日本之得是書，當在明·天順間大將軍源義政向朝鮮請得全藏之時，見本書卷首紀事所引〈善鄰國寶記〉。陳作霖〈通檢序〉謂：「歷千載而云遙，寄三韓而亡恙，直至明神宗之代，倏遭平秀吉之師，入府先收圖籍」云云，非事實也。今將琳、麟兩《音義》流行表錄

後：

西元810　元和五年，《慧琳音義》成。

851　大中五年，奏請入藏。

880　廣明元年，黃巢入長安，《慧琳音》存京師者亡。

936　後唐・清泰三年，《慧琳音》存燕京者，隨燕雲十六州入契丹。

955　周・顯德中，高麗求《慧琳音》於浙，不獲。

987　遼・統和五年，燕京沙門希麟續《慧琳音》。

1072　遼・咸雍八年，高麗得《慧琳音》於遼。

1285　元・至元二十二年，《法寶勘同總錄》著錄《慧琳音》。

1458　明・天順二年，日本得《慧琳音》於朝鮮。

1737　清・乾隆二年，日本翻刻《慧琳音》。

1880　清・光緒初，中國復得《慧琳音》於日本。

1912　民國元年，頻伽精舍復印《慧琳音》。

羅振玉《面城精舍雜文》甲篇有〈慧琳音義跋〉，云：「昔孫伯淵得玄應書，已詫爲祕册，令慧琳書又數倍於玄應，九原可作，當以此誇示孫伯淵，其快意爲何如。」惜乎清人所謂小學，至是已成強弩之末，羅君乃利用之以考史，如敦煌發見慧超《往五天竺國傳》，首尾殘闕，羅君據《琳音》卷一百所標難字，知爲慧超書。吾人近考《四庫提要》「惠敏撰《高僧傳》」之謁，利用此書卷八十九，知爲慧皎書之前帙，皆在聲音訓詁之外，亦在乎善用之而已。

慧超往五天竺國傳

三卷。新羅・慧超撰。略稱《往五天竺國傳》、《慧超傳》。收在《大正藏》第五十一册《遊方記抄》中，係記錄新羅僧慧超由唐入天竺之遊記。原書三卷，惜早已佚失。現存本係法人伯希和（P. Pelliot），於1908年在敦煌石窟中發現的抄寫本殘簡，題名爲《周歷五天竺行程》。1910年由日人藤田豐八註釋公布，然內容前後均有缺落。

本書內容，係自作者訪問拘尸那國開始，至開元十五年（727）返回安西都護府治爲止。在玄奘《大唐西域記》之後，本書係另一有關印度與中亞的重要史料，尤其在解說回教之入侵中亞及唐代西安四鎮等史事上，本書更是不可或缺的參考資料。

1911年，藤田豐八參酌法顯、宋雲、玄奘之遊記，及歷代正史，加以考證箋註而成《慧超往五天竺國傳箋釋》一卷。現行本書之版本計有：收錄在伯希和與羽田亨合編的《燉煌遺書》中的影印版（1926）、藤田豐八以漢文註釋的自刊本、北京重刻本，及收錄於《大日本佛教全書》〈遊方傳叢書〉中的版本（《大正藏》所收即是）。

〔參考資料〕《一切經音義》卷一百；朝鮮・高炳翊《慧超往五天竺國傳研究史略》。

慶昭（963～1017）

北宋天台宗山外派僧，世稱梵天慶昭。錢塘（浙江省）人，俗姓胡。字子文。幼年於開化院出家，十三歲於會稽開元寺受具足戒。年二十一，師事錢塘奉先寺源清，隨侍十七年之久。源清寂後，繼其講席。其後，移住石壁山、錢塘梵天寺等，講說法華、止觀，宗風大揚。初，晤恩著《金光明玄義發揮記》，源清、洪敏皆贊成其說，然而四明知禮則撰《釋難扶宗記》加以駁斥。景德三年（1006），師與孤山智圓共撰《辨訛》，支持晤恩之說。其後，知禮又作《問疑書》反詰，師亦作《答疑書》回覆之。如此往復五次，相互問難達七年之久，此即世稱之天台宗山家山外之論諍，師即爲山外派的代表者，著作除上述外，另有《五義書》、《釋難記》、《答十義書》等書。天

禧元年示寂，世壽五十五。弟子有咸潤等九十七人。

〔參考資料〕 《閑居編》卷十五；《四明十義書》；《四明教行錄》卷一；《佛祖統紀》卷十；《釋門正統》卷五；安藤俊雄著．演培譯《天台性具思想論》後編第四章。

慶諸（807～888）

唐代青原派僧，世稱石霜慶諸。吉州（江西省）新淦人，俗姓陳。十三歲，投洪州（江西省南昌縣）西山紹鑾禪翁落髮。二十三歲，於嵩山受具足戒，學戒律。不久，以嵩山之學爲漸宗，而師之志趣在於禪，遂至溈山靈祐之下，擔任米頭之職。又至潭州道吾山參謁道吾圓智，得其心要。後爲避世，乃混俗於瀏陽（湖北長沙），人皆不識，故又稱瀏陽叟。後爲洞山良价所識，舉住石霜山，始爲人所知。

其後，圓智以師爲嫡嗣，親至石霜山，師乃執以師禮。及圓智示寂，學徒雲集石霜山達五百人，師避之不得，遂止住二十年，晨夕與學侶扣擊問答，學衆有長坐不臥，屹若株杌者，世稱「石霜枯木衆」。唐僖宗聞師之道譽，欲賜紫衣，師堅辭不受。光啓四年二月二十日示寂，世壽八十二，法臘五十九。諡號「普會大師」。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十五；《禪林僧寶傳》卷五；《宗門統要續集》卷十四；《五燈會元》卷五；《釋氏稽古略》卷三；忽滑谷快天《禪學思想史》第三編。

慶雲寺

位於廣東省肇慶市鼎湖山南麓。與韶關南華寺、潮州開元寺、廣州光孝寺，並稱廣東四大叢林。始建於明．崇禎六年（1633），原名蓮花庵，擴建後始稱慶雲寺。

寺址占地約一萬二千多平方公尺，依地勢分作五層興建，殿宇重重，堂閣深遠。今存有山門、韋馱殿、大雄寶殿、大悲樓、藏經樓、準提閣、祖師殿、祖堂、伽藍殿、棲賢堂、客堂，與供有七級鐵塔的浮屠殿。寺中珍藏的四粒佛舍利，爲鎮山寶物。

清．光緒年間（1875～1908）香火頗盛，寺僧曾達八百人之多，至今尚留存當年炊食的大鐵鍋；此外另有一口鑄於清．咸豐十年（1860）的銅鐘，重一九二〇斤。

慶寧寺

清代外蒙古最大的藏傳佛教寺院。位於庫倫（烏蘭巴托）西北，蒙古名Amur Bayas-khulantu Khitu。係清世宗爲嘉獎第一世哲布尊丹巴率七旗喀爾喀民衆歸屬清廷，乃於雍正五年（1727）在彼故居爲之建寺。至乾隆元年（1736）竣工，聖祖賜額慶寧寺，前來參拜者甚衆。全寺規模宏大，分爲四區：(1)第一區爲寺務所，勅額懸於此。(2)第二區爲大殿，其前方立有清聖祖御製碑記。(3)第三區爲此寺最重要的部分，中建有五座殿宇，收藏釋迦像、第一代及第四代哲布尊丹巴呼圖克圖的舍利等物。(4)第四區，建有五座建物，爲前來參拜者的居處。

◉附一：〈慶甯寺碑記〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

惟天眷佑，我皇清丕冒萬國，日月所照，雨露所霑，罔不服從。當太祖、太宗時，西方達賴喇嘛、班禪額爾德尼，景慕聖德，率先輸忱。世祖章皇帝定鼎燕京，達賴喇嘛萬里入覲，貢獻勿絕。逮聖祖仁皇帝親統六師，平定朔漠，則有哲布尊丹巴胡圖克圖，率七旗喀爾喀之衆，朝行在所，特封爲大喇嘛，俾掌黃教。康熙六十一年冬來朝，明年示寂於京師。皇考世宗憲皇帝，遣使護歸其國，恩禮有加。雍正五年，命大臣齎帑金十萬兩，即古所居庫倫地，創建大刹，延及徒衆，講經行法，如達賴喇嘛、班禪額爾德尼在西域時故事。乾隆元年工竣，欽定寺名曰「慶甯」，御題「福祐恒河」以賜。復允董役諸臣請，化石刻詞，俾記其事。

朕維天生烝民，若有恒性，性無勿善，不以形體而睽，不以疆域而隔，因其同善之情而利導之。此帝王之教所以立也。黃教行於西北諸藩，無論貴賤，無不奔走信嚮。要其爲說，主於戒惡從善。今使蒙古之衆，誦習其文，皈依佛諦，其興起於善也必易。人人樂趣於善，將見邊方赤子，同植善緣，疆域乂安。中外禔福，蒙被慶澤，永永無斁。我祖宗綏懷藩服，錫福寰區，萬國咸甯，民生康阜。主斯寺者，惟有勸導羣生，擴乃善性，一心向化，安享我國家太平之福，庶無負皇考嘉惠諸藩之德意也夫！

◉附二：張羽新〈慶寧寺碑記注〉（摘錄自《清政府與喇嘛教》）

〈慶寧寺碑記〉，原存於喀爾喀蒙古庫倫（現蒙古人民共和國首都烏蘭巴托）附近之慶寧寺。乾隆二年（1737），翰林院編修萬承蒼代皇帝擬稿，以乾隆的名義頒布、刊刻的。原碑未見，此係從妙舟《蒙藏佛教史》轉錄，並參考其他資料校訂。

慶寧寺是清中央政府爲喀爾喀大喇嘛哲布尊丹巴胡圖克圖（一世）建造的陵寢，也是清代喀爾喀蒙古最大的喇嘛廟和喇嘛教中心。碑文記述了哲布尊丹巴胡圖克圖（一世）的主要政治業績和建寺的經過。

哲布尊丹巴胡圖克圖（一世），名羅布藏・旺布札勒三（1635～1723），出生於喀爾喀蒙古土謝圖汗部貴族世家，後出家當喇嘛，成爲喀爾喀蒙古喇嘛教的首領人物，在反對外來侵略和鞏固清代民族國家統一的鬥爭中，曾做出過一定的貢獻。

康熙二十七年（1688），割據新疆的準噶爾貴族噶爾丹武裝攻擊喀爾喀。喀爾喀抵擋不住，傷亡慘重，政局一片混亂。上層貴族對於何去何從發生了分歧意見。大多數人主張投奔清中央政府，也有極少數人企圖逃奔沙俄。他們請哲布尊丹巴胡圖克圖（一世）裁決。這位喀爾喀蒙古的宗教首領，堅決反對噶爾丹的分裂活動，拒絕了沙俄的威脅利誘，義正辭嚴地說：「我輩受天朝（指清中央政府）慈恩最重，若因避兵投入俄羅斯，而俄羅斯素不奉佛，俗尚不同，視我輩異言異服，殊非久安之計，莫若攜全部內徙，投誠大皇帝（指清朝皇帝康熙）可邀萬年之福」。（松筠《綏服紀略》）他的正確的政治抉擇，獲得學部贊同。於是，他與土謝圖汗率先帶領台吉三十餘人，喇嘛班第六百餘人、牧民約二萬餘口，投向了清中央政府。

在率部內遷的途中，他向康熙上了一道奏摺，說：「向蒙皇上鴻恩，勵以勤修功德，欽遵諭旨，誦經靡懈。不意厄魯特來，焚毀廟宇，棄擲經典……我諸弟子衆多，願依大皇上神聖太平之治，以副夙望，仰乞聖恩俯恤，賜以水草善地，且望重建前廟。又，左右兩翼諸台吉，皆奉我爲師，言胡圖克圖欲入，我等願從。又，沿喀倫一帶阿霸哈納爾諸台吉，亦欲從入」（溫達等《親征平定朔漠方略》）。在他的率領下，喀爾喀舉部南遷，清政府將其安置在察哈爾一帶游牧。一場有可能發生的民族大分裂，從而得以避免。爲表彰他的功績，清中央政府於康熙三十三年（1694）封他爲「大喇嘛」。

康熙六十年，哲布尊丹巴胡圖克圖（一世）率喀爾喀王公貴族，到北京爲康熙祝壽。雍正元年（1796），圓寂於北京。理藩院上疏雍正：「哲布尊丹巴胡圖克圖，黃教中第一流人也。數世行善，垂九十年。當噶爾丹叛時，率七族喀爾喀等來歸，最有功。」（見妙舟《蒙藏佛教史》）肯定了他爲鞏固和加强多民族國家統一所做出的歷史貢獻。

雍正五年（1727），清政府決定動用帑銀十萬兩，在庫倫地方建造一座喇嘛廟，以爲其陵寢。乾隆元年（1736）寺成，乾隆命名爲「慶寧寺」。後來，將哲布尊丹巴胡圖克圖（一世）的靈龕，供奉於寺中。

這篇以乾隆名義刊刻的碑文，是研究清代前期喀爾喀歷史和喇嘛教的難得的資料。

撰集百緣經（梵Avadāna-śataka，藏Gaṅ-po-la-sogs-paḥi rtogs-pa-brjod-pa brgya-pa）

十卷。吳．支謙譯。又稱《百緣經》。收錄於《大正藏》第四冊。係以百種事緣來說明善惡業果之事實。全書共分十品，即〈菩薩授記品〉、〈報應受供養品〉、〈授記辟支佛品〉、〈出生菩薩品〉、〈餓鬼品〉、〈諸天來下供養品〉、〈現化品〉、〈比丘尼品〉、〈聲聞品〉、〈諸緣品〉。每一品各有十緣，故總共有百緣。

其中，〈菩薩授記品〉收載發弘誓而得成佛懸記者之事緣；〈報應受供養品〉載釋尊宿世之業緣；〈授記辟支佛品〉載依善根功德而得辟支佛及成佛懸記者之事緣；〈出生菩薩品〉載釋尊之本生及劫賊得阿羅漢果之事緣；〈餓鬼品〉載依惡業受餓鬼果報者之事緣，〈諸天來下供養品〉載諸人鳥獸等生天之事緣，〈現化品〉載修理供養毗婆尸佛塔而得阿羅漢果之諸緣，〈比丘尼品〉載比丘尼及盜賊得阿羅漢果之諸緣，〈聲聞品〉載善業之人得阿羅漢果之諸緣，〈諸緣品〉主要記載惡業之人得阿羅漢果之諸緣。

本經之梵本，內容同樣有百緣，然若與漢譯本相較，則順序稍異，且有六緣不同。又，漢譯本卷末〈孫陀利端政緣〉中之拘那羅，漢譯本謂之爲波斯匿王之子，梵本則謂是阿育王之子。若依梵本之說，則前九十九緣皆佛在世之時人，唯孫陀利緣爲佛滅百年後之故事；關於此緣，西藏譯本與梵本相同。

〔參考資料〕《法經錄》卷六；《大唐內典錄》卷二。

撞鐘徵收令

日本江戶時代末期，幕藩領主基於軍事上製作武器的需要，向寺院徵收銅鐘的法令。安政二年（1855）三月，江戶幕府命令全國寺院交出寺中所有的銅鐘，唯保留報時用的鐘。同時，規定寫出銅鐘的大小、所屬寺院、宗派、鐘銘、製作年代、鑄師名、寺格等資料，連同銅鐘一併交呈「寺社奉行」（日本古代，掌管各宗寺院及神社之庶務與訴訟等事的官職）。

實則在此之前，藩主已曾施行此種徵收令。天保十三年（1842），藩主德川齊昭向領內寺院徵收撞鐘，總數高達九百餘個，包括撞鐘三二三個、半鐘二六五個、鰐口三〇一個，伏鉦二個等。但是，領內諸寺羣起抵抗，並透過寬永寺、增上寺上訴幕府，德川齊昭遂暫停此舉。但在十三年後，幕府又重新實行此一政策。

撥無因果（梵hetu-phalāpavādin）

「撥無」意謂否定。否定三世因果之理，謂之撥無因果。據《俱舍論》卷十七所述，撥無因果是邪見，亦即無視善慧之因，亦否定依彼因而招致之異熟果，因此，能斷除善根。《解深密經》卷二〈無自性相品〉述及因謬解空義而撥無三性，文云（大正16．695c）：

「由此因緣於一切法，獲得無見及無相見，由得無見無相見故，撥一切相皆是無相。誹撥諸法遍計所執相，依他起相、圓成實相，何以故？由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設，若於依他起相及圓成實相見爲無相，彼亦誹撥遍計所執相，是故說彼誹撥三相。」

此外，《大集地藏十輪經》卷七亦云（大正13．757c）：「撥無因果，斷滅善根，往諸惡趣。」可見「撥無因果」是佛教徒最應避免的邪見之一。

〔參考資料〕《入阿毗達磨論》卷上；《俱舍論光記》卷十七；《淨土五會念佛略法事儀讚》卷上；《大乘大集地藏十輪經》卷七〈懺悔品〉；《大佛頂首楞嚴經》卷九。

摩尼（梵、巴maṇi，藏rin-chen）

又作末尼。意譯珠或寶珠。又稱摩尼寶、摩尼珠，此外，又稱爲如意珠、如意寶珠。即珠之總稱。《起世經》卷二〈轉輪聖王品〉云（大正1．373c）：

「彼轉輪王，有摩尼寶，毗琉璃色，妙好八

楞，非工匠造，自然出生，清淨明曜。其轉輪王，見此珠已，作如是念：此摩尼寶，衆相滿足，應當懸之，置於宮內，令顯光明。（中略）彼摩尼寶，在於幢頭，光明周遍，普照四方，及四兵身，悉皆明了，如日照世。」

又，《大品般若經》卷十列舉此珠之德，謂此珠能除雜熱、風、冷諸病，能滅毒病，及眼痛、瞖盲、癩瘡、惡腫等。珠體離青、黃、赤、白、黑五色，然若以五色中任何一色裹之，置於水中，則能令水色隨作一色。此外，《法華經》以衣裹寶珠，比喻如來藏、佛性，故又以摩尼珠喻佛性。

此外，《大毗婆沙論》卷一〇二舉出光明末尼、清水末尼、方等末尼、無價末尼、如意末尼等五種末尼寶。舊譯《華嚴經》卷四十七則舉出青琉璃摩尼、夜光摩尼、日藏摩尼、月幢摩尼、妙藏摩尼、大燈摩尼等。

〔參考資料〕《遺日摩尼寶經》；《大般涅槃經》卷十二；《玄應音義》卷一。

摩訶

梵語mahā的音譯。原爲mahat（形容詞），然在複合語之前則須變爲mahā。漢譯又寫作摩賀、莫訶、摩醯、莫醯。意譯有「大、偉大、廣、多、高、優、重大或粗大」等義。然於佛典中，則多涵有「大、多、勝」三義。例如摩訶衍（大乘）、摩訶般若（大般若）、摩訶薩（大士）、摩訶迦葉（大迦葉）等。《大智度論》卷三云（大正25・79b）：

「摩訶，秦言大，或多或勝。云何大？一切衆中最上故，一切障礙斷故，天王等大人恭敬故，是名爲大。云何多？數至五千故名多。云何勝？一切九十六種道論義能破，故名勝。」

空海《大日經開題》亦云（大正58・11a）：

「摩訶者是梵語也，此翻有三：㈠豎橫無邊際故云大，㈡數量過塵刹故云多，㈢是最勝最上故云勝。摩訶之言，具此三義。」

摩那埵（梵mānāpya，巴mānatta，藏mgu-bar-bya-ba）

犯僧殘罪時令懺悔滅罪的方法。又作摩那釶、摩那埵。意譯悅衆意、意喜、好、下意、遍淨、折伏貢高。又稱六夜摩那埵、摩那埵羯磨。即犯僧殘時，立即發露懺悔，限六日六夜別住他處，爲衆僧行苦役（包括清理塔、僧房、大小行處等清潔工作），雖入僧團中，亦不得與他人談論，須謹愼懺悔，令衆僧歡喜。

《四分律行事鈔》卷中（一）云（大正40・47c）：「摩那埵者，翻爲悅衆意，隨順僧教，咸懷歡喜。」《毗尼母經》卷二云（大正24・811b）：

「摩那埵者，前雖自意歡喜，亦生慚愧，亦使衆僧歡喜，由前喜故，與其少日，因少日故，始得喜名。衆僧喜者，觀此人所行法不復還犯，衆僧歎言：此人因此改悔，更不起煩惱成清淨人也。是故喜耳。」

〔參考資料〕《五分律》卷二十三〈羯磨法〉；《根本薩婆多部律攝》卷四；《四分律》卷四十五；《十誦律》卷三十二；《摩訶僧祇律》卷二十五、卷二十六。

摩哂陀（梵Mahendra，巴Mahinda）

又作摩醯因陀羅、摩呻提。意譯大帝。係西元前三世紀後半，將佛教首傳入錫蘭（今斯里蘭卡）之僧人。依據中國所傳北方佛教傳記，如《大唐西域記》卷十一所載，師爲孔雀王朝阿育王之弟。但依南方巴利佛教所傳，師爲阿育王之子。相傳阿育王在即位之前，嘗奉命治理鄔闍衍那（Ujjenī），途經南山卑提寫村（Vedisa）時，納當地豪族之女提韓（Devī）爲妃，先後生下一男一女。即兒子摩哂陀、女兒僧伽蜜多。

摩哂陀容貌端正，睿智明達，不求世榮。年二十，見目犍連子帝須之勝相，心願出家，乃以帝須比丘爲師，並從摩訶提婆受沙彌戒，從末闡提受具足戒，而即時證得阿羅漢果。其後再從帝須學三藏；三年之後，帝須隱棲，摩哂陀代師統領僧伽。

阿育王即位第十七年（西元前273）九月第三結集終了時，摩哂陀奉命至錫蘭弘法。當時，師與一地臾（Itthiya）、鬱帝臾（Uttiya）、參婆樓（Sambala）、拔陀沙（Bhaddasāla），及僧伽蜜多之子沙彌須摩那（Sumana）等人，先至鄔闍衍那國探訪母親，翌年抵達錫蘭阿㝹羅陀城之東眉沙迦山。

當時，錫蘭天愛帝須王聞師說《呪羅訶象譬經》而得信解，乃施與城南之大雲林，並建帝須園（Tissārāma）及摩訶毗訶羅（大寺），令師住之。師曾宣說《平等心經》（Sama-citta-suttanta）等經以弘化大衆，又度化阿栗抽（Ariṭṭha，一作阿摽叉）等六十六人，且在眉沙迦山迦那迦房（Kaṇṭaka-cetiya）庭前營造六十八座石窟，以供結夏安居之用。後遣修摩那至摩竭陀國阿育王及忉利天帝釋之處迎請佛舍利。從阿育王處所得之佛舍利安置於眉沙迦山。由此，眉沙迦山遂稱爲支帝耶山。而由帝釋處所得之佛舍利，則供奉於南城門外之難陀園（Nandana，又稱光明園，Jutivana；或稱摩訶那伽園，Mahānāga-vanuyyāna），並建塔園。此外，又勸王迎請僧伽蜜多比丘尼（摩哂陀之妹）入錫蘭。僧伽蜜多來時，曾將佛陀伽耶之菩提樹枝移植於錫蘭。

師常住支帝耶山，於難陀園等處布化。在當地弘法約三十年。天愛帝須之王弟鬱帝臾（Uttiya）王即位之第八年，師將律藏付囑阿栗吒，而於頞濕縛庾闍月白分八日（八月八日）示寂，年六十。其遺體於摩訶毗訶羅荼毗，並起塔廟。師爲錫蘭佛教之開祖，並被稱爲傳律之第六祖。據傳師能憶持第三結集時所結集之巴利三藏，並以錫蘭語作註釋云云。

〔參考資料〕《善見律毗婆沙》卷一～卷四；《分別功德論》卷二；《玄應音義》卷十六；《慧琳音義》卷七十八；山崎元一《アショーカ王傳說の研究》。

摩登伽（梵、巴mātaṅga）

印度男性賤民之通稱。又作摩燈伽、摩鄧伽。略稱摩瞪。意譯有志、憍逸，或惡作業。女性賤民則稱摩登祇（mātaṅgi）或摩登伽女，以清掃街路爲業。如《瑜伽論記》卷二十三（上）云（大正42・829c）：「摩登祇者，栴荼羅女名摩登祇；栴荼羅男名摩登伽。此二是通名也。此女但以掃（市？）爲活。」

在古代經典之中，如《摩登伽經》卷上、《大佛頂首楞嚴經》卷一等書，曾載一摩登伽女嘗蠱惑阿難之事。並謂彼於其後受佛教化，成爲比丘尼，並證得阿羅漢云云。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷二；《摩登伽經》；《經律異相》卷十五。

摩訶男（梵、巴Mahānāma，藏Miṅ-chen）

㈠**佛陀最初所度化的五比丘之一**：又作摩訶南或摩訶那摩。意譯大號、大名。《中本起經》作「摩男拘利」，《佛所行讚》作「十力迦葉」。或云「十力迦葉」爲婆敷之別名，婆敷亦爲五比丘之一。

當悉達多太子踰城出家之際，其父淨飯王曾遣使勸其歸城，然而悉達多並未答應。其時淨飯王乃自領內釋迦族中選出五人隨侍悉達多。摩訶男即此五人之一。悉達多成佛之後，摩訶男與其他四人於波羅奈城鹿野苑，接受佛之教化。《增一阿含經》卷三讚之曰（大正2・557a）：「速成神通，中不有悔，所謂摩訶男比丘是。」又，若從其人之有「摩男拘利」或「拘利太子」等別名看來，摩訶男可能是佛母摩訶摩耶（拘利城之王女）之一族。

㈡**佛陀時代之著名居士**：爲佛弟子阿那律之兄。又作摩訶南、摩訶納、摩訶那摩。意譯大名。別稱釋種摩訶南（Sakka Mahānāma），又作摩呵南釋、釋摩南。屬中印度迦毗羅衛城釋迦種。《五分律》卷十五、《有部毗奈耶破僧事》卷二等謂其爲斛飯王之子。《大智度論》卷三、梵文《大事》（Mahāvastu）等則謂此人係甘露飯王之子。

據《五分律》卷三載，佛歸國住彌那邑阿㝹林下時，摩訶男見貴族諸釋種之子多從佛出家學道，便對其弟阿那律說：我若出家，你須

掌理家業。然阿那律謂家業難掌理，便自己出家，留下摩訶男經營家業。摩訶男後亦歸依佛，成爲優婆塞，常布施湯藥與僧衆。如《阿羅漢具德經》云（大正2・834a）：「恒爲病苦者而施於湯藥，大名長者是，住迦毗羅城。」又，據《增一阿含經》卷二十六記載，佛陀晚年時，流離王與釋迦種有舊怨，欲至迦毗羅越城討伐釋種。其時摩訶男爲解救釋種之難，乃投身河中而命終。（參閱附錄）

◉附：木村泰賢著・歐陽瀚存譯〈摩訶男〉（摘錄自《原始佛教思想論》第三篇第三章）

摩訶男（Mahānāma）者，與佛陀同族之釋迦族人也，爲阿那律（Anuruddha）之兄。夙昔歸依佛陀，故爲熱心之求法者。試觀佛典中，多有以彼爲中心之說法可爲明徵。尤其如某經中記載彼爲質問者，問優婆塞修道之標準，曾得佛陀之答解，最屬有名。由此觀之，彼爲眞正之信徒，其求法心如何盛熾，不大可見耶。

如是，當彼爲信徒修道之時，適迦毗羅城發生大事變，即前述舍衛城主毗琉陀王（Viḍūḍabha）之再度攻掠是也。蓋其初之征調，因於佛陀之無言說法，毗琉陀王亦即調回其軍。然率以爲與摩揭陀爭霸之故。且以傳說謂迦毗羅城爲王少時含羞之所，爰利用佛陀遠離之機會，遂以大軍攻陷迦毗羅城，並趁此報復其幼時之恥辱，大肆暴虐。

是時，摩訶男亦在城中，因不忍見同族之苦慘，乃自投毗琉陀王，乞將其沉諸水中，藉戢殘暴。王許之，於是彼即自沉於水。是時王及左右均以爲當即浮出，乃遲之又久，不見浮出水面，方疑議間。爰使人搜諸水底，方知彼自以髮繫諸水中之樹根，遂溺死之。以是毗琉陀王雖暴，亦即斂其虐殺。迦羅城之人民乃多獲免死。此實《五分律》第二十一、《增一阿含》第二十六等昭示於吾人之記事也。

夫似此壯烈犧牲的精神，詎不可以泣鬼神歟。然而此種精神，純自爲優婆塞時之修養而來，尤其彼自信關於死後之運命，故有此從容不迫之壯舉。斯其一大原因也。昔彼於某時，曾就佛陀問關於自己之死後。佛答之如下：「摩訶男，汝於長夜心修信，修戒，修聞、思、慧，勿怖勿怖。摩訶男，汝之死（後）決非惡死，當得善死。」

死後無恐怖者即以因善事而死，爲不恐怖之原因也。不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等，雖要皆消極的修養，然至修養之極，則雖消極的修養，亦現如上積極的應用，即爲信徒之應用。是乃未可漠視者也。

〔參考資料〕 (一)《過去現在因果經》卷三；《四分律》卷三十二；《大毗婆沙論》卷一八二；《法華文句》卷一（上）、卷五（上）；《大唐西域記》卷七。(二)《佛本行集經》卷十一、卷五十八；《四分律》卷四；《有部毗奈耶破僧事》卷九；《中阿含經》卷二十五〈苦陰經〉；《雜阿含經》卷二十九、卷三十三；《增一阿含經》卷三、卷三十五；《琉璃王經》。

摩訶衍

西元八世紀末葉時，漢地佛教在吐蕃的代表人物。又稱摩訶衍那、大乘和尚。生卒年不詳。根據敦煌寫本《頓悟大乘正理決》中所錄師致吐蕃贊普的表章，可知師於吐蕃佔領沙州（今甘肅敦煌）後，應贊普赤松德贊之邀前往拉薩傳教。

師力倡禪宗，主張「不思・不觀」之頓悟說，一時吐蕃僧俗風靡相從。赤松德贊的妃子沒盧氏及貴族婦女三十多人，也從其出家受戒。後在桑耶宗論時，爲代表印度佛教的蓮華戒所敗，而返回敦煌繼續傳教。

◉附一：王森《西藏佛教發展史略》第一篇（摘錄）

在墀德祖贊、墀松德贊兩代，前後自長安迎請過一些漢僧，在歷次唐蕃戰亂中也虜獲過一些漢僧，特別是金城公主帶去了漢僧和德宗派去了漢僧。這些漢僧在西藏的活動，今天我們沒有看到詳細記載，但從一些跡象上看，有

一些是以講經譯經爲主。在西藏也很有幾個藏族譯師深通漢文，《丹噶目錄》（Ldan-dkar dkar-chag）中有三十四種經書標明是自漢文譯成藏文的，證明了這一點（《五部遺教》中也提到了一些藏族譯師懂漢文，後來藏僧著述科判詳密，也是從講經漢僧學來）。另外一些漢僧則是禪僧，最著名的是藏文中常提到的摩訶衍。

摩訶衍約於西元781年或稍遲一二年，受贊普詔進藏。敦煌寫本《頓悟大乘正理決》說到「於大唐國請漢僧大禪師摩訶衍等三人」，贊普妃沒盧氏等人即從摩訶衍出家。到寂護死後，他的影響迅速擴大。藏文資料甚至於說，只有意希旺波、貝揚等少數幾個人還遵循寂護的教法外，絕大部份的藏僧都信奉或附和摩訶衍。意希旺波等，自然還有印僧，爲了恢復他們的勢力，建議墀松德贊延請蓮華戒（Kamalaśila）。

蓮華戒是寂護在印度的高足（寂護和蓮華戒師徒，是印度大乘中觀宗自立量派Dbu-ma rang-rgyud內所謂「隨瑜伽行中觀派」的代表人物），他到藏以後，由墀松德贊主持，和摩訶衍展開辯論。這場辯論延續了三年（約在792～794年）。《頓悟大乘正理決》說漢僧勝，內地禪宗和蓮華戒派下此後並行於西藏；某些藏文資料記載，摩訶衍先勝後敗，被擯還唐，並且說墀松德贊下令，從此不許藏人隨學禪宗。有的書上說墀松德贊作結論僅是此後應學習龍樹中觀宗，但禪宗亦一向以龍樹爲其重要祖師之一，且摩訶衍返敦煌後，在當地仍爲重要人物，當地藏族官員還對他表示一定尊重，似非被擯棄不用之人。從現有的材料看起來，禪宗在西藏的影響並沒有斷絕，並且一直影響到後來的寧瑪、噶舉等派，而在當時譯經目錄上看，却是蓮華戒等所傳中觀宗居於主流，可以說，在當時大概是印僧佔了上風。

◉附二：P. Démiéville著・耿昇譯〈吐蕃僧諍記〉第二章〈史料疏義〉（摘錄）

我們在閱讀（王錫）這篇序及摩訶衍和尚表章的時候，立即就會在腦海裏呈現一個十分清晰的輪廓，那就是這位漢僧從一開始就十分明顯地處於守勢。具問發難的並不是他，而是印度代表。他確實曾要求印度僧侶們向他發問，但這是因爲他發現印度代表們在吐蕃贊普面前屢進讒言，對他橫加指責，造成了使他感到難堪的結果；被迫進行自我辯護的也是他，而不是印度僧侶。在第一道表章中，摩訶衍和尚懇切請求吐蕃贊普結束這場曠日持久而有損於佛教界精誠團結的論戰；他同時既藉口自身老耄，又以天眞和諷刺性的口氣陳述他的教理遠不適應於進行脣槍舌劍般的論戰；他同時還想由他的弟子來取代他。在後來的論戰過程中，他又呈第二道表章重新慨嘆其年事之高和教理爭論之無益。他回首往事，追述贊普是怎樣把他召到吐蕃來講授禪門的，吐蕃贊普是如何在論戰之前許久就深悟了其教理之正統性，他又是怎樣被正式准許布教禪門。他殷切希望吐蕃贊普立即降一道有利於他的聖旨，以馬上結束分裂教宗的活動。他渴望能公正地允許各個人都能自由地從事他們所樂於進行的事業。第三道表疏是一部自我辯護狀，它最清楚不過地表達了摩訶衍和尚自我辯護的立場。其中直接地提到其對手們對他的人身攻擊，而且他還竭力逐點駁斥對方。他借助於佛教經典文獻和他以唐朝的名師們的權威作掩護，而且還拒絕自我標榜「法師」。摩訶衍也承認他的印度對手們在推理性的經院哲學方面要比他高超。表疏的結尾部份是對他一生思想情操和布教活動的長篇辯護，提出對他的禪修習的指控，是完全不適宜的。

總而言之，我們認爲摩訶衍和尚的處境並不是很妙的。印度教派明顯是處於攻勢，而且從論戰一開始就出現了這樣的局面，關於僧諍會的兩種說法在這一點上是吻合的。根據本寫本序言所記載，這次僧諍會是由於印度大師們向贊普對摩訶衍進讒言而引起的，因爲印度和尚們嫉妒摩訶衍所取得的成就。布頓認爲雙方

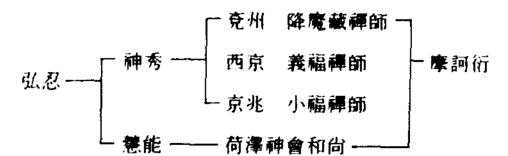
的敵對情緒是摩訶衍等漢僧們影響增大的一種反應，因爲漢僧把吐蕃佛教徒中的絕大部份都爭取到他們一邊去了。布頓說：「肯定曾出現過競爭局面。這種競爭不是『神學家』之間心平靜氣的爭論，而且還牽涉到其他意圖。」

◉附三：饒宗頤〈王錫「頓悟大乘政（正）理決」序說並校記〉（摘錄）

王錫敍又云：「摩訶衍依止和上法號降魔、小福張和上准仰、大福六和尙。同教示大乘禪門，自從開法已來，經五六十年，亦曾久居山林樹下，出家以來，所得信施財物，亦曾著貯積，隨時盡皆轉施。」（P本）

按S本文字與此微有不同。如「依止和上」，S本誤作「知上」，「大福」作「大福德」，多一「德」字，「准仰」，S本作「准（惟）仰」，似是人名。

所謂依止者，凡比丘新度後，以依止其先輩比丘而受其監督，從學參禪，此師即其依止和尙。摩訶衍自言：法號降魔、小福、大福輩皆其依止師，此數人者，皆北宗神秀之法嗣，見《景德傳燈錄》。然宗密答裴休問之《中華傳心地禪門師資承襲圖》神會門下有摩訶衍，是摩訶衍者，又曾及神會門下。玆將摩訶衍在南北宗之關係表之如下：



摩訶衍於神秀爲再傳，神秀之傳付者，河東普寂及大智（即義福）兩禪師，並稱東山繼德。所謂大福應即義福，是摩訶衍本出禪門北宗，又事神會，蓋兼習南北宗者也。

摩訶衍事蹟，向來未明，只知其曾居瓜州耳。

與摩訶衍在吐蕃開示禪教者，又有達摩麼低，王錫《政理決》云：「陛下了知臣之所說，禪門宗旨是正，遣與達摩麼低同開禪教，然始勅命頒下諸處，令百姓官僚盡知。」（此據S本，P本F°154b）

P本作達摩低，無「麼」字。按達摩麼低是Dharmamati，乃梵名，唐云法意。據《禪門師資承襲圖》有襄州法意，與摩訶衍同出神會門下，當即此人。

摩訶衍事蹟，猶有可考者，知其早歲曾爲長沙嶽麓寺住持。唐・李邕〈麓山寺碑〉云：「……總管大將軍齊郡公權公諱武，福德莊嚴，喜慧方便，疏寫四部，鎭重百城。有若智謙法師者，願廣於天，心細於氣，誦習山頂，創立花臺。有若摩訶衍禪師者，五力圓常，四無淸淨，以因因而入果果，以滅滅而會如如。有若首楞法師者，文史早通，道釋後得，遠涉異會，幽尋天台……並建場所，牙（互）爲住持……。」

此碑末題「大唐・開元十八年歲次庚午……前陳州刺史李邕文并書」，蓋立於玄宗朝。據碑文繼摩訶衍者，又有首楞法師，假定摩訶衍任嶽麓住持爲二十五歲，約當開元十年（722）。如前文考證沙州部份陷落於建中二年（781），其入吐蕃，不知在何年。而建中、貞元間，摩訶衍年已逾八十矣。證以王錫所記，摩訶衍自言：「況臣老耄心風，所說忘前失後。」《曲禮》云「八十、九十曰耄」。耄是九十之名，是摩訶衍在吐蕃，已近九十之年。

摩羅國（梵、巴Malla）

古印度十六大國之一。位於中印度恆河北部，迦毗羅衛城東方。又作末羅國、滿羅國、跋羅國、末牢國、末利國。根據《長阿含經》卷二〈遊行經〉的說法，世尊嘗自王舍城經巴陵弗城、跋祇國負彌城至末羅波婆城，接著入拘尸那竭城，於雙樹間般涅槃。此國都城爲拘尸那揭羅（Kuśinagara）；此外，還有波婆（Ava）城、阿奴夷（Anupriyā）城等城邑。

摩羅，原是種族名，《摩訶僧祇律》卷二十九即列出釋種女、離車女及摩羅女等名。《摩奴法典》（Mānavadharmaśāstra），以此

種族爲刹利族的後裔。古來，此種族也以力強而爲人所知，《增一阿含經》卷三十六即記述拘尸那竭國五百餘力士欲造奇特事使後世傳其名，而試舉長一二〇步、廣六十步的大石。又，釋尊於雙樹間入涅槃時，拘尸那揭羅城的末羅族五百人悲號不止，共擔聖棺安天冠寺，供養七日後付荼毗，後與波婆國末羅族各得一舍利，而建塔供養一事，也是有名的史實。而依《增一阿含經》卷三十七的記載，世尊告訴阿難其最後受證弟子是拘尸那竭羅之五百摩羅，可知此國人民十分敬重佛陀。

◉附：季羨林〈拘尸那揭羅國校注〉（摘錄自《大唐西域記校注》卷六）

拘尸那揭羅國，梵文Kuśinagara（Kuśinagarī，Kuśanagara，Kuśigrāmaka，Kuśinārā）。舊譯：拘尸那伽羅、拘夷那竭、拘尸那、俱尸那、鳩尸那、拘夷等，義譯上茅城、香茅城、茅堂城，又譯角城。

拘尸那揭羅是末羅（Malla，義云「力士」）人的住地之一，又稱力士生地，古名拘舍伐帝（Kusāvatī）。末羅人的國家在佛陀時代爲共和政體。該城末羅人的一切政教大事均須在議會大廳討論解決。當時末羅人勢力强盛，又篤信佛教，對佛教徒供養特厚。佛陀自吠舍離赴王舍城時，途中得病，於此城娑羅雙樹下入涅槃。因此，拘尸那揭羅被佛徒視爲聖地。關於佛陀逝世前一段時間在此地的情況，法顯譯《大般涅槃經》卷下、曇無讖譯北本《大般涅槃經》卷二、《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十六、卷三十七、卷三十八、《佛般泥洹經》、《長阿含經》卷三、巴利文本《大般涅槃經》（Mahāparinibbānasutta IV）等均有詳盡記載，可資參考。

這一佛教聖地也是我國赴印高僧必然去巡禮的地方。例如《法顯傳》中有記載：

「復東行十二由延，到拘夷那竭城。城北雙樹間希連禪河邊，世尊於此北首而般泥洹及須跋最後得道處，以金棺供養世尊七日處、金剛力士放金杵處、八王分舍利處，此諸處皆起塔，有僧伽藍，今悉現在。在城中人民亦希曠，止有衆僧民戶。」

玄奘之後，慧超也到過此地。其《往五天竺國傳》云：

「至拘尸那國，佛入涅槃處，其城荒廢，無人住也。佛入涅槃處置塔，有禪師在彼掃灑，每年八月八日，僧尼道俗，就彼大設供養。」

北宋・乾德二年（964）赴印的繼業法師也曾到過該處，並由此取道尼泊爾歸國：「至花氏城，育王故都也。自此渡河，北至毗耶離城，有維摩方丈故迹，又至拘尸那城及多羅聚落，踰大山數重，至泥波羅國。」（范成大《吳船錄》）

拘尸那揭羅雖然是這樣重要的一個佛教聖地，但現代對其地的考證却有不同的說法：先是威爾遜比定迦西亞（Kasia）村爲此城遺址，該村在廓拉克浦爾（Gorakhpur）以東三十五英里處，在兩條大道交叉處。康寧哈姆也表示贊同。這一說法雖然與我國高僧的記載不符合，但此後在該村附近的涅槃寺後面的窣堵波內出土一銅盤，上有銘文：Parinirvāṇa-caitya-tāmra-paṭṭa（般泥洹寺銅盤）。這一出土文物提供了强有力的佐證。因此上述比定目前已爲學術界廣泛接受。其他各種不同的說法有：史密斯主張的尼泊爾境內小拉普特（Little Rapti）河與甘達克（Gandak）河匯流處（V. Smith《Early History of India》，4th ed.；Watters《On Yuan Chwang's Travels in India》，Vol.II.），尼立喜六所主張的拉普特河沿岸Eta-anda地方，以及戴維支（Rhys Davids）關於應求之於釋迦族土地以東，弗栗恃國以北的說法，均不如威爾遜及康寧哈姆的主張那樣有說服力。

〔參考資料〕《長阿含》卷四、卷五〈闍尼沙經〉、卷八〈眾集經〉、卷十一〈阿㝹夷經〉；《雜阿含經》卷三十二、卷四十四；《末羅王經》；《四分律》卷四十一；《有部毗奈耶雜事》卷三十八；《翻梵語》卷八。

摩奴法典（**梵Mānava-dharma-śāstra、Manu-smṛti**）

古代印度的法典。內容記載婆羅門的日常生活規範、人民的社會規範及國王之職務。成書年代大約在西元前二世紀至西元二世紀。係以《摩奴法經》爲基礎增補而成。「摩奴」一語，原指「人類」而言，其後轉而用來指稱人類之祖。此人類之祖——摩奴，同時也被認爲是社會、道德秩序的創立者，甚至於是律法的創制者。冠上「摩奴」之名的《摩奴法經》以及本書，都是印度後世法典的模範。

現存的《摩奴法典》由十二章、二五八五偈所組成，內容以四姓與四住期制度爲主，而强調婆羅門的特權身分，多處記述種姓的差別，以確立維持婆羅門的身分利益。其所强調的「法」，相當於當時人的宗教義務與社會義務。故與現代的法律觀念，並不盡同。又，在本書中，從第七章至第九章之間所列出之十八項，內容詳說國王應盡的義務，這是向來的法經所未曾有的特徵。

本書在印度頗受尊重，註釋書爲數甚多。其中思想，對亞洲之其他國家也有影響力。例如緬甸的《佛教法典》係以本書爲基礎而完成的；泰國的法典與本書也有關聯。此外，印尼的巴里島，所承受本書的影響也至爲深遠。

本書中譯本爲大陸學者蔣忠新所譯，中譯名爲《摩奴法論》，1986年中國社會科學出版社出版。

◉附：金克木《梵語文學史》第三編第十三章（**摘錄**）

與宗教和哲學有關而且包括道德教訓的一大類著作是各派的法典。在公元前幾百年間各種經書的創作時期，出現了不同派別的「法經」規定法律和社會道德規範。後來陸續有各派法典流行。其中佔有突出地位而且影響最大的是《摩奴法典》，其次是在法律和審判方面有較高權威的《祭言法典》。兩書都是詩體的。這些書所說的「法」乃是廣義的，並不是一些律例。它對於宇宙、社會、政治、風俗、道德等都有論述和規定，其主要企圖和作用是把當時的階級關係依照統治階級的需要固定下來。大史詩《摩訶婆羅多》中包括了很多的法典成分（它容納了《摩奴法典》的十分之一，甚至有的詞句都相同），尤其是〈和平篇〉和〈教誡篇〉中更有系統的法典式的論述。《五卷書》之類的政治和世故教科書中更有不少的法典詩句。《摩奴法典》集中地系統地概括了這種內容，而且具有令人樂於傳誦的含文學意味的形式，成爲從奴隸制到封建農奴制整個時代中的法制權威。其他幾種較流行的法典只算是它的修訂提要或補充讀物。它在這類法典中不是最古時期的著作，卻是發展到了一定階段的一個很好的總結。它大約是公元前後不久的時期中的產物。

《摩奴法典》十二章，二千六百八十四節詩（頌）。詩的格律和史詩相同。第一章前六十頌扼要說明宇宙開闢生物出現以及輪迴，指出以下由婆利古仙人傳授（現存大史詩的最重要的重新編訂者大概也是這一仙人的家族）。第二章主要闡述關於婆羅門青年從師學道的一些規定。第三章到第五章說明學徒時期以後的居家時期應當遵守的生活規範，包括結婚、日常生活、飲食以至禮儀等。第六章說到老年的林居時期和出家時期的生活。這樣，全書的前半主要是以婆羅門種姓爲主體，規定下了他的一生的社會活動和家庭生活。第七章起論政治，規定國王（貴族統治者）的職責（正法）。第八章和第九章論王的司法職責，也就是專政的具體內容。這是一般所謂法律的部份。第九章後部仍歸結到國王職責，結束了關於刹帝利種姓的規定。只在這章末尾才簡略提到了另兩個種姓吠舍和首陀羅（即平民和勞動者）的職責（正法）。第十章總論四種姓和種姓的混雜，提出了一些譴責和禁令。第十一章對於布施、祭祀、齋戒等作了規定。最後一章論業報、輪迴、解脫。全書以婆羅門觀點給整個社會的各種人分配定了從生到死以至再生的不可逾越

的神聖規定，實際是爲貴族、奴隸主、封建主定下永恒的剝削和統治的依據。全書著重安排的是統治階級和附屬於他們的寄生者的生活，而勞動人民（包括工、商界平民）則以服務於統治者爲其天職，法典只對他們的越軌規定下了嚴酷的懲罰，對於生產和一般下層社會生活則毫不在意。全書階級立場非常鮮明而且統一。它給我們留下了從統治者方面著眼的古代社會的圖畫。一般說，詩句樸素流暢，加强了它的流傳和影響。它有不少注釋，有些是依據後來封建時代的情況加以補充說明。

〔參考資料〕 中野義照譯註《マヌ法典》；田邊繁子譯《マヌの法典》；G. Bühler《The Laws of Manu》；Edited by Sarvepalli Radhakrishman and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

摩利支天（梵Marīci，藏Hod-zer-can-ma）

又譯摩里支天、末利支天。意譯積光、威光、陽燄等名。是一位能夠自我隱形而爲衆生除滅障難、施予利益的女神。雖然她屬於天部，但有時也被稱爲摩利支天菩薩或大摩里支菩薩。

依《摩利支天陀羅尼經》所載，摩利支天有大神通自在之法，常在日天（太陽神）前行走，日天不能見她，而她能見到日天。由於她能隱形，所以她的形蹤無人能知。對於她，無人能捉，無人能害，無人能加欺誑、束縛。修持此法之人，亦復如是。依佛經所說，修習摩利支天法或誦習《摩利支天經》的人，也往往能得到其不可思議能力的加護，其人即不爲寃家所害。

摩利支天的形像也有多種。有一種作天女形，或坐或立於蓮花上。左手在胸前持天扇，右手下垂。另一種現忿怒像，有三面，每面有三目，有六隻手臂或八隻手臂，騎乘於野豬上，或坐於七野豬拖車之上。左方的各手執無憂樹、羂索及弓弦。右方各手執金剛杵、針、箭與金剛斧。此外還有多種其他形像。

依密教所傳，修習摩利支天法，如果得到成就，其最大功能是消災與隱身。依《大摩里支菩薩經》所載，此尊「能令有情在道路中隱身、衆人中隱身。水、火、盜賊一切諸難皆能隱身。」如能赤誠依法修持，則一切天魔惡鬼外道，都無法覓得修法者的行蹤。除此之外，還有息災、增益、降伏等作用，各法均有不可思議之感應。

在《薄伽梵歌》之中，此天神是男性。是火星、生主（Prajā-pati）或梵天之子，又係七大仙人中之迦葉波仙人之父，是風神，爲古代印度庶民所崇拜。

〔參考資料〕《末利支提婆華鬘經》；《摩利支菩薩略念誦法》；《摩利支天一印法》；《陀羅尼集經》卷十；《佛祖統紀》卷四十七。

摩呾理迦（梵mātṛkā，巴mātikā）

指經義或戒律之綱目；也是論藏的另一種稱呼。又作摩怛理迦、摩呾履迦、摩帝利加、摩窒里迦、摩得勒伽、摩德勒迦，或摩夷。意譯母、本母、智母、行母、行境界。即指在諸經中循環研覈，或在諸論中正確分析之法義綱目。因而此詞亦可泛稱十二分經中的優婆提舍、三藏中的阿毗達磨藏。《瑜伽師地論》卷八十五云（大正30・773a）：

「當說契經摩呾理迦。爲欲決擇如來所說、如來所稱所讚所美先聖契經。譬如無本母，字義不明了，如是本母所不攝經，其義隱昧義不明了，與此相違義即明了。是故說名摩呾理迦。」

同論卷八十一云（大正30・753b）：

「論議者，謂諸經典循環研覈摩呾理迦。且如一切了義經皆名摩呾理迦。謂於是處，世尊自廣分別諸法體相。又於是處諸聖弟子已見諦迹，依自所證無倒分別諸法體相，此亦名爲摩呾理迦。即此摩呾理迦亦名阿毗達磨。猶如世間一切書算詩論等皆有摩呾理迦，當知經中循環研覈諸法體相亦復如是。又如諸字若無摩呾理迦即不明了，如是契經等十二分聖教若不建

立諸法體相即不明了；若建立已，即得明了。又無雜亂宣說法相，是故即此摩呾理迦亦名阿毗達磨。又即依此摩呾理迦所餘解釋諸經義者，亦名論議。」

《有部毗奈耶雜事》卷四十云（大正24·408b）：

「摩窒里迦我今自說，於所了義皆令明顯。所謂四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍願智及邊際定、空無相無願、雜修諸定、正入現觀及世俗智、苫摩他、毗鉢舍那、法集法蘊，如是總名摩窒里迦。」

此謂諸經中佛陀親自循環研覈分別諸法性相，提綱挈領以令其義明了者稱為摩呾理迦。又，佛弟子證諦理而正確分別諸法性相的阿毗達磨藏等也稱為摩呾理迦。譬如諸字若無摩呾理迦，即無字母，字義則不明了。譬如世間書算等事都各有一定原理，諸經論中也有被循環研覈的諸法性相，此等基本義理亦稱為摩呾理迦。至於將摩呾理迦稱為論議，可說是依其循環研覈的形式而命名的。

有關摩呾理迦的語義，《玄應音義》卷十六云：「此譯云母，以生智故也。」又，卷二十三云：「此云行母，亦云本母，或云行境界，謂起行所能生行故也。」

此謂摩呾理迦是在梵語mātṛ（「母」之義）一詞之後加接尾語kā而成的女性名詞，意即「生智（或生行）之本母」。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第五講第二節（摘錄）

「摩呾理迦」（本母）是論藏的別稱，但與通常稱作「阿毗達磨」（對法）的論藏稍有不同。首先，「摩呾理迦」出於佛說，也包括有部分佛弟子說，而「阿毗達磨」則主要是佛弟子說。其次，內容方面，「摩呾理迦」不但解釋經，也解釋律，範圍廣泛；而「阿毗達磨」則主要是解釋經，其解釋律的叫「阿毗毗奈耶」，後來歸在律裏去了。最後，體裁方面，「摩呾理迦」是提綱挈領地解釋佛說宗趣，所以叫作「本母」，有可以作為發揮根據的意思；「阿毗達磨」重在法門分別，把法相分成各式各樣的門類，則有枝末的意思。《菩薩地》之為「本母」，是將散見的關於大乘道（實踐方法）、果（實踐效果）的佛說加以綜合編輯而成，現存《菩薩地》的本子，則是以「持、相、分」等十法來總括大乘道果的。

◉附二：印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章第三節（摘錄）

摩呾理迦（Mātṛkā，P. Mātikā），或音譯為摩窒里迦、摩呾履迦、摩得勒迦、目得迦、摩夷等；義譯為母、本母、智母、行母等。此名，從Māt（母）而來，有「根本而從此引生」的意思。《中阿含經》說：「有比丘知經，持律，持母者。」持母者，就是持摩呾理迦者。與此相當的《中部》，雖缺少同樣的文句，但在《增支部》中，確曾一再說到：在持法者、持律者以外，別有持母者（Mātika-dhara）。既有持摩呾理迦者，當然有（經、律以外的）摩呾理迦的存在。所以，摩呾理迦有成文（起初都是語言傳誦）的部類，與經、律並稱，是在《增支部》集成以前的。

古典的摩呾理迦，有兩大類：屬於毗奈耶的、屬於達磨的。屬於毗奈耶的，如《毗尼母經》、《十誦律》的「毗尼誦」等。這都是本於同一的摩呾理迦，各部又多少增減不同。毗奈耶的摩呾理迦，是僧伽規制的綱目。凡受戒、布薩、安居，以及一切日常生活，都隨類編次。每事標舉簡要的名目（總合起來，成為總頌）。僧伽的規制，極為繁廣，如標舉項目，隨標作釋，就能憶持內容，不容易忘失。

屬於達磨的摩呾理迦，出於說一切有部（譬喻師）的傳述，如《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四十說（大正24·408b）：

「摩窒里迦（中略）所謂四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍

、願智，及邊際定、空、無相、無願、雜修諸定、正入現觀，及世俗智、苫摩他、毗鉢舍那、法集、法蘊，如是總名摩窒里迦。」

《雜事》所說，與《阿育王傳》、《阿育王經》相合。四念處等，都是定慧修持，有關於聖道的項目。佛的正法，本是以聖道爲中心，悟入緣起、寂滅（或說爲四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道的實踐。以四念處爲例來說：《四念處經》的解說，四念處的定義，四念處的觀境，四念處的修持方法及次第，四念處與其他道品的關聯等，都在四念處的標目作釋下，得到明確的決了。以聖道爲中心的理解，貫通一切契經。達摩——法的摩咀理迦，總持聖道的修持項目，對阿毗達磨論來說，關係最爲深切。

摩咀理迦的實質，已如上說明。摩咀理迦的意義，也就可以明了。如《毗尼母經》卷一說（大正24・801a）：「母經義者，能決了定義，不違諸經所說，名爲母經。」

摩咀理迦的體裁，是標目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定明了。以法——契經來說：契經是非常衆多的，經義每是應機而出沒不定的。集取佛說的聖道項目，稱爲摩咀理迦。給予明確肯定的解說，成爲佛法的準繩，修持的定律。有「決了定義」的摩咀理迦，就可依此而決了一切經義。在古代經律集成（決了眞僞）的過程中，摩咀理迦是重要的南針。法的摩咀理迦，在契經集成後，阿毗達磨發展流行，摩咀理迦的意義與作用，也就失去了重要性。於是，「阿毗達磨者」（Abhidhammika）就代「持母者」而起了。摩咀理迦的本義，也就逐漸蟺變，出現了三類新型的摩咀理迦。

(1)銅鍱部的阿毗達磨論，如《法集論》，首先標示摩咀理迦，又分爲二：論母是三性、三受等一二二門；經母是明分法、無明分法等四十二門。這些，在北傳的阿毗達磨中，是論門，是諸門差別。《法集論》稱之爲本母，雖在〈概說品〉中，也牒標而作解說；銅鍱部的摩咀理迦，也有構成論體的根本法的意義。但與聖道爲本的古典摩咀理迦，是有距離的。

(2)從說一切有部而分出的經部，不信阿毗達磨爲佛說，而別說摩咀理迦。《瑜伽師地論》〈攝事分〉，是屬於聲聞經部的摩咀理迦。其中契經的摩咀理迦，如《瑜伽師地論》卷八十五說（大正30・773a）：「當說契經摩咀理迦。爲欲抉擇如來所說，如來所稱、所讚、所美，先聖契經。譬如無本母，字義不明了。如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了。與此相違，義即明了，是故說名摩咀理迦。」

一切契經是佛所說的，爲了要抉擇明了佛法的宗要，所以特說契經的摩咀理迦。《瑜伽師地論》卷八十五至卷九十八，共十四卷，就是契經的摩咀理迦。內容爲《雜阿含經》（除佛所說佛弟子所說誦、八衆誦）的經說；有關於空及業的部份，兼及《中阿含經》少分。原來《瑜伽師地論》所傳的古說（說一切有部及經部公認），四《阿含經》是以《雜阿含經》爲母體的。有了古典的《雜阿含經》的經說——摩咀理迦，就能決了一切經義。這確乎合於「決了定義」的摩咀理迦古義。但《瑜伽師地論》〈攝事分〉所說的，不是依一一道品而決了定義，是依一一經文而決了宗要。所以與摩咀理迦的本義，還是有出入的。

(3)摩咀理迦是標舉而又解釋的。大乘瑜伽學者，應用這一原則，作爲造論說法的軌範。如《瑜伽師地論》卷一百說（大正30・878b）：「我今復說分別法相摩咀理迦。……若有諸法應爲他說，要以餘門先總標舉，復以餘門後別解釋。若如是者，名順正理。」

總標別釋的摩咀理迦，如世親（Vasubandhu）所造的《發菩提心經論》說：「有大方等最上妙法，摩得勒迦藏，菩薩摩訶薩之所修行。」《論》先標舉「勸樂修集無上菩提……稱讚功德使佛種不斷」——十二義，接著就依次解釋，成十二品。這種總標別釋的摩咀理迦，約造論來說，瑜伽學者以爲就是優波提舍——論議。如《瑜伽師地論》卷八十一說（大

正30・753b）：「論議者，謂諸經典循環研覈摩呾理迦。（中略）依此摩呾理迦，所餘（聖弟子）解釋諸經義者，亦名論議。」

解釋經義的優波提舍，既然就是摩呾理迦（總標別釋），所以大乘瑜伽者的釋經論，有一定的體裁。如世親所造的《無量壽經優波提舍》，標舉五門而依次解釋。《轉法輪經優波提舍》，分十四難（問）。《妙法蓮華經優波提舍》，初品以七句分別等。依此去觀察，如無著（Asamga）所造的《金剛般若經論》，標七種句義。世親所造的《大寶積經論》，標十六種行相。《文殊師利菩薩問菩提經論》，作九分。對於每一部契經，都這樣的總標別釋去解說，稱爲摩呾理迦，也就是優波提舍。這種總標別釋的論式，也適用於契經文句的解釋。如《攝大乘論》說：「說語言者，謂先說初句，後以餘句分別顯示。」如世親的《十地論》，對《十地經》文句的十數，都以第一句爲總，餘九句爲別去解說。這是大乘瑜伽者所說的摩呾理迦，但不免偏重於形式了！

〔參考資料〕《息諍因緣經》；《摩訶僧祇律》卷十三；《有部毗奈耶雜事》卷三十九、卷四十；《瑜伽師地論》卷二十五；《顯揚聖教論》卷六；《順正理論》卷四十四。

摩陀婆派

印度教薄伽梵（Bhāgavata）派的分支。以摩陀婆（Madhva；1197～1276）爲始祖。此派以《薄伽梵往世書》爲依據，主張最高神毗濕奴與個我有別，一切萬物依毗濕奴而存在，個我可依神之恩寵而得解脫云云。此外，又讚美歸依克利須那，承認濕婆、甘尼沙等五神，但不承認濕婆之配偶拉妲。此外，此派之命運預定說甚具特色，即將衆生區分爲有解脫之可能者、墮地獄者及永遠輪迴在兩者之間者。此派之聖典內含卡納拉語（Kanarese）及梵語二種語言。現今在南印度仍擁有不少信徒。

◉附：黃心川〈摩陀婆的二元論〉（摘錄自《印度哲學史》第十四章）

生平、著作

在中世紀，印度南方毗濕奴派中最有影響的哲學家是摩陀婆。摩陀婆（Madhva；1197～1276）又名阿難陀底多（喜師，Ānandatīrtha）和普羅那般若（史譚慧，Pūraṇaprajña），生於南印度卡那拉地區附近的烏迪皮（Uḍipi），少年時即出家爲行者，初隨阿鳩多波哩伽沙（Acyutaprekṣa）學習商羯羅不二論，後又自創二元論體系並建立了毗濕奴派中的一支——摩陀婆派。他在烏迪皮建立的黑天寺迄今仍是該派活動的中心。

摩陀婆寫有大量著作，歸他名下的有三十七種。主要的是對《梵經》、《薄伽梵歌》、《奧義書》等的注疏。他用韵文寫作的《阿奴吠耶佉耶那》（Anuvyākhyāna）解說了他自己所作的《梵經注》，共一千九百頌，是研究摩陀婆哲學思想的重要典籍。後世對摩陀婆的《梵經注》有很多注釋、複注或釋補。其中重要的有十三世紀帝利吠伽羅摩（Trivikrama）所寫的《眞理燈明》（Tattvapradīpikā），十四世紀賈耶底多（Jayatīrtha）所寫的付注（Tattvaprakāśika），另外，還有一些闡述摩陀婆邏輯學和認識論的著作。

範疇說

摩陀婆綜合了毗濕奴派的神學和吠檀多的哲學思想，並吸收了數論、勝論——正理論和耆那教的一些理論，建立了與商羯羅相對立的二元論體系。有人還認爲他的哲學思想曾受到基督教、摩尼教和伊斯蘭教等影響。

摩陀婆認爲，宇宙的各種存在可以歸結爲十個範疇，即實體、性質、運動、普遍、特殊、有限（viśīṣṭa）、全體（aṃśī）、能力（śakti）、相似（sādṛśya）和非存在（abhāva），這些範疇（諦義、句義）我們在勝論——正理論和彌曼差派中都已見到。但是他對很多範疇內容有著不同的解釋。

摩陀婆認爲，實體範疇是最根本的，它可分爲二十類，即神（毗濕奴）、吉祥天女（

Lakṣmī）、個我（個體靈魂）、未開展的空間、原初物質、三德、自我意識、統覺、意（心）、感覺和行動器官、粗大原素（大）、細微原素（唯）、無明、聲（varṇa）、暗（andha-kāra）、傾向性（行，根元的印象，vāsanā）、時間和映象（pratibimba）。實體範疇在演變（parināma）和展現（顯現，abhivyakti）中都是物質自身的原因，因此整個世界都是處於演變過程的。神和個體靈魂（個我）雖然是由顯現而被認知，但是它們不屬於演變的範圍以內。

未展開的空間是與空間不同的，它不被創造，也不劫滅，因此是永恒的空無。時間共存於其它實體之內，是一切事物產生的普遍原因。原初物質是世界物質的原因，神或造物主進入原初物質，並通過原初物質塑造了各種形式並顯現它自己爲雜多的現象，三德（喜、憂、闇）、統覺、自我意識（我慢）、十感覺和行動器官、五粗大原素、五細微原素等都是原初物質在不同階段上的產物，這種解釋和數論基本相同。

無明和原初物質一樣從屬於演變的範圍以內，它爲自然的性質所掩蓋，因此受到世界的繫縛。

摩陀婆對性質範疇、運動範疇的解釋與勝論極爲相似，但在性質範疇中增加了一些屬於心理的東西，如自制（śama）、慈愛（kṛpā）、忍耐（titikṣā）、力量（bala，勝論作勤勇）、恐懼（bhaya）、羞恥（lajjā，佛教作慚愧）、美麗（saundarya）、英雄氣概（śauriya）和寬大（audārya）等等，因此在數目上超過了勝論所舉的二十四個。這種添加顯然是爲了說明造物主或神的偉大，出於信仰的需要。勝論對運動範疇（業句義）的解釋偏重於對人和事物的自然活動如上下左右屈伸等等，但摩陀婆把運動（業）和神聯繫了起來，賦予了神學和倫理的意義。認爲業是神的本質，主宰著宇宙的創造和劫滅，人的活動將造成不同的後果。他把運動分爲積極的和潛在的兩種，前者爲人們感官所感覺到的活動，後者則是不能被感覺到的活動，摩陀婆這種解釋無非是要爲業報輪迴的存在提供理論的說明。

普遍範疇在勝論——正理論中被認爲是一切事物之中的普遍本質或共同點，它是不變的，但在摩陀婆看來，普遍範疇在永恒的事物中是永恒的，在不永恒的事物中是不永恒的，只要有個體的存在也就會受到限制。他不承認實體、性質和運動之間在變化過程中的內屬關係（勝論承認這種內屬關係，並作爲單獨的範疇）而承認實體、性質和運動之間的有限關係或有限性，並把有限性看作是一個單獨的範疇。

摩陀婆特別强調特殊範疇的意義。他認爲一種事物被了解爲多樣性主要是由於特殊性範疇的原因，因此特殊性是事物的本質，它是自明的，被自己的特殊性質所界說或定義。摩陀婆曾提出這樣一個問題，如果每一個實體是由它所擁有的或附屬於實體的無數性質所構成的，那麼，在實體和性質（例如藍色與瓶，白色與花）之間就會出現很多關係：如果實體等同於性質，那麼，實體的劫滅也就是性質的劫滅；如果我們用一個詞來代表某一個實體，那麼，這個詞也就代表了實體的性質，但是實際上並不是這樣。要正確說明這個問題我們必須假定有作爲各種性質基礎的特殊性範疇。例如瓶內的有限空間與瓶外廣闊無垠的空間是不同的，我們只有承認了在空間中特異性的存在，才能區別上述兩者之間的不同。勝論和摩陀婆的不同之處在於：前者承認特殊性是永恒的實體的特徵，後者認爲特殊性是分別永恒的和非永恒的實體的特徵。摩陀婆這種解說無非是要爲他的多元本體論，即承認神或梵與個我、世界的不同作出論證。

摩陀婆和彌曼差派一樣承認能力是一個獨立的範疇。他把能力範疇分爲四種：⑴在神中不能見或思議的能力（acinty-śakti）；⑵原因的能力（kāraṇa-śakti），這種能力存在於事物之中，是各種事物變化的原因；⑶行事的能力（adheya-śakti），通過一定祭祀和儀式

所產生的能力；(4)語句的能力（pada-śakti）。彌曼差派認爲能力範疇是一種事物能產生它們自己結果的原因，是潛藏於自然和一切事物中的力量，這種說明有些像希臘亞里士多德所主張的「潛能」，但是，在摩陀婆看來，能力範疇是一種神祕主義的宗教的力量。他所說的行事或語句的能力實際上就是通過祭祀儀式和讀誦婆羅門教的經典所獲得的奇異的力量。

摩陀婆認爲，宇宙的各種存在是由上述十個範疇所構成的。他有時把上述十個範疇概括爲神、靈魂（個我）、原初物質和物質（jaḍa）四個。認爲神是獨立的存在，個我、原初物質和物質是依存的存在，獨立的存在和依存的存在之間有著永恒的差異性。因之有些學者認爲這是一種多元實在論的見地。但本書作者認爲，這種說法可以適用於勝論的範疇說，但不適用摩陀婆，因爲摩陀婆最終認爲神是最高的、獨立的存在，其他範疇都是依存的存在，所有精神和物質的東西都是根據梵或神的意志所創造出來的。因此，從這個根本立場上看他還維護著一元論或一神論。他所主張本體和性質之間的特殊或差異不能成爲絕對的差異，他要在整體或普遍性之中建立他的差異性或特殊性是不可能的。摩陀婆承認各種存在之間的差異性正是要消滅差異性，其根本的目的是要樹立絕對的、統一的存在（神），這是唯物主義和唯心主義鬥爭常見的一種形式，這種鬥爭形式從中世紀到現在一直被神學家們所利用，這也是印度古代很多有唯物主義傾向的哲學附庸在唯心主義或神學體系之中，最後失去其自身獨立性的原因。印度中世紀的數論、勝論、正理論都是這樣被納入印度教神學的。

二元論

印度傳統把摩陀婆的哲學歸諸於吠檀多的二元論，所謂「二元」是指實體與它的性質的不同。這與我們現在所稱哲學上的二元論有著不同的意義。摩陀婆認爲，實體有兩種：一種是自存或獨立的存在（svātantrya），另一種是依存的存在（asvātantrya）。自存的存在是梵或毗濕奴，依存的存在是個我和世界。

梵是至善的、圓滿的、最高的精神實體。它的本質是「眞知樂」。梵擁有無限知識、無限權力、無限力量、無限統治、無限勤勇和無限光榮等六種屬性，並是創造、持續、毀滅、控制、知識、無明和解脫的原因，總之是世界的動力因。

個我也是一種精神實體，它的數量不是一個而是多個，形如原子。個我是認識者、享受者和動作者。它的本質是無限的智慧和喜樂，但覆蓋著善與惡的業障。個我雖然依賴於梵或神，並受到神的控制，但仍然保持著相對的自由。摩陀婆强調梵與個我絕不能等同爲一，梵是被崇拜的主人，而個我則是它的僕從。梵是絕對的、無所不在的和至善的存在，而個我是有限的、部分的和具有苦樂的存在，梵寓於個我的身體之中但並不體驗個我的歡樂與痛苦，梵是道德的管理者，它根據個我的善惡而施與相應的果報。

個我或個體靈魂分爲三種：(1)常存的（nitya），如吉祥天女；(2)解脫的（mukta），如神、仙人、祖先（父親）、人等；(3)繫縛的（baḍaha），在繫縛的個我中，有的可以獲得解脫，有的永劫沉淪於輪迴，有的則墮入黑暗的地獄。摩陀婆在印度教萬神殿中獨重風神伐由（Vāyu），認爲風神是毗濕奴的兒子，自己的化身，是神與個我的媒介者，風神把智慧賦與人，並在人死後把其個我引導到毗濕奴那裏。

世界是物質的實體，原初物質是世界創造的質料因。神通過原初物質塑造了世界上各種不同的形式並顯現爲雜多的現象。梵與原初物質共存於時間和空間之中。

摩陀婆總括上述梵與個我、物質世界的關係有著五種不同，即梵與個我，梵與非精神的物質，一個我與他個我，個我與非精神的物質，一個物質與他個物質都是儼然相異的，而且這種別異性永遠會存在，因此被稱爲五別異論。

摩突羅國（梵、巴 Mathurā、Madhurā，藏 Bcom-brlag）

中印度之古國。又作秣菟羅國、摩偸羅國、末土羅國、摩瑜羅國。位於閻牟那河（Jumna）畔，距今德里東南約一四〇公里，爲古代通商要地及耆那教的中心地。被視爲毗濕奴神化身之一的克利須那即誕生於此地，因此也是印度教七大聖地之一。

釋尊在世時，此國爲印度十六大國之一。釋尊常在此地教化民衆，如《雜阿含經》卷二謂佛於此國跋陀羅河畔說無常涅槃法，卷二十四謂佛於此行布薩，悼惜舍利弗及目連之死。佛涅槃後，阿育王師優婆毱多（Upagupta）誕生於此，曾大興佛事。二至三世紀，貴霜王朝迦膩色迦王時，此地爲說一切有部之勢力範圍，盛行佛教造像。四至五世紀之笈多王朝時，佛教造像形成較固定之形式，所雕佛像薄衣透體，衣紋細密勻稱。並在此地形成所謂的摩突羅佛教藝術。

此國佛教興隆甚久，《高僧法顯傳》記載，蒱那（閻牟那）河左右有二十僧伽藍，有三千僧住之。《大唐西域記》卷四記載，此地風俗善順，好修冥福，崇德尚學，伽藍二十餘所，僧徒二千餘人，大小二乘兼學。都城內有阿育王所建之三窣堵波及佛弟子菩薩窣堵波，城東五、六里又有鄔婆毱多所建之伽藍及石室，其東南二十四五里有獼猴供佛處、過去四佛經行之遺蹟，以及舍利子等一二五〇人習定處之故址。就中，阿育王所建的三塔、鄔婆毱多伽藍、舍利子及獼猴塔等遺蹟至今仍存。近世更從古城蹟中，發現許多佛像、貴霜王朝之刻文、笈多王朝之石柱與雕刻、迦膩色迦王像與耆那教塔等物。

◉附一：季羨林〈秣菟羅國校注〉（摘錄自《大唐西域記校注》卷四）

秣菟羅國，梵文Mathurā，俗語Madhurā，巴利文Madhurā。阿爾伯魯尼《印度志》作Māhūra、Mahura。亞里安及普林尼作Methora，托勒密作Madoura。舊譯摩偸羅、摩鍮羅、摩頭羅、摩突羅、摩度羅；意譯蜜善、美蜜、孔雀。在今朱木拿（Jumna）河西岸的馬特拉（Muttra）故城遺址較爲偏南；由於河流長期浸蝕的緣故，新城不得不建立在靠北地區。故城在憍賞彌（Kosambī）的西北二一七英里處，爲古代印度與西方通商路上之重要地點。

秣菟羅是印度古代十六大國之一的蘇羅森那（Śūrasena）的首都，相傳是羅摩的幼弟設睹盧祇那（Śatrughna）所建立。《吠陀》文獻中雖無關於秣菟羅的記載，但波儞閣利的《大疏》中却提到此城，《女瑜伽行者咀多羅》（Yoginītantra）中也提到此城。由於地當印度通往西方的商道的要衝，西方典籍中提到它的也不少。如普林尼《博物志》第六卷第十九章談到朱木那河（Jomanes-Jumna）流經Methora（即秣菟羅）與Chrysobara城之間的華氏城而注入恆河。據拉森（Lassen，《印度考古學》Indische Alterthumskunde）考證，上文中的Chrysobara即黑天城（Kṛṣṇapura，在今阿格拉地方）。據希臘作家記載，秣菟羅城在朱木那河畔、阿格拉以上三十五英里處。據《摩訶婆羅多》〈大會篇〉記載，此城位於因陀羅波羅薩他那城（Indraprasthāna）以南。

我國法顯曾訪問過此地。據他記載該地「有二十僧伽藍，可有三千僧。」與玄奘本段所記「伽藍二十餘所，僧徒二千餘人」相對比，足以表明其間佛教逐漸衰微的情況。

據《摩訶婆羅多》及《往世書》記載，最初統治秣菟羅國的是耶杜或耶陀婆（Yadu或Yādava）家族。在笈多王朝興起之前，先後有七個那伽（Nāga）國王曾經統治此地。設睹盧祇那及其二子蘇伐護和蘇羅森那也曾君臨此城。但毗摩莎特伐多（Bhīmasātvata）逼走其子，而奪位自立。此後設睹盧祇那在朱木那河西岸擊潰莎特伐多耶陀婆人（Sātvatayādava），殺死摩陀伐羅伐那（Mādhavalava-

na），建立秣菟羅城，該國從此命名爲蘇羅森那。

佛典中有關於秣菟羅的記載，如《島史》（Dīpavaṃsa）稱此地爲莎定那（Sādhīna）王的子孫所統治，耆那經典也曾提到過秣菟羅城的名王婆藪天（Vāsudeva）。此後海護（Samudragupta）、彌蘭王、貴霜王、大夏希臘人都曾統治過秣菟羅。在印度宗教史上此城有其特殊地位，是傳說中的黑天（Kṛṣṇa）誕生之地，婆羅門教遍入天派的中心，其前身薄伽梵派（Bhagavatism）就發祥於此。到貴霜王朝該派在此地的勢力才衰微。佛教在此地也盛行過數世紀之久。佛陀的弟子摩訶迦多衍那（Mahākātyāyana）曾在此地說法並評論種姓制度。尊者鄔婆毱多（Upagupta，近護）在爲阿育王聘往華氏城之前，也曾在此地說法，並主持那吒婆吒寺（Naṭavaṭavihāra），有人認爲即本段中之「山伽藍」。秣菟羅的近護寺在佛教史上的地位十分重要，鄔婆毱多在此寺曾度過數千俗人爲佛弟子。耆那教在此地的勢力也相當强大。該教文獻中秣菟羅號稱爲「成就境地」（Siddhakṣetra），因爲該教的兩位聖者都在此地取得圓滿成就，教主大雄也曾在此地說法佈道。衆多的貴霜王朝末期的銘文表明該地不僅建立過耆那教僧團，而且教團也還在此地化分爲小集團。秣菟羅城的耆那教浮雕表明印度藝術中西北派傳統在此地根深蒂固。此地也出土過許多有年代和無年代的佛陀像及菩薩像。秣菟羅廟宇雕飾的富麗堂皇使伽色尼王朝的馬茂德（Mahmud）驚嘆不已，使他決心按照秣菟羅的藝術風格來裝飾自己的首都。

◉附二：高田修著・高橋宣治、楊美莉合譯《佛像的起源》第八、第十章（摘錄）

摩突羅

摩突羅（Mathurā，漢譯另有摩偸羅、末土羅、秣菟羅等，現在寫成Muttra），是烏達爾・普拉迭修省的古代城市，面臨閻牟那（Yamunā，Jamnā）河的西岸，約在德里東南東一四〇公里的地方，是中印度最靠西北印度的城市。因此在位置上，它是最近西北印度恒河流域的城市，且中國和西北印度古來交通的幹線，和從西海岸經由烏遮尼的貿易路線，亦在這裏相會。可見此市的重要性和繁榮。不僅如此，摩突羅以作爲宗教都市而著名，自古以來就是克里須那神信仰的中心，至今巡禮者仍羣集於此，還有它是佛教和耆那教的重要據點。此地，宗教興起，美術繁榮，又是通商幹線的要衝，所以是一個商業殷盛的都市。尤其貴霜王朝時代，是令人注意的宗教美術隆盛的顚峯期，發揮了富於力量感的獨特風格之雕刻特色，它還爲中印度創始了最早的佛像，在美術史上佔著極爲重要的地位。

摩突羅的歷史時代，是以作爲十六大國之一的蘇羅娑（Sūrasena）國主要城市而肇始的。在古代佛教聖典裏，記有摩突羅（Madhurā）之名。此市有五種惡劣條件，佛弟子摩訶迦旃延（Mahākātyāyana，～Mahākaccāna），有一短暫時間住在該市的Gundāvana地方，這些事都在佛典中看得到。接著在佛滅後一百年召開的七百結集大會時，作爲其主持人之一的摩突羅的陀娑羅（Daśabala，或叫Sambhūta）長老，還有阿育王時代，作爲王的佛教指導者的長老優波笈多等，都是當地人。這樣的一個古代舊蹟，現在已無從考尋，然該市附近出土的古陶或帙拉珂達雕刻等，包括了孔雀王朝時代乃至更早以前的遺物，這些遺物說明了該市有作爲古代造形活動的起源之地位。接著的熏伽王朝時代（前二至一世紀），除了該王朝統治當地的二、三個王的名字，可以從貨幣和碑銘窺知外，我們從遺品亦可以得知當時興起的佛教雕刻製作之情形。摩突羅市的名稱早就傳到西方世界，或以克里須那信仰的中心地而著稱，或者被稱爲「衆神之城」，這些事蹟，我們在此附記。

該市重要性之倍增，是由於繼塞卡族之後，它成爲印度內部貴霜族的據點，佛教及耆那

教繁榮起來，宗教美術也於此時期大爲興盛。在塞卡族入侵的時代，從西元前一世紀的後期，摩突羅地方在其佔領之下，摩訶庫沙德拉帕（Mahākṣatrapa）和修達沙（Śoḍāsa，Śuḍasa）父子，相繼統治當地。摩突羅的獅子柱頭，是庫沙德拉帕時代最古的遺品，有卡羅修體文字的奉獻銘，記載著佛教寺塔營造建築之事，還有當時各地的統治領主之名，因此非常重要。在修達沙時代，有布拉夫米銘的阿摩希尼奉獻板。除了佛教的之外，耆那教和毗濕奴信仰也一併被發現。恐怕在進入第一貴霜王朝時代（從一世紀後半至二世紀前半），塞卡族系的太守仍然繼續統治此地。

迦膩色迦以後的第二貴霜朝時代（二世紀後半至三世紀前半），摩突羅成爲貴霜帝國在印度領土內政治、軍事上最重要的據點。現在的市街地區的外圍，從南至西，有作馬蹄形的斷斷續續的磚造城壁痕跡，原來的基部厚約六公尺，係當時修築的城壁。散在郊外的遺蹟很多，市區及其附近出土的布拉夫米銘和雕刻，還有建築物的斷片等，數量也很多，大部份是屬於從貴霜時代至後貴霜時代的東西。銘多半記著宗教的奉獻，由此可知佛教、耆那教和其他信仰的盛行，其中也顯示了寺塔的營建、聖像的造立，相次繁盛的狀況。不但如此，用迦膩色迦紀元的紀年銘不少，還有很多雕刻作品上附有奉獻銘的，這對當時歷史的再現，和美術遺品的編年研究，貢獻相當大。摩突羅之宗教及其文化的繁榮，一直至笈多時代（四至六世紀），而對當時創造的優秀美術之展開，扮演著指導性角色的，仍以該地的工房爲主。但是貴霜時代晚期以後的史實不明，五世紀初的法顯和七世紀前半的玄奘也只不過記載當時在閻牟那河兩岸的二十幾個伽藍和大量佛塔、大小乘並行，如此一點點的訊息罷了。（中略）

摩突羅美術

從出土的遺品及碑銘來看摩突羅美術的時期，無論是熏伽時代或其前的笈多時代，都有一段相當長的時間。一般所謂的摩突羅派的雕刻，或稱之爲摩突羅美術，是指這段期間在當地的工房製作的石造雕刻的總稱，但特別重要的是最爲隆盛的貴霜時代的作品。換句話說，這時代的作品，可以視爲摩突羅美術的代表作。各個時代，僅有少數例外，通常都是用Sikrī產的帶有黃斑的赤色砂岩雕刻，這是在材質上，摩突羅作品容易區別於其他作品的一個特徵。因此，即使在遠地發現這類作品，不但可以從風格上，亦可以從材質上，判斷它是摩突羅的製作品。

摩突羅最古的遺品是鐵拉珂答製品，如母神（mother-goddess）之類，可以鑒定爲孔雀王朝時代，甚而是更早期的作品。在熏伽時代佛塔已經存在。若干欄楯浮雕，和巴路特的作品，都屬於中印度古代初期的樣式，圖案相當簡樸。繼此最初期的作品之後，即是我們所謂的廣義的貴霜時代，雖然此時代的歷史不太清楚，但大體可分成如下的三個時期：

(1)庫沙德拉帕時代：先是由塞卡族的太守（即庫沙德拉帕）治理，後來被納入在西北印度的第一貴霜王朝的勢力圈內。

(2)第二貴霜朝時代：以迦膩色迦開始，在第二王朝的治理下摩突羅繁榮的一世紀間。依我們的年代算法，是從後二世紀中葉至三世紀中葉。其間有依迦膩色迦紀元的紀年銘。

(3)後貴霜時代：從第二王朝滅亡以後到笈多朝興起，這不到一世紀的期間關於摩突羅的歷史情況完全不清楚，其統治者一個也不知道，然可以看出來，迦膩色迦紀元的紀年法依然被繼續使用。

上面所言的各時期，就摩突羅美術的展開而言，大體可以稱爲勃興期、興盛期與衰退期。以下只簡單地把上述各時期的美術作一概觀。

首先，庫沙德拉帕時代，作爲最初標幟的獅子柱頭之後，接著是在修達沙的治世間，留存有以阿摩希尼奉獻板爲首的少數作品，然其後的庫沙德拉帕時代後期（從一世紀中葉起約一世紀間，約相當於第一貴霜王朝時代），可

以推知其年代的遺品，一個也沒有被發現。但是在樣式上，可以推溯到迦膩色迦以前的作品，存在不少。且值得注意的是，這些作品中不乏富於創造性的優秀作品，這時期——恐怕可以認爲是已經進入二世紀前期——在摩突羅的造像活動相當活潑，可以推定它呈現著一片蠢蠢欲動的勃興之象。不這樣推定的話，就不能理解在第二貴霜朝時代興盛的造像活動了。摩突羅佛陀形像的出現，想來也該是這期間的事。

接著，從二世紀中葉迦膩色迦登位以後，以佛像和耆那像爲首，遺品的數量突然增加了，至貴霜時代晚期仍繼續增加。這時期，即從第二貴霜王朝時代包括貴霜時代晚期的作品，有迦膩色迦紀元的紀年銘的東西不少，根據這些，可以編定某一程度的遺品編年順序。但是由於紀年銘的年數問題，我們未必都可以立刻接受這份編年順序。就佛像來看，附有迦膩色迦二年和三年銘的立像，是已知的年代最古的作品，然那並不意味著它是最早的摩突羅佛像。

無論如何，摩突羅美術以第二貴霜朝時代前後最值得重視。在內容上大部份爲佛教和耆那教的遺品，從作品本身來看，有關佛教的卓越作品很多。其他還有關於當地民間信仰的雕像等，還出現了印度教的神像。不論任何宗教，一般喜好在欄楯等處雕刻著裸形妖艷的女像，即藥叉像，這也成爲摩突羅顯著的一個特色。還有把貴霜族諸王侯的肖像拿來祭祀，在印度也只限於摩突羅地方，這一個特殊的例外，是值得注意的。這時期的摩突羅在印度美術史上，乃至文化史上所扮演的重要性，再怎麼强調也不夠。作品的表現雖可謂生硬，但雕像却以充實的力量感作爲其特色，還有浮雕也在簡樸中具有無盡的韻味，造型上富於魅力的作品，佔絕大多數。

在貴霜時代有上述那樣美術興盛的摩突羅，在笈多時代，依然繼續其隆盛的製作活動，尤其是領導這時代的新式樣的佛像製作，最值得注意。以笈多文化最高揚的時代爲背景，在摩突羅，從五世紀以來，開始以一種身材高大莊嚴的佛像，取代以前那種以重量感作爲其表現特色的佛像。這種新姿態的規範是四肢碩長，各個佛像的面貌不同，有裝飾性的衣褶，具有花草飾樣浮雕的大頭光，這種式樣的佛像和沙爾那特式，成了笈多佛像的典型。Yaśadinna奉獻的立像，和新德里國立博物館藏的立像等，是特別出色的代表作，還有，不僅這些佛像，還留下有毗濕奴像等傑作。但是到了六世紀，突然製作少了，大概其後已失掉創作能力的緣故吧？（中略）

以「菩薩」名義出現的佛像

〔佛像出現的各種條件〕

⑴首先談摩突羅。摩突羅是古代初期以來一個造型活動的中心，其時代的特色是它是一個固執遵守不表現佛像的制約之環境。這可從古代的遺品得到證明。因此，如果沒有什麼內在的乃至外在的動因或契機去打破傳統的話，是不能有這樣的佛像表現的。久被期待的佛陀形像雖然開始登場，但在初期還是可以看到古來的象徵表現法亦被併用，從這事來看，可以窺知這傳統的打破不是容易的事。

⑵而且佛陀的像容被創作的話，首先第一個要考慮的是：隨著時代的推移，佛教思想有可能有新的展開。而這不外是因爲不表現佛像的佛教環境有了顯著的改變。但是我們只知道當時在摩突羅有幾個小乘部派盤據，至於新的思想運動之跡象一點也沒找到。不但如此，據我們所知，這些的部派佛教，他們一點也沒有積極創作佛像和發展作爲佛像出現之背景的思想。在當時當地佔優勢而也是最進步的大衆部，依然是强調從來的不表現佛像之觀念，所以像這種打破傳統而去具體表現佛陀形像之舉，在理論上大衆部不可能是推動者。

⑶一方面，出現的摩突羅佛像的形式，若說其坐像和耆那像、立像和藥叉神像，各有密切關聯的話，那麼佛像的產生是由於佛教徒模仿已經開始製作的耆那形象和自古以來就有的藥

叉神像，而創造出佛陀的像嗎？這樣的推論也有可能罷。但是表現出佛陀的形像不是一件容易的事。因爲佛陀的偉大是形與色所無法表現的，而且一般人更久已固執於從早期就確立的不表現之傳統。如此看來，在摩突羅佛像的出現，到底不是自摩突羅本身內在的諸條件所造成的。

(4)那麼，我們當然要考慮其他外來的影響，也就是犍陀羅佛像的影響。犍陀羅佛傳圖中，佛陀以主要角色出現的開始年代，如果我們的年代觀沒有錯誤的話，是約在後一世紀的末期左右，比摩突羅佛像的出現雖僅幾年之隔，但總是較早。因此極有可能是由於在中印度最靠近西北地方的摩突羅由於當時殷盛的交通，加速了犍陀羅的影響。但是從初期的摩突羅佛像和初期的犍陀羅佛像之比較，果然可以看出一方接受他方的影響嗎？如果硬要在他們兩者之間找到共通的因素，那也只有在表現佛陀的形像這一點是共通的罷了。犍陀羅和摩突羅兩者在造型上的影響關係是要到更晚的事了。

(5)但是在犍陀羅佛像開始出現後，摩突羅也接著開始，而其絲毫沒有受到犍陀羅造型的影響，獨自創作形像，這一點應該要注意，而且是解開摩突羅佛像的出現的問題。在我們所舉出的種種條件，從理論上去追究尋求摩突羅佛像表現的契機，除此之外，別無途徑。佛像實在是衆所渴望的，却也是從來所禁忌的。犍陀羅打破了這個禁忌，在當時給予佛教界一個大的衝擊，這是可以想像的。而佛典裏，有關此事幾乎保持沉默的，就優塡王造像說而言，把佛像的起源假託在釋尊時代那是爲了建立起權威，却也是當時佛教界對這造像之行動的一個反應。而實際的造像，在中印度地區以摩突羅最早，接著傳至遙遠的南印度。

這種摩突羅佛像的出現，是在犍陀羅造像開始後，且與犍陀羅佛像沒有什麼關係的情況下獨自開始創作的，因此摩突羅是造型美術的一個中心，以其傳統的手法創作，想來是應具備有得以創造的準備的。話雖如此，在固執不表現佛像的環境下，「試作佛像」如果是由當地的佛教徒所進行，佛教徒難道一點也沒有異議的接受嗎？而且基於摩突羅佛像製作的逐漸盛大來看，我們也不得不認爲，佛教徒當然是採取接受的態度的。而我們從初期的摩突羅佛銘爲「菩薩」之事實也可以看出其態度趨勢。

〔佛像的接納〕 摩突羅佛陀像的出現，和犍陀羅同樣，一開始都是以佛傳圖的主要角色出場，最初其像相尚未定型，其位置佔在佛傳圖乃至佛供養圖中心，然後逐漸其像相定型化而後終於成立了佛陀像的形式。其早期也沒有銘文，而像本身被接受的程度如何不得而知，在當時的佛雕上，表現佛像的圖和把佛陀以象徵物來表現的圖並存，可見當時佛像未必全面被接受，想來尚有若干的躊躇。從摩突羅到約晚半世紀多的阿摩羅瓦第，佛陀的佛傳圖與沿襲古來象徵主義的佛傳圖，是兩相並行的。至龍樹山爲止，仍爲象徵主義所影響。對於造像初期佛像的接受是在同一地方的敎團（但不意味著單一部派）之間，這可以看作是長期對立的最顯著例子。但是，在摩突羅雖也有躊躇，但還看不到對立的跡象，整個趨勢是向著以佛像爲中心的方向展開，在單獨製作碑像時，各部派都能接受佛像了。這正說明在摩突羅的佛教界，不拘於部派之別，全部都採取接納佛像的態度了。

關於這些，我們可以看看《十誦律》中一段值得重視的文章。「爾時給孤獨居士，信心清淨，往到佛門，頭面作禮，一面坐已，白佛言：世尊！如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像者善。佛言：聽作。」

上文所說是不作佛身像即佛陀的形像，但作「菩薩侍像」是無妨的。這樣的話就好像三尊佛像中，除了中尊的佛陀之外僅作其兩旁的侍像的意思了。但是叫作「菩薩侍像」是依照在此經被漢譯之當時（五世紀初期）的中國造像狀況翻譯者把它作如此稱呼，而實際上這經的文意是單作菩薩像的意思。其菩薩既是在有部的經裏所提到的，自然不會是大乘的菩薩

了。而且這裏所提到的菩薩像是與佛身像對立的像，理應指著成道以前的釋迦像，且不限於其最後生的菩薩，即連其前生的菩薩也包括在內。此中，值得注意的是，不可以作佛身像而僅允許作菩薩像。那不會是釋尊時代自不待言。而在此提到釋尊的聽許也無非說明了那是一個有必要假託釋尊權威之時代。提到不作佛身像，並不能證明禁止造像，寧可看作那是在古代初期以來不表現佛像的傳統延續的時期，現實中所常使用的敍述語句。而且就在同時，進入了菩薩像開始出現的時代。

這樣看來上面所敍述的《十誦律》之文是否可以說正是反應當時摩突羅的實情呢。在佛像開始製作的初期，雖意圖去作佛陀像，但是却以「菩薩」像來接受它，這種衝擊心理只有摩突羅有。也就是說，在摩突羅基於對犍陀羅佛像的出現，自己也作出佛陀的像來，但在從古以來的傳統環境之下不能馬上把它接受爲佛陀像，才作了這種權宜之策。那也正與前面引示所提到的不作佛身像相符合。而且對於在犍陀羅造像風氣漸趨盛行的情勢，摩突羅當地渴望的氣勢也高漲起來，因此摩突羅的佛教界會去尋求一個接受佛像的妥當途徑，這是自然的事。於是就在「菩薩」的名下接受了佛陀像。菩薩自前代以來已經出現在本生圖中了，這菩薩可以指成道以前的釋尊。但如在古代初期那樣，如果强調其最後生的話，就會產生矛盾，反之把這菩薩之語指爲最後生的佛陀也是可以適用的。總之，至此固執不表現佛像的傳統實際上已經被打破了，佛教徒有不得不向現實妥協的苦衷，他們對於新出現的佛像既然沒有能力拒絕，爲了找尋接受的理由，勢必要尋得佛教的根據，這是自然的事。而在庫沙德拉帕時代末期，至少有三個部派假菩薩之名接受了佛像。

摩突羅佛像就這樣的出現且被接受了，一旦成立之後，造像迅速地盛行起來。又幸得第二貴霜朝統治下政治情勢的安定，摩突羅遂成爲中印度造像的中心，其聲名不逕而走。整個貴霜時代摩突羅的佛像被運到遙遠的鹿野苑（沙爾那特）、祇園（沙黑特、摝黑特）高桑比、山崎等地去奉獻，摩突羅成爲中印度造像的先驅，而其產生了極爲印度化的像，在這同時，其他地區的教團尙未達到接受佛像的態勢，而僅摩突羅教團建立起接受佛像的佛教根據。

〔參考資料〕　《雜阿含經》卷二十三、卷二十五；《有部毗奈耶雜事》卷九、卷十；舊譯《華嚴經》卷二十九〈菩薩住處品〉；《慧苑音義》卷中；V. A. Smith《A History of Fine Art in India and Ceylon》。

摩登伽經（梵 Śārdūlakarṇāvadāna，藏 Stag-rnaḥi rtog-pa-brjod-pa）

二卷。吳・竺律炎、支謙共譯。收在《大正藏》第二十一册。爲有關印度種姓制度、占星術及佛教天文學的經典。

全經分爲七品，主要敍述旃陀羅女（摩登伽女）戀慕阿難，其後爲佛陀所度化之事，並述及彼女之本生因緣。此旃陀羅女之故事，亦載於安世高譯《摩鄧女經》、失譯《摩登女解形中六事經》及《楞嚴經》等經之中。各品概要略如下列：

⑴〈**度性女品**〉：阿難在路邊向一屬於低級種姓之旃陀羅女乞水，此女對阿難一見鍾情而欲以阿難爲夫。遂請求其母施呪術令阿難迷失本性，俾遂其願。然因佛力加持，阿難始得以脫身。然旃陀羅女仍追隨阿難不捨，最後終爲佛所化，出家得阿羅漢道。

⑵〈**明往緣品**〉：舍衞城中婆羅門長者等人聞之，不滿此下級賤種之女亦能加入僧團，乃告知波斯匿王。王爲此而怏怏不樂，乃往詣佛所。佛知其意，因而說本性比丘尼之因緣故事。述及屬於旃陀羅摩登伽種姓之帝勝伽王，欲爲其子師子耳娶婆羅門蓮華實之女（名爲本性）爲妻，蓮華實以種姓貴賤有別，故嚴加拒絕。帝勝伽乃對之諄諄論述四姓無別之理。

⑶〈**示眞實品**〉：帝勝伽述說四姓平等之由來，並反駁蓮華實之種姓優越觀。

⑷〈**衆相問品**〉：帝勝伽述說其過去之本生等事。

⑸〈**說星圖品**〉：蓮華實更問占星之事，帝勝伽乃說二十八宿之占星法。

⑹〈**觀災祥品**〉：帝勝伽繼續詳述星紀運行善惡之相、日月薄蝕吉凶之相。

⑺〈**明時分別品**〉：帝勝伽又細說晝夜分數長短時節等曆數諸法，蓮華實聞之，讚賞不已，遂令其女與師子耳匹配。諸婆羅門爲此大瞋，最後仍被說服云云。

本經未見獨立之梵本，然《Divyāvadāna》之第三十三譚與本經頗爲相符。藏譯本與此梵本較爲相近，梵藏俱不分品。又，漢本另有竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》，兩者略有不同，然實爲同本異譯。此竺法護譯本亦不分品。

〔參考資料〕　《開元釋教錄》卷一～卷三、卷十三。

摩揭陀國（梵、巴Magadha）

中印度之古國。爲佛陀住世時十六大國之一。又作摩竭陀國、摩伽陀國、默竭陀國、墨竭提國、摩竭國、摩揭國。意譯爲無害國、無惱害國、甘露處國、勝善國、不至國、聰慧國、大體國、天羅國等。位於恒河中游南岸地區，即今日比哈州南部，以巴特那（Patna，即華氏城）及伽耶爲其中心。

此國在西元前七世紀中葉，有沙依蘇那加（Śaiśunāga）王朝興起，都於王舍城。西元前六世紀後半，第五世頻婆娑羅（Bimbisāra）王時，征服東方鴦伽（Aṅga），更從憍薩羅及毗提訶（Videha）迎后妃，益張國勢；其子阿闍世王時，與憍薩羅交戰，又征伐恒河北方的毗舍離（Vaisālī），其版圖抵達喜馬拉雅山麓。在頻婆娑羅王之治世中，釋尊於伽耶附近成道，住於王舍城等地說法教化，王亦歸依釋尊，並爲建竹林精舍。又，阿闍世王嘗建塔供養佛遺骨，且使大迦葉等佛弟子，於七葉窟結集佛陀遺法。

其後，依蘇那加王朝由於波斯之壓迫而衰亡。未幾，難陀王朝代之而起，支配恒河全域，霸權大振。西元前317年頃，旃陀崛多（Candragupta）王消滅難陀王朝並振興孔雀王朝，建立印度史上最早的統一帝國。此王朝至阿育王時，除印度半島南端外，其版圖幾達印度全域，國勢大張。但阿育王死後，帝國即告分裂。阿育王在位時，大興佛教，建鷄園寺，供養千僧，又於各地興建寶塔。

孔雀王朝之後，熏迦（Śuṅga）王朝（西元前180至西元前68年左右）、康瓦（Kaṇva）王朝相繼而起，此時國勢止於恒河流域。西元前28年左右，康瓦爲雄據於東南印度的案達羅（Andhra）王朝所亡；該王朝迄至西元225年爲止，一直稱霸中印度。

至西元四世紀初，摩揭陀國有旃陀羅笈多一世（Candragupta I；320～335在位）崛起，新興笈多（Gupta）王朝，恢復該國往日的繁榮，且經其後之沙姆陀羅笈多（Samudragupta）遠征南印度、旃陀羅笈多二世征服西部印度，幾乎統治全印度。但自五世紀中葉以後逐漸衰微，其領土僅限於摩揭陀地方，至八世紀遂被孟加拉地方的波羅（Pāla）王朝所取代。

在笈多王朝時代，摩揭陀國文化隆盛，佛教中亦有瑜伽行派勃興。《高僧法顯傳》敍述旃陀羅笈多二世（超日王）當時的情勢，謂巴連弗邑（華氏城）甚爲殷盛，爲印度最大的都邑，有羅汰私迷建立的摩訶衍僧伽藍，及小乘僧六七百人止住的僧伽藍。王舍城尚存迦蘭陀竹園，伽耶城已空荒，但佛陀得道處之三伽藍皆有住僧。至唐．玄奘遊此國時，國周五千餘里，城居人少，土地肥沃，有異稻種，風俗淳質，崇重志學，尊敬佛法，有伽藍五十餘所，僧徒萬有餘人，並多宗習大乘法教，天祠數十，異道寔多云云。

此國境內與佛教有關之遺蹟爲數甚多，據《大唐西域記》卷八所載，有華氏城附近的阿育王塔、佛足石、鷄園寺址、提婆及馬鳴降伏

外道的舊蹟、頻婆娑羅王末孫建立的鞮羅釋迦伽藍、佛陀入定的大山、德慧及戒賢降伏外道的遺蹟、伽耶城附近的前正覺山、菩提樹、金剛座、魔王嬈佛處、三迦葉歸佛處、摩訶菩提伽藍、梵天勸請處、舍利弗開悟處、目犍連故里、大迦葉入定地（雞足山），及那爛陀寺等。

◉附一：季羨林〈摩揭陀國校注〉（摘錄自《大唐西域記校注》卷八）

摩揭陀，梵文、巴利文Magadha，俗語Magadha。又譯摩竭、摩揭、摩訶陀、默竭陀、摩伽陀、墨竭提；意譯無害、無惱害、不惡處、致甘露處、善勝、聰慧、天羅等；爲印度古代十六大國之一。其領域大體相當於現今印度比哈爾邦的巴特那（Patna）和加雅（Gayā）地方。

公元前七世紀童龍（Śiśunāga）王朝時摩揭陀國已經很强大，頻毗娑羅（Bimbisāra）王在位時，國都爲王舍城（Rājagṛha）。舊城被毀於火災後，又另建新王舍城。頻毗娑羅王是佛教的大保護者，他的兒子阿闍世（Ajāta-śatru）王却庇護耆那教徒。阿闍世王繼位後，南征北戰，討平和兼併了四鄰各小國，使摩揭陀的領域大爲擴張，成爲與憍薩羅對峙的北印度大國。他的兒子鄔陀耶（Udaya）又在水陸交通便利的要衝之地，建立波吒釐子城（Pāṭaliputra——華氏城）。公元前413年，頻毗娑羅所創立的這一王朝爲難陀（Nandā）王朝所推翻。公元前326年左右，摩揭陀的旃陀羅笈多（Candragupta，又譯月護）崛起，在婆羅門憍底利耶（Kauṭilya）的輔佐之下，始而借助於亞歷山大東征侵入旁遮普的希臘兵力，以鞏固自己力量。亞歷山大的死訊一傳來，他立即調轉鋒芒，逐走侵入旁遮普的希臘人，然後回師摩揭陀，廢除難陀王，定都華氏城，統一北印度，建立起印度歷史上空前强大的孔雀王朝。約公元前305年，亞歷山大的部將，西亞的霸主塞琉古・尼伽脫（Seleucus Nicator）再次入侵旁遮普時，又爲月護王所擊敗，被迫和婚訂約。希臘人退出印度西北部、俾路支以及阿富汗的一部份地區，並派使節麥加斯忒尼（Megasthenes）出使華氏城。這時摩揭陀國的領域已西北抵興都庫什山麓。公元前273年，阿育王繼承王位，他東征西討，兵力遠達南印度，討平羯餕伽等國。這時摩揭陀國的領域已北抵喜馬拉雅山麓，南達科弗里河畔，東起阿薩姆，西北至興都庫什山。國都華氏城是當時印度的政治、經濟和文化中心，北印度各地客商雲集之地。阿育王是佛教的大保護者，佛教徒有名的華氏城結集就在其首都舉行。

公元前185年，華友（Puṣpamitra）推翻孔雀王朝，建立了巽伽（Śuṅga）王朝（185～73 B.C.）。此後還出現了一個短促的甘婆（Kāṇva）王朝（73～28 B.C.）。在巽伽王朝時代，原先爲阿育王所征服的南印度諸國，如羯餕伽、案達羅（Andhra）相繼獨立。案達羅的國勢日趨强大，公元前七十年代幾乎統治了整個北印度。這時摩揭陀國也成爲案達羅的藩屬。案達羅王朝一直延續到公元後三世紀初期。公元後320年，華氏城的旃陀羅笈多一世（Candragupta I，與孔雀王朝的創立者同名）崛起而建立笈多王朝。他的兒子三謨陀羅笈多（Samudragupta，義云「海護」）在位時，摩揭陀的國勢又很强盛，他多次征討，使笈多王朝幾乎完全恢復了孔雀王朝的盛況。這時是印度古代文化的復興時代，梵文文學、藝術、哲學以及經濟都很繁榮，婆羅門教也有復興之勢。不過他對各教派也還能一視同仁。四世紀末，五世紀初，他的兒子旃陀羅笈多二世繼位，這時可稱是笈多王朝的黃金時代，法顯就是在這段期間到印度巡禮的。《法顯傳》中描繪摩揭陀國都巴連弗邑（即華氏城）說：「是阿育王所治……凡諸中國，唯此國城邑爲大，民人富盛，競行仁義。」

五世紀末，嚈噠人由西北侵入印度，這時笈多王朝相當衰微，政令僅能行於摩揭陀境

內。不久摩揭陁國王耶舍達摩（Yaśodharma）奮起，聯合諸國興兵反抗，公元後533年，大敗嚈噠人於柯魯爾（Kohrur），光復故土，逐走外寇，他的文治武功也還能與前代媲美。六世紀末笈多王朝才衰亡。七世紀初玄奘到達時，稱雄於北印度的戒日王，即曷利沙伐彈那（Harṣavardhana），其先世也曾向笈多王朝稱臣，戒日王時首都已移至曲女城。

佛陀一生中大部份時間都在摩揭陁國內度過。佛涅槃後，佛教徒的四次結集中，第一次的王舍城結集和第三次的華氏城結集，都在摩揭陁國內舉行。有關佛陀生平的勝跡大都在王舍城附近地區，所以摩揭陁一直被視爲佛教聖地。

唐時摩揭陁國曾和我國建立友好關係，玄奘訪問此國不久之後，貞觀十五年（641）尸羅逸多（戒日王）自稱摩伽陁王派使者帶國書至我國。唐太宗又命雲騎尉梁懷璥到該國報聘，這是中國使者第一次到達該國。以後尸羅逸多又派使者隨同梁懷璥一起到中國。唐太宗十分優待，又派李義表和王玄策出使該國。貞觀二十二年（648），太宗又派王玄策爲正使，蔣師仁爲副使，赴摩揭陁國。王玄策在該國曾廣泛巡禮過許多佛教聖蹟，並在摩訶菩提寺立碑留念。我國的製蔗糖方法，相傳就是由摩揭陁國傳進來的（參見《新唐書》卷二二一上〈西域傳〉上）。

◉附二：周祥光譯《阿育王及其石訓》〈緒論〉（摘錄自《現代佛學大系》㉓）

古摩揭陀（Magadha）國之版圖，包括今日比哈省（Bihar）之南部及巴多那（Patna）與迦耶（Gayā）兩縣之地。佛陀在世之日，該國爲頻毗沙羅王（Bimbisara）所統治，彼在古王城Girivraja郊外建立王舍城（Rajagriha）爲其首都，至於今日我人所稱之王舍新城（Rajgiri）則在迦耶（Gayā）縣境內，與靈鷲山相距只七哩耳。

佛陀在世之日，婆羅多國（Bharatavarsa，印度古名）內王邦林立，其中大邦（Mahjanapadas）則有十六，摩揭陀國即爲此十六大邦之一，當佛陀涅槃前，在此十六大邦，其中最大之四邦——憍賞羅（Kosala）、拔波（Vatsa）、阿婆蒂（Avanti）與夫摩揭陀，要皆兼併鄰邦爲其國策。憍賞羅之首邑爲舍衛城（Sravasti），拔波之首邑爲憍賞彌（Kausambi），而阿婆蒂之首邑，則爲烏仗因（Ujjain）是也。

摩揭陀國之突然興起，佔有古婆羅多泰半之地，實由頻毗沙羅王首先創立基業所致。頻毗沙羅之子阿闍世王（Ajātaśatru，公元前494年接位到464年止）歸併尾耆（Vriji）王邦，其首邑即吠舍離（Vaisāli）是也。同時阿闍世王又與憍賞羅邦展開長期鬥爭，使憍賞羅之聲譽日漸低下，此外，更因阿闍世王之戰勝拔波邦，而使阿婆蒂感受壓迫，際此之時，摩揭陀與阿婆蒂遂爭雄於北印度矣。

當阿闍世王正率大軍攻擊比哈北部之時，曾於恒河及松河（Sone River）交流之處，今之比哈省會巴那（Patna）附近，建築城堡。其子鄔陀夷（Udayi，公元前462～446）於公元前459年在其父所築城堡旁建立華氏城（Pātaliputra）；由於摩揭陀國疆土之擴展，乃使首邑王舍城遷至華氏城。

公元前第五世紀末葉左右，摩揭陀國由室獸龍（Śiśunaga，公元前414～396）執政，彼原爲毗姆沙羅王（Bimbisāra）時代派駐於波羅奈斯（Banaras）之總督是也。室獸龍對於摩揭陀國之貢獻，乃併吞阿婆蒂國，因此，北印度廣漠平原，咸歸屬於摩揭陀矣。然好景不常，摩揭陀不久又被摩訶巴陀摩（Mahāpadma）所滅，建立新朝，印度古史所謂難陀（Nanda）王朝是也。

◉附三：谷響〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

佛陀一生遊行教化，其足跡遍於各地，就中以摩竭陀國和拘薩羅國與佛陀的因緣關係最

深，其在摩竭陀國境內的佛教道場有：

⑴王舍城三處精舍——迦蘭陀長者奉獻的竹林精舍、耆婆奉獻的耆婆林精舍，因摩訶劫賓那而建的精舍。

⑵王舍城外最高的靈鷲山石窟，還有環繞著王舍城的十個窟。

⑶王舍城迤北不遠的那蘭陀，即佛陀曾經說法處波婆離捺林，當時有一精舍。又王舍城和此地間也有一精舍。

⑷達克希那基利，佛成道第十一年間曾訪問此地，在此制定了袈裟。

⑸王舍城附近還有兩個村落各有一精舍：一在安陀迦頻多，一在迦萊哇那墨達村。

〔參考資料〕《翻梵語》卷八；《法華經文句》卷一（上）；《玄應音義》卷一、卷二十一；《慧苑音義》卷上；〈慧超往五天竺國傳〉；《繼業西域行程》；前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》；T. Watters《On Yuan Chwang》；S. N. Majumdar《Cunninghamś Ancient Geography of India》；É. Lamotte法文原著・Sara Webb-Boin 英譯《History of Indian Buddhhism》Chapter two。

摩訶止觀

十卷（或二十卷）。隋・智顗說，灌頂記。又稱《天台摩訶止觀》。收在《大正藏》第四十六册。是天台宗詳述圓頓止觀法門的主要著述，爲天台三大部之一。即天台宗開祖智顗大師，於隋文帝開皇十四年（594）四月二十六日起，在荊州玉泉寺，一夏九旬間朝暮二時講出，弟子章安灌頂筆錄成書。原來題名《圓頓止觀》，後來改稱《摩訶止觀》，前後有三本，現行本是第二本（通稱廣本）的再治本。

《摩訶止觀》全書分作序分、正說分兩部份：序分是記錄者灌頂略說本書的緣起，正說分是智顗講說圓頓止觀法門的記錄。略說緣起中，先敍述本書的說主、說時、說處及其概況，次敍述關於圓頓止觀法門的師資傳承，其中又分作金口、今師兩種。金口相承指遠從佛世尊經過迦葉、阿難、商那和修乃至馬鳴、龍樹、提婆等脈脈相傳，到第二十四世師子遇害而法統絕。今師相承是指北齊時代（550～577）的慧文禪師，依龍樹《大智度論》及《中論》的偈文，悟入空、假、中三諦圓融之理，由此構成一心三觀的禪法。後來把這個法門傳授南岳慧思，慧思把它和《法華經》相結合而構成他的實相論，雙弘定慧二門。智顗師事慧思，傳受漸次、不定、圓頓三種止觀，其中《摩訶止觀》便是發揮他自己的觀行體系，顯示圓頓止觀法門的深旨，行解雙運，最爲精要。

正說分開作十章：大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸。這簡稱爲十廣。十廣的第一大意章，把以下的九章概括作發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處五段。略舉全書的大體，這簡稱爲五略。合稱五略十廣。

第一〈大意章〉：⑴發大心段，敍說爲求大菩提而想修習止觀的要先發大菩提心，其中先捨棄發地獄、畜生、鬼、阿修羅、人、天、魔羅、尼犍（即出家的外道）、色無色、二乘十種心；次說四諦、四弘、六即是眞實法，並分別偏圓發心之相。說明要依無作四諦，體達法性和一切法無二無別，由此起大慈悲，發三諦圓融的四弘誓願，上求下化，才是發眞正菩提心。這是十廣中前五章的大意。⑵修大行段，說雖然已經發心，還必須拿實踐觀行作階梯，經論所說行法衆多，略舉常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧。常坐三昧，以九十日爲一期，獨居靜室，結跏正坐，專念法界，相續不斷。常行三昧，也以九十日爲一期，身常旋行不息，口常唱阿彌陀佛，心常念阿彌陀佛。半行半坐三昧，以七日爲一期，依《方等經》持咒旋繞百二十匝，却坐思維，更起更坐，周而復始；或依《法華經》，或行或坐讀誦此經。非行非坐三昧也稱隨自意三昧，在一切時中，一切事上，隨意修習止觀，經歷四遠、六作、六受而具備三觀的行相，將心安住於法

性一相無相的諦理上。這是十廣中第六〈方便〉、第七〈正觀〉兩章的大意。(3)感大果段，敍說行者所修觀行隨順中道，就會感得清淨勝妙的報身之果。這是十廣中第八〈果報章〉的大意。(4)裂大網段，敍說行者用止觀觀心，內慧明了，恒沙佛法一心中曉，不但能裂破自己於諸經論所起疑網，而且能逗機設教，隨順十界衆生而爲說法，以裂破其他有情的疑網。這是十廣中第九〈起教章〉的大意。(5)歸大處段，敍說化他成熟，歸入法身、般若、解脫三德祕藏的大涅槃處。這是十廣中第十〈旨歸章〉的大意。

第二〈釋名章〉：解釋止觀的名義，分說相待、絕待、會異、通三德四點意義。先說止觀有三義：(1)止息止，即止息一切的心想；(2)停止止，即停住於諦理（諸法實相眞如理）上；(3)非止止，即對不止叫它作止。次說觀有三義：(1)貫穿觀，即妄想的動亂停止，眞智顯發，穿滅煩惱；(2)觀達觀，即體達諸法實相眞如理；(3)非觀觀，即對不觀叫它作觀。以上是可思議的相待止觀。至於不相對待，不可思議，所有的煩惱、業、果，乃至教、觀、證等都不生，止不止都不可得，眞慧開發，斷絕凡情妄想攀緣諸法實眞如理所起推畫分別，直下契證獨一法界，這便是絕待止觀。關於止觀的異名，諸經論或者叫作遠離，或者叫作不住、不著、無爲、寂滅、不分別、禪定等，這都是「止」的異名；或者叫作知見、智慧、照了等，這都是「觀」的異名。於絕待止觀中，會同所有止觀異名，這謂之會異。這個止觀兩字和涅槃的法身、般若、解脫三德相通，從而和所謂三菩提、三佛性、三寶等一切三法相通。這便是通三德。

第三〈體相章〉：分說教相、眼智、境界、得失四點，解釋止觀的體相。先說藏、通、別三教的止觀相，加以簡別；次說圓頓教三觀三止相即互融的止觀相，次第三止三觀同成一絕待止觀，無有障礙，具足無減，這就是圓頓教止觀體。次說由次第三止三觀而得的三眼（慧眼、法眼、佛眼）、三智（一切智、道種智、一切種智），和由不次第止觀而得的五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）、三智所知所見的不同，顯示從諸門入理就是得體有異，而只有用不可思議一法的眼智能得圓頓止觀體。次顯示眼、智所對的境界就是三諦理，有隨情說（即隨他意語）、隨情智說（即隨自他意語）、隨智說（即隨自意語）權實的不同。最後分別申論藏、通、別三教的得失，而圓教的教證都不可思議，自行化他都得寂照不二的實體，有得無失。

第四〈攝法章〉：明止觀遍攝一切諸法、一切理、一切惑、一切智、一切行、一切位、一切教，用止觀來該攝，無不畢盡。

第五〈偏圓章〉：分別止觀所攝一切的偏圓，用大小、半滿、偏圓、漸頓、權實五雙來料簡。就中偏圓門明前四時三教的止觀都偏，只有圓教的止觀，一心三諦是圓。

第六〈方便章〉：以上從第二章到第五章，都是修習止觀的基本知識；以下第六、第七章，詳示修習止觀以前的加行及正式修習止觀的方法。

本章說入正觀的加行有二十五方便，分爲五類：即具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法五科。先須具備五緣以爲入道的先決條件：(1)持戒清淨，(2)衣食具足，(3)閑居靜處，(4)息諸緣務（生活、人事、技能、學問），(5)得善知識。助緣已經具備，應當訶斥五欲：(1)訶色，(2)訶聲，(3)訶香，(4)訶味，(5)訶觸。既已外屏嗜欲，應當內淨心神，棄絕五蓋：(1)棄貪欲蓋，(2)棄瞋恚蓋，(3)棄睡眠蓋，(4)棄掉悔蓋，(5)棄疑蓋。貪欲等五法，蓋覆心神，障礙定慧，所以叫它作蓋。蓋覆既已蠲除，心神趨於寂靜，應當調節五事：(1)調食，令不飢不飽；(2)調眠，令不節不恣；(3)調身，令不寬不急；(4)調息，令不澀不滑；(5)調心，令不沉不浮。四科既已具備，更須勤行五法：(1)欲，欲離妄想顚倒，欲得禪定智慧；(2)精進，堅持禁戒，棄絕五蓋，初中後夜，勤行精進；(3)念，

念想世間一切都可輕可賤，只有禪定智慧可重可貴；(4)巧慧，籌量世間樂和禪定智慧樂的得失輕重等；(5)一心，念慧分明，明見世間一切都可患可惡，只有智慧功德可尊可貴。這二十五法，是一切禪慧的方便，必須具足。本書中又把方便分作遠、近兩種，把這二十五法叫做遠方便，而以下面的十種境界爲近方便。

第七〈正觀章〉：是本書的中心，正說天台一家觀行的方法，其中先敍述觀法的對象，開作十種，稱爲十境。次說正修的觀法，也開作十種，稱爲十乘觀法。十境是：(1)陰入界境段，這是觀法的最初，說觀五陰、十二入、十八界，但界、入兩科所攝過於繁廣，因而只以行人現前一期果報之身即五陰爲所觀境，又在五陰中也只就識陰即所謂介爾一念運用三千三諦的觀法，這就是陰境，以下的九境即由此而生起。(2)煩惱境段，是由觀察陰境不已，能引發煩惱而起熾盛的貪瞋，此時應當捨棄陰境而觀察煩惱境。(3)病患境段，是由觀察陰和煩惱，四大不調，致發生病患，妨礙禪定，此時即應當觀病患境。(4)業相境段，是由修習止觀，行人無量劫來所作善惡諸業，在靜心中忽然現前，如鏡被磨，萬象自現，此時即應當觀業相境。(5)魔事境段，是由觀察以前各種境界，有魔事發生，妨礙禪定，此時即應當觀魔事境。(6)禪定境段，是已修魔事觀後，眞明未發，而過去所修習的各種禪定紛然現起，致令行人貪著禪味，陷入定縛，此時即應當觀禪定境。(7)諸見境段，是因習禪或因聞法發生邪慧，從而起種種不正確的見解，此時即應當觀諸見境（《摩訶止觀》說到第七〈正觀章〉中第七諸見境段便停止，以下三境，係根據〈正觀章〉的序說補充）。(8)上慢境段，是已伏諸見，止息虛妄的執著，從而貪瞋不起，設或妄謂已證涅槃，於是起增上慢，便能廢於正行，此時應當觀上慢境。(9)二乘境段，是妄見和慢心既已止息，先世所修習的二乘心在靜中發生，溺於空寂，能障大乘行果，此時應當觀二乘境。(10)菩薩境段，是雖不墮在二乘境，但也未起諸方便道入於菩薩的境界，此時應當觀菩薩境。以上十境都是十乘觀法的所觀境。

十乘觀法又叫作十法成乘：(1)觀不思議境段，先說可思議境，即大小乘中都說心生一切法，不說心具，所以無論是說六道還是說十法界，都屬於可思議境。次說不可思議境，又開作性德、修德、化他三境，天台一家三千三諦的觀法所謂不可思議境，指衆生實用現前六根六塵相對所起一念的妄心，此介爾一念，具足十法界，一一法界又各具足十法界、十如、三世間，即有三千的法數，所以只要有一念心，即法爾具足三千諸法無有缺減，即心是一切法，一切法是心，非縱非橫，非一非異，玄妙寂絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境。於此一念心，念念用即眞、即假、即中三觀觀察。如觀一法即一切法，是爲假觀；觀一切法即一法，是爲眞觀；非一非一切，是爲中觀。一空一切空，無假、中而不空，是總空觀；一假一切假，無空、中而不假，是總假觀；一中一切中，無空、假而不中，是總中觀。所觀照的是三諦圓融的境，能觀照的是空、假、中三觀，總稱不可思議一心三觀。(2)眞正發菩提心段，是既已深識不思議境，了知一苦一切苦，思惟彼我，傷痛自他，即起大悲，發兩種誓願，誓願度無邊衆生，誓願斷無盡煩惱。又深識不可思議心，了知一樂一切樂，理會我及衆生以前但求人天二乘之樂而不知究竟樂的原因，即起大悲，發兩種誓願，誓願知無量法門，誓願成無上佛道。如此慈悲誓願和不可思議境智，同時俱起，這叫作眞正發菩提心。(3)善巧安心段，是安心在法性上，體達此心畢竟只是法性，起是法性起，滅是法性滅；然而法性空寂，實無起滅，即名爲止。觀察此心無明癡惑，和法性相等，本來皆空，空亦不可得，就眞理當體朗然顯現，即名爲觀。即以三諦爲安心的處所，止觀爲安心的方法。(4)破法遍段，是依無生教門用從假入空、從空入假、中道第一義諦三觀的智慧，徹照三諦，遍破一切諸惑。如藏、通二教只用空觀破見思惑，別教雖

用隔歷次第的空、假、中三觀破見思、塵沙、無明三惑，但無明還沒有全斷，所以都不能夠說是遍。圓教空、假、中三觀只在一心，橫豎諸法都在一心中具，破心即一切皆破，這就是破法遍。(5)識通塞段，是因苦集、十二因緣、六蔽、三惑等法能蔽塞實相之理，即名爲塞；道滅、滅因緣智、六度、一心三觀等法能顯發實相之理，即名爲通；而著重於加以識別「於通起塞」，並須破塞。如前破法遍中，所破的三惑是塞，能破的三觀是通，但若於能破的三觀又生愛著，這個能著心也同樣是塞，也必須加以破除。如此於一一能、一一所、一一心、節節檢校，破塞養通，是爲識通塞。(6)道品調適段，是更將三十七道品調停適當隨宜破惑入理，如修四念處生四正勤，四正勤發四如意足，四如意足生五根，五根生五力，五力生七覺，七覺入八正道，這是善巧調適。此中道品即四諦的道諦，而無作道諦的三十七品，是基於一心三觀而成立的，於此以七科解脫道品的義相，並說假如於前一道品中未能與法性相應，應當次第用其餘的道品輾轉調停。更舉藏、通、別、圓四教的空、無相、無作三解脫門，說明道品的功能。(7)對治助開段，是因行人正修觀時煩惱忽起，障蔽正行，應當用六度及五停心等加以對治而助開解脫。如修道品時，慳貪忽起，激動觀心，當用布施度加以對治；破戒心起，當用持戒度加以對治；瞋恚勃發，當用忍辱度加以對治；放逸縱蕩，當用精進度加以對治；散亂不定，當用禪定度加以對治；愚癡迷惑，當用智慧度加以對治。並當觀察這個助道不可思議攝一切法，而事行和理觀配合，才能夠開解脫門得見佛性。(8)知位次段，是令行人了知修行所歷的階位次第，以免生增上慢，未得謂得，未證謂證，並敍述四教的階位次第。(9)能安忍段，是說諸行人，或未入五品弟子位，或入初品，神智爽利，爲衆所圍繞，外招名利，內動宿障，以致廢損自行，應當安忍深修三昧，不爲名譽、利養眷屬等外障和煩惱、業、定見、慢等內障所動。(10)離法愛段，是說行人雖除內外二障，然而住著中道相似之法，心生愛樂，不能眞入中道，進至初住；只在頂位法中，不進不退，稱爲頂墮。必須破除這個法愛，才能進入薩婆若海。

以上係就陰界入境顯示十乘觀法，具體說來是應該加以推廣就十境的各境一一闡明上面所敍述的十乘觀法，所以稱爲十法成乘。但在這裏面，總之以觀不思議境爲根本。

本書的注釋，有唐・湛然的《止觀輔行傳弘決》四十卷、《摩訶止觀輔行搜要記》十卷及《摩訶止觀科文》五卷，宋・從義的《摩訶止觀輔行補注》四卷、宋・法照的《摩訶止觀輔行讀教記》六卷。本書的節本，有唐・梁肅的《刪定止觀》三卷。本書的提要，有湛然的《止觀義例》二卷、《止觀大意》一卷。此外有關的撰述，有梁肅的《天台止觀統例》一卷，唐・失名的《摩訶止觀科節》一卷、唐・道邃說，乾淑集的《摩訶止觀記中異義》一卷，宋・從義的《摩訶止觀義例纂要》六卷、宋・遵式的《摩訶止觀義題》一卷，宋・處元的《摩訶止觀義例隨釋》六卷，清・受登說，靈耀補定的《摩訶止觀貫義科》二卷。（黃懺華）

〔參考資料〕 關口真大著・吳老擇譯〈天台止觀的構成和特色〉（《現代佛教學術叢刊》58）；《摩訶止觀輔行傳弘決》（中華文獻編撰社之新式標點本）；山田和夫編《摩訶止觀一字索引》；《「摩訶止觀」引用典據總覽》（中國佛教研究會編）；多田厚隆編《摩訶止觀》（《天台大師全集》）；岩田教圓編《摩訶止觀會本》；池田魯參《摩訶止觀研究序說》。

摩訶迦葉（梵Mahākāśyapa，巴Mahākassapa，藏Ḥod-sruṅs-chen-po）

佛陀十大弟子之一。又作摩訶迦葉波、摩訶劂葉、大迦葉、大迦葉波、大迦攝。略作迦葉、迦葉波、迦攝波。意譯大飲光或大龜。在佛弟子中，有「頭陀第一」、「上行第一」等稱號。

據《佛本行集經》卷四十五〈大迦葉因緣品〉、《雜阿含經》卷四十一等記載，師爲王

舍城摩訶娑陀羅村人，大富婆羅門尼拘盧陀羯波之子。以誕生於畢鉢羅樹下，故取名畢鉢羅耶那；又因出自大迦葉種，而稱大迦葉。及長，娶毗耶離城迦羅毗迦村迦毗羅婆羅門之女，夫婦二人相約不航五欲之樂，不同室而眠。十二年後，父母俱亡，乃捨財寶，纏白氎無價之僧伽梨衣，與其婦共出家剃髮。不久，於多子神處（Bahuputtaka-nigrodha，在王舍城至那荼陀村之間）遇見佛陀，蒙受教化。八日後，發正智，於脫却自身之僧伽梨以奉佛，並穿著佛陀所授之糞掃衣之際，證得阿羅漢果。

師在俗時，以富裕聞名，然於出家後，少欲知足，常行頭陀行。由於其人品、梵行爲同輩所推崇，故被尊爲教團之上首，亦深爲佛陀所重。《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・557b）：「十二頭陀難得之行，所謂大迦葉比丘是。」

《雜阿含經》卷四十一載，師嘗久住舍衞國阿練若牀坐處，鬚髮長生，著弊衲衣來詣祇園，大衆見師之衣服粗陋，無有儀容，而生輕慢之心。爾時，佛知諸比丘之心念，遂告師言（大正2・302a）：「善來迦葉，於此半座。」時諸比丘心生恐怖，身毛皆豎，悉知師之大德大力。佛復欲警惕諸比丘，而稱讚師之所得同於佛所得之殊勝廣大功德。又，《大般涅槃經》卷二載，佛有無上正法，悉付囑於師；佛滅後，諸比丘當以師爲大依止云云。

此外，依《四分律》卷五十四、《五分律》卷三十等所載，師自波婆城歸來的途中，聞佛入涅槃之消息，遂至拘尸那城禮拜佛足。不久，師爲令正法流通，乃集五百阿羅漢，以其本人爲上首，在王舍城舉行第一次佛法之結集。又，據緬甸《佛傳》云，今日之「佛滅紀元」，乃師勸當時之阿闍世王所制定。其後，師付法予阿難，著佛所授之糞掃衣，持己鉢，登摩揭陀國雞足山，敷坐入定，等待彌勒之出世。

又，古來以師爲付法藏第一祖，尤以「拈花微笑」之故事，爲禪家所傳頌。密教則安置師於現圖胎藏界曼荼羅釋迦院，中央釋迦牟尼佛之右方上列第六位。其形像通身肉色，左手執袈裟之角，右手手掌向外，作施無畏印，坐於赤蓮華上。

◉附一：〈摩訶迦葉〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》）

大迦葉（「葉」讀「ㄕㄜˋ」）生性討厭女人，他與妻子結婚十二年，仍然保持處子之身。在其父母去世之後，遂捨却所有產業，自行出家。由於他具威儀，德行深厚，因此佛陀對他相當器重。佛陀曾經在大衆面前，將座位分半座給迦葉就坐。

在佛陀涅槃之時，迦葉擔心正法可能散失與錯亂，因此乃在王舍城集合五百比丘，從事經藏與律藏的結集。這次王舍城的結集，完全是由迦葉所主持、策劃的。後世佛法的流傳，與這次結集有極大的關係。這也正是迦葉之具有歷史地位的主要緣由。

迦葉的個性較拘謹，一生重視苦行與戒律。這與他的師弟阿難的偏向多聞博學，與溫和的個性，恰恰相反。迦葉極端反對女性可以出家，也對阿難在佛滅後所傳的「小小戒可捨」的佛陀遺教，不表贊同。他與阿難的相對性格，令人彷佛見到後世僧團中之保守與變通的兩大潮流。

相傳迦葉曾受佛咐囑，在佛陀滅後，入雞足山入定，擬等候彌勒佛出世時，將如來袈裟傳給彌勒。禪宗所傳「拈花微笑」的典故，講的也是佛陀傳法給迦葉的故事。

◉附二：印順〈大迦葉與辟支佛〉（摘錄自《初期大乘佛教之起源與開展》第九章第一節）

佛教有「獨覺」一類，與大迦葉（Mahākaśyapa）是不無關係的，如《雜阿含經》卷四十一說（大正2・301c）：

「世尊告摩訶迦葉言：汝今已老，年耆根熟。糞掃衣重，我衣輕好。汝今可住僧中，著居士壞色輕衣！迦葉白佛言：世尊！我已長夜

習阿練若，讚歎阿練若；（長夜習糞掃衣、乞食，讚歎）糞掃衣、乞食。」

迦葉年紀老大了，釋尊覺得不用著粗重的糞掃衣，住阿蘭若。勸他回到僧伽中來，著輕好一些的居士施衣。但大迦葉拒絕了佛的好意，因為「長夜」以來，這樣的生活方式，已經習慣了，「云何可捨」！此外，在《增壹阿含經》卷五這樣說（大正2・570b）：

「世尊告曰：迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊，汝今可捨乞食乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，並受衣裳。迦葉對曰：我今不從如來教，所以然者，若如來不成無上正眞道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛，盡行阿練若，（中略）行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」

依經說，住阿蘭若等頭陀行，是辟支佛所行的。上面曾說到，釋尊出家修行，以及初期的佛弟子，都是住阿蘭若，著糞掃衣，常乞食的。這是當時一般沙門的生活方式。釋尊「依法攝僧」，重視僧伽的集體生活；採取不苦不樂的中道行，使更多的人能依法修證。所以釋尊勸大迦葉住到僧伽中來，不妨著居士施衣，正是釋尊建立僧伽的精意所在。大迦葉習慣了當時一般的沙門生活，獨住阿蘭若處，不願意住在僧中，暗示了大迦葉與釋尊在精神上的差距。大迦葉是相當自豪的，特別是發起主持了結集大會，成為（佛涅槃後的）佛教權威，所以有佛請迦葉坐，分迦葉半座，受佛糞掃衣，是世尊法子，成就六神通（有佛那樣的廣大勝妙功德）；在佛弟子中，迦葉是不同於一般弟子的。《增壹阿含經》稱大迦葉所行的，是「辟支佛所行」。除生活方式外，辟支佛的特性，大迦葉的確是具備的。

⑴**無師自悟**：「若如來不成無上正眞道者，我則成辟支佛。」因為釋尊出世成佛，所以才現弟子身，而其實是自己能覺證的。

⑵**不說法教化**：佛勸大迦葉為大眾說法，迦葉不願意說：「今諸比丘難可為說法；若說法者，當有比丘不忍不喜。」

⑶**現神通**：如《分別功德論》說：「夫辟支佛法，不說法教化，專以神足感動，三昧變現。大迦葉雖復羅漢取證，本識猶存。」大迦葉的風格，就是辟支佛的風格，這是《雜阿含經》所暗示，《增壹阿含經》與《分別功德論》所明說的。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷十六、卷三十二；《增一阿含經》卷二十、卷三十五、卷四十四；《大迦葉本經》；《有部苾芻尼毗奈耶》卷一；《毗尼母經》卷一；《中本起經》卷下；《五百弟子自說本起經》；《摩訶迦葉度貧女經》；《迦葉赴佛涅槃經》；《大迦葉問大寶積正法經》；《大毗婆沙論》卷一三五；《大智度論》卷二、卷三；《付法因緣傳》卷一；《佛祖統紀》卷五。

摩訶摩耶（梵、巴Mahāmāyā）

佛陀之生母。又作摩賀摩耶，單稱摩耶、摩夷，或摩耶夫人。意譯大幻化、大術、妙。原為中印度天臂城（Devadaha）善覺王（Subhūti）之女，後嫁與迦毗羅衛城淨飯王為妃。《方廣大莊嚴經》卷一〈勝族品〉云（大正3・543a）：「王之聖后，名曰摩耶，善覺王女，年少盛滿，具足相好，未嘗孕育，端正無雙，姿色姸美，猶如彩畫，無諸過惡。」

摩耶夫人婚後產下佛陀，然分娩七日後即告崩殂。據《雜阿含經》卷十九、《增一阿含經》卷二十八、《佛昇忉利天為母說法經》等記載，佛陀成道後，嘗於一夏上昇忉利天為母說法。又，《長阿含經》卷四〈遊行經〉記載，佛涅槃時，摩耶夫人於空中誦偈頌。《摩訶摩耶經》卷下則記載，佛入滅時，摩耶夫人從天而降，悲泣不已，佛遂從金棺現出說法云云。

〔參考資料〕《修行本起經》卷上；《太子瑞應本起經》卷上；《過去現在因果經》卷一；《佛本行集經》卷五；《有部毗奈耶破僧事》卷二；《眾許摩訶帝經》卷二；《大唐西域記》卷六；《華嚴經探玄記》卷二十；《慧苑音義》卷中。

摩睺羅伽（梵Mahoraga，藏Lto-hphye chen-po）

八部衆（天龍八部）之一。音譯又作摩呼羅伽、摩護囉伽、莫呼勒伽、莫呼洛伽、莫呼洛、摩休洛、摩伏勒。譯作大腹行、大智行、大智腹行、大蟒、大蟒蛇、大蟒神。《維摩經略疏》卷二云（大正38·582b）：「摩睺羅伽，此是蟒神，亦云地龍，無足腹行神，即世間廟神，受人酒肉悉入蟒腹。毀戒邪諂，多嗔少施，貪嗜酒肉，戒緩墮鬼神，多嗔蟲入其身而唼食之。」

此以摩睺羅伽爲無足、腹行之蟒神。在新譯《華嚴經》卷一〈世主妙嚴品〉中，曾舉出善慧、清淨威音、勝慧莊嚴髻、妙目主、如燈幢爲衆所歸、最光明幢、師子臆、衆妙莊嚴音、須彌堅固、可愛樂光明等無量摩睺羅伽王之名。又，《慧琳音義》卷十一云（大正54·374c）：「摩休勒，（中略）是樂神之類，或曰非人，或云大蟒神，其形人身而蛇首也。」

此外，密教現圖胎藏界曼荼羅中，北邊安有三尊摩睺羅伽。其中央一尊，兩手屈臂，作拳舒頭指當胸，豎左膝而坐；左方一尊，戴蛇冠，坐向右；右方一尊，兩手吹笛，面向左。

〔參考資料〕《注維摩詰經》卷一；《慧苑音義》卷上；《大日經》卷二〈普通真言藏品〉；《翻梵語》卷七；《翻譯名義集》卷二；《諸說不同記》卷十。

摩羅難陀（梵Mālānanda）

首將佛教傳入百濟的天竺僧。音譯又作摩羅難提，意譯童學。百濟十五世枕流王即位之年（384，東晉孝武帝太元九年），師由晉抵達朝鮮，在百濟弘傳佛教。據《三國遺事》卷三記載（大正49·986a）：「百濟本記云：第十五（《僧傳》云「十四」，誤。）枕流王即位甲申（東晉孝武帝太元九年），胡僧摩羅難陀至自晉，迎置宮中禮敬。明年乙酉，創佛寺於新都漢山州，度僧十人。此百濟佛法之始。」

〔參考資料〕《海東高僧傳》卷一；李能和《朝鮮佛教通史》上篇。

摩臘婆國（梵Mālava）

南印度古國名。位於鄔闍衍那國之西。又稱摩羅婆國、南羅羅國。《大唐西域記》卷十一云（大正51·935c）：

「摩臘婆國，（中略）國大都城周三十餘里，據莫訶河東南。土地膏腴，稼穡殷盛，草木榮茂，花菓繁實。特宜宿麥，多食餅麨。人性善順，大抵聰敏，言辭雅亮，學藝優深。五印度境，兩國重學，西南摩臘婆國，東北摩揭陀國。貴德尚仁，明敏强學。而此國也邪正雜信，伽藍數百所，僧徒兩萬餘人，習學小乘正量部法。天祠數百，異道寔衆，多是塗灰之侶。」

古代此國有一國王，名曰尸羅阿迭多（唐言「戒日」，與曲女城之戒日王同名而不同人。）其人機慧高明，才學贍敏，愛育四生，崇敬三寶。嘗於居宮之側，建立精舍，窮諸工巧，備盡莊嚴，除恭造七佛世尊像之外，並於每年設無遮大會，招集四方僧徒，修施四事供養。

又，都城西北二十里處，有一陷坑。乃昔者大慢婆羅門生身陷入地獄之處。相傳此大慢婆羅門，生知博物，學冠時彥，內外典籍，究極幽微，然極爲傲慢，曾以大自在天、佛世尊等像爲座之四足；後爲跋陀羅縷支比丘所伏，憤而深罵苾芻，謗毀大乘，輕蔑先聖。然言聲未靜，地便拆裂，生身墜陷云云。

〔參考資料〕《孔雀王呪經》卷上；《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷十八；季羨林（等）《大唐西域記校注》卷十一。

摩咥里制吒（梵Mātṛceta、Maticitra，藏Ma-khol）

二世紀左右的印度佛教詩人。中印度人，意譯母兒。據《多羅那他佛教史》記載，師爲旃陀羅笈多王（Candragupta）之子，在頻頭莎羅王（Bindusāra）時，住華氏城。原尊重大自在天，憍慢好諍論，後於夢中受聖多羅母（Sgrol-ma）懸記，始悔改前非，歸依佛門，作《四百讚》（Varṇārhavarṇa）、《一百五

十讚》（Śata-pañcāśatka），陳述空及六波羅蜜等大乘教理，彰顯佛陀之勝德。晚年嘗以書信勸迦尼加王（Ka-ni-ka）歸信佛法。

師善讚詠，義淨《南海寄歸內法傳》卷四〈讚詠之禮〉嘗云（大正54・227b）：

「尊者摩咥里制吒者，乃西方宏才碩德，秀冠羣英之人也。（中略）初造四百讚，次造一百五十讚，總陳六度明佛世尊所有勝德。斯可謂文情婉麗，共天蘤而齊芳，理致清高，與地岳而爭峻。西方造讚頌者，莫不咸同祖習，無著世親菩薩悉皆仰止。故五天之地初出家者，亦既誦得五戒十戒，即須先教誦斯二讚。無問大乘小乘咸同遵此。」

師被視爲印度「讚佛乘」的代表人物。在《西藏大藏經》中，師之著述被收錄甚多。除《一百五十讚佛頌》之外，另有《三寶吉祥讚》、《等正覺者名讚》等多種。

摩訶目犍連（梵Mahāmaudgalyāyana，巴Mahāmoggallāna，藏Mau-dgala-gi bu chen-po）

佛陀十大弟子之一。漢譯另有大目犍連、目連等名。摩揭陀國王舍城人。在佛弟子中，他有「神通（或神足）第一」的稱號。

目犍連自幼與舍利弗相交莫逆，兩人曾共同出家就六師外道之刪闍耶修學。學成後，也各收弟子數百人。兩人在敎化弟子之餘，也曾相約在修道歷程中互相提攜。後來得到佛弟子阿說示的導引，乃一齊率領弟子皈依佛陀。

目犍連與舍利弗，是佛陀一生弘法的最重要助手，被稱爲佛弟子中的「雙賢」。佛陀晚年，敎團就在他們兩人的輔弼下，不斷推展。佛陀曾說：「此二人當於我弟子中最爲上首，智慧無量，神足第一。」又曾說：「善哉目犍連，衆中之標首，唯吾與汝二人耳。」

據《盂蘭盆經》所載，目犍連的母親因爲生前罪業的影響，死後墮入餓鬼道。目犍連爲了拯救母親，遂在七月十五日以百味飲食置盂蘭盆中，供養出家僧衆，終於使其母得以解脫。這是盂蘭盆會的由來，也是「目連救母」故事的根源。

目犍連晚年爲執杖梵志所殺。在他傷重即將涅槃之前，阿闍世王曾經下令焚殺執杖梵志，但是被目犍連阻止了。他知道這是業報，即使是神通第一的他也逃不了。至於世俗的「復仇」觀念，在修道者心目中是沒有意義的。因此，他在向佛陀與舍利弗辭行之後，就回到故鄉平靜地示寂了。

◉附：〈摩訶目犍連〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

佛陀之重要弟子之一。漢譯另有甚多譯名，如：摩訶目揵連、摩訶目伽連、摩訶沒特伽羅、摩訶毛伽利耶夜那、摩訶毛嗢揭羅演那、大目犍連、大目乾連、大目連。又可單稱目犍連、目連、目伽略、勿伽羅、目犍連延、目犍羅夜那。摩訶意譯「大」，目犍連意譯采菽氏、菜伏根、取菉豆子、探綠豆子、取胡豆。此外，另名拘律陀（Kolita），或作拘律、拘利陀、劬律陀、俱離多、俱哩多、拘理迦、拘離迦。意譯天抱。「摩訶目犍連」之名是取自母姓，而「拘律陀」則取自父名。

依據《佛本行集經》卷四十七〈舍利弗目連緣品〉、《四分律》卷三十三、《五分律》卷十六等處所載，師爲摩揭陀國王舍城外拘律陀村人，屬婆羅門種。天生容貌端正，自幼與舍利弗深交。嘗詣觀王舍城附近祇離渠呵山頂之大會，見大衆之嬉戲，而感悟世間之無常，遂與舍利弗一同出家，投六師外道之一之刪闍耶修學。經七日，悉通達其義。不久，於刪闍耶處爲敎授師，與舍利弗各領徒衆二五〇人。然彼仍覺未達究竟悟境，故與舍利弗同心立誓，相約先得悟者必相啓悟。

其後，舍利弗遇佛弟子阿說示，得悟諸法無我之理，遂轉告目犍連。目犍連乃領其弟子二五〇人同詣竹園，往謁見佛陀。經一月，即證得阿羅漢果。

關於師歸依佛陀後之事蹟，《中阿含經》卷二十及巴利語《長老偈註》（Paramattha-

dīpanī）記載，目犍連嘗於摩揭陀國善知識村（Kallavālamutta），獨坐思惟，而入睡眠。世尊遙知，遂以神力至其所，授與不睡法。後與舍利弗共同精進修道，成爲諸佛弟子中之上首，輔助佛陀之教化事業。

在佛弟子中，師以「神足第一」聞名。《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・557b）：「神足輕舉，飛到十方，所謂大目揵連比丘是。」又，同經卷二十八記載，佛陀昇三十三天，爲母說法時，師嘗現神通，化難陀、優婆難陀二龍王，並以神足力往三十三天代四部衆向佛問訊。

又，據《盂蘭盆經》所載，師以天眼通見其母死後，墮在餓鬼道，受倒懸之苦，乃向佛陀請示解救之法，佛陀遂指示師於七月十五日衆僧自恣日，以百味飲食供養十方佛僧，即可令其母脫離苦業。後世即依此行盂蘭盆會。

依《四分律》卷四十六之記載，佛滅前八年，提婆達多破僧之時，目犍連曾與舍利弗同往伽耶山，以破斥提婆達多，並現神通說法、教誨，使提婆達多之五百弟子悔悟，而歸依佛陀。其後，於王舍城行乞時，目犍連爲執杖梵志以瓦石所害。此爲佛涅槃前之事。相傳其弟子阿闍都、舍舍都（又作弗那跋）二人，後亦殺執杖梵志，爲師報仇。另據《大唐西域記》卷九〈摩揭陀國〉條下記載，師之遺身舍利塔存於拘理迦村。

又，《大智度論》卷一、稱友《俱舍論釋》等，謂六足論中之《施設足論》即爲師之所作；《俱舍論光記》卷一則以《法蘊足論》爲師之撰作。又，《異部宗輪論》以師爲法藏部之祖。此外，密教將目犍連安置於現圖胎藏界曼荼羅釋迦院，中尊釋迦牟尼佛之右方上列第四位。其形像呈沙門形，右手作拳，舒展頭指，左手執袈裟之角，面稍向左，坐赤蓮華座。

〔參考資料〕《中阿含經》卷九〈瞻波經〉、卷三十〈降魔經〉；《雜阿含經》卷十六、卷十八、卷十九、卷二十三、卷二十四、卷四十八；《增一阿含經》卷十二、卷十八、卷二十八、卷三十六；《觀無量壽經》；《方廣大莊嚴經》卷十二；《十二遊經》；《撰集百緣經》卷五；《出曜經》卷二十五；《十誦律》卷三十七；《有部毗奈耶雜事》卷十八；《法華經文句》卷一（下）；《翻梵語》卷二；《玄應音義》卷六、卷二十三；《翻譯名義集》卷一；《摩訶僧祇律》卷十六；《鼻奈耶》卷二；鄧耕茹《目連資料編目概略》。

摩訶劫賓那（梵Mahākapphiṇa、Mahākaphila，巴Mahākappina，藏Ka-pi-na chen-po）

佛陀十大弟子之一。又作摩訶劫賓寧、摩訶劫譬那、大劫賓那、大迦賓㝹。或單稱劫賓那、罽賓寧、迦匹那。意譯黃色、房宿、大分別時。依《賢愚經》卷七〈大劫賓寧品〉之記載，師爲金地國（Suvarṇa-bhūnmi）國王劫賓寧之子，稟性聰明，大力勇健，父王駕崩後，嗣承王位，兵衆殷盛，威風遠振，聞舍衛國出上好細氎，遂遣使向舍衛國王波斯匿要求朝貢。時佛在祇洹精舍，自化爲轉輪聖王，接見使者，勸金地國王前來受教，王即率一萬八千小王來謁化王。見化王之神通變現後，乃告信伏，遠離塵垢，而得法眼淨。時，王與小王並皆出家，且證得阿羅漢果。

師歸依佛陀後，常勇猛精進，端住三昧，教誡比丘。如《阿羅漢具德經》云（大正2・831c）：「言直無隱，警誡諸苾芻，劫賓那苾芻是。」《賢愚經》卷六〈富那奇緣品〉云（大正4・396b）：「是佛弟子名劫賓寧，挺特勇猛，端正第一。」又，據《四分律》卷三十五、《十誦律》卷二十二之記載，師住仙人住處黑石山側時，心動念思惟（大正22・818a）：「我今若往說戒、若不往，我常第一清淨。」爾時，世尊知其心念，即以神力至師住處，告誡「說戒法時，當應恭敬，尊重承事」，師即默然受佛敎勅。

此外，有關師以「房宿」爲名之事，一說當年其父母禱於房星而生之，故以「房宿」爲名。一說謂師於某日往詣佛所時，途中爲雨所阻，借宿於陶師房中，世尊知其根機已熟，遂化身爲老比丘，與之共宿，當夜即化令得道，

故名房宿。又，師通曉天文曆數，能知星宿，爲衆僧中第一。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷二十二；《雜阿含經》卷二十九；《本事經》卷六；《撰集百緣經》卷九；《翻譯名義集》卷一；《法華經義記》卷一；《法華經文句》卷一（下）；《翻梵語》卷二、卷四；《慧琳音義》卷二十七、卷五十六、卷六十七。

摩訶俱絺羅（梵Mahākausṭhila，巴Mahākoṭṭhita，藏Gsus-po-che）

佛陀十大弟子之一。又作摩訶拘絺羅、摩訶俱瑟恥羅、大拘絺羅。或單稱俱絺羅、拘絺羅、俱恥羅、拘瑟底羅。意譯大肚持、大勝或大膝。

師之鄉貫不詳，歸依佛陀而出家爲比丘。善辯才，以能應答疑難質問而聞名。如《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・557b）：「得四辯才，觸難答對，所謂摩訶拘絺羅比丘是。」據《雜阿含經》卷十二之記載，師在耆闍崛山時，尊者舍利弗來問十二因緣之義，師一一作答，舍利弗對之頗爲讚歎，謂其「智慧明達，善調無畏，甚深義辯，能答種種難問，如世人頂上所戴之無價寶珠。」又，《中阿含經》卷七〈大拘絺羅經〉、卷五十八〈大拘絺羅經〉等亦記載舍利弗向師諮詢十二因緣等諸義。而《雜阿含經》卷九、卷十、卷十四等處，則記載師曾向舍利弗請教法義。

另據《撰集百緣經》卷十、《大智度論》卷一、《有部毗奈耶出家事》卷一、卷二所載，師即舍利弗之舅長爪梵志。曾與其姊（舍利弗之母）辯論而自覺不如云云（參見附錄）。又，密教將師安於現圖胎藏界曼荼羅釋迦院，中尊釋迦牟尼佛左方上列之第四位。其形像呈比丘形，右手屈掌，屈水火風三指，左手執袈裟角當胸，坐荷葉上。

◉附：《大智度論》卷一（摘錄）

有梵志號名長爪，更有名先尼、婆蹉、衢多羅，更有名薩遮加、摩揵提等。是閻浮提大論議師輩言：一切論可破，一切語可壞，一切執可轉故，無有實法可信可恭敬者。如《舍利弗本末經》中說：舍利弗舅摩訶俱絺羅，與姊舍利論議不如。俱絺羅思惟念言：非姊力也，必懷智人，寄言母口。未生乃爾，及生長大，當如之何？思惟是已，生憍慢心，爲廣論議故，出家作梵志。入南天竺國，始讀經書。諸人問言：汝志何求？學習何經？長爪答言：十八種大經，盡欲讀之。諸人語言：盡汝壽命，猶不能知一，何況能盡？長爪自念：昔作憍慢，爲姊所勝，今此諸人復見輕辱。爲是二事故，自作誓言：我不剪爪，要讀十八種經盡；人見爪長，因號爲長爪梵志。

是人以種種經書智慧力，種種譏刺是法是非法，是應是不應，是實是不實，是有是無，破他論議。譬如大力狂象，搪揬蹴蹋，無能制者。如是長爪梵志以論議力，摧伏諸論師已，還至摩伽陀國王舍城那羅聚落，至本生處，問人言：我姊生子，今在何處？有人語言：汝姊子者，適生八歲，讀一切經書盡；至年十六，論議勝一切人；有釋種道人姓瞿曇，與作弟子。長爪聞之，即起憍慢，生不信心，而作是言：如我姊子聰明如是，彼以何術，誘誑剃頭作弟子？說是語已，直向佛所。

爾時，舍利弗初受戒半月，佛邊侍立，以扇扇佛。長爪梵志見佛，問訊訖，一面坐。作是念：一切論可破，一切語可壞，一切執可轉，是中何者是諸法實相？何者是第一義？何者性？何者相？不顛倒？如是思惟，譬如大海水，欲盡其涯底，求之既久，不得一法實可以入心者。彼以何論議道而得我姊子？作是思惟已，而語佛言：瞿曇！我一切法不受。佛問長爪：汝一切法不受，是見受不？佛所質義，汝已飲邪見毒，今出是毒氣，言一切法不受，是見汝受不？爾時，長爪梵志，如好馬見鞭影即覺，便著正道；長爪梵志亦如是，得佛語鞭影入心，即棄捐貢高，慚愧低頭。如是思惟：佛置我著二處負門中：若我說是見我受，是負處門粗，故多人知，云何自言一切法不受，今言

是見我受？此現前妄語，是粗負處門，多人所知。第二負處門細，我不受之，以不多人知故。作是念已，答佛言：瞿曇！一切法不受；是見亦不受。佛語梵志：汝不受一切法，是見亦不受，則無所受，與衆人無異，何用貢高而生憍慢？如是長爪梵志不能得答，自知墮負處，即於佛一切智中起恭敬，生信心。自思惟：我墮負處，世尊不彰我負，不言是非，不以爲意；佛心柔輭，是第一清淨處；一切語論處滅，得大甚深法，是可恭敬處；心淨第一，無過佛者。佛說法斷其邪見故，即於坐處得遠塵離垢，於諸法中得法眼淨。是時，舍利弗聞是語，得阿羅漢。是長爪梵志便出家作沙門，得大力阿羅漢。

〔參考資料〕《中阿含》卷二十〈支離彌梨經〉；《增一阿含經》卷十；《佛本行集經》卷四十七；《大乘成業論》；《分別功德論》卷四；《法華經文句》卷二（上）。

摩訶婆羅多（梵Mahābhārata）

印度兩大敍事詩之一，又譯大戰詩。編集者相傳爲廣博仙人。成書年代大約是西元四世紀左右。全書由本文十八篇十萬頌與附錄一萬六千頌所合成。其份量爲另一敍事詩《羅摩衍那》的四倍，可說是世界上最長的敍事詩。

這部敍事詩的核心情節是西元前十世紀左右，發生於北印度兩大部族之間的大戰爭。亦即持國（Dhṛtarāṣtra）族與般度（Pāṇḍu）族在俱盧之野（今哈里亞納境內，德里以北）展開十八天大會戰的經過。全詩以此十八天戰爭之經過爲基礎，並加上戰爭前後的甚多曲折情節。其中穿插有神話、傳說、宗教、道德、哲學、法制、經濟社會制度等內容，乃成爲一部包羅萬象的民族史詩。

本書對印度人的精神生活影響頗鉅，更爲後世印度文學提供不少題材，甚至於東南亞諸國與南海諸島的文學、藝術亦曾受影響。

此書尚未有漢譯本，然而以散文改寫的縮寫本，則有唐季雍譯本（原本爲「拉賈戈帕拉查里」所改寫），題爲《摩訶婆羅多的故事》。此下之附錄，即該書卷首之導論。

◉附：唐季雍〈關於印度大史詩「摩訶婆羅多」〉（摘錄自《摩訶婆羅多的故事》卷首）

印度的最古老的書，也是最古老的文學作品集，是叫做「吠陀」的四部經典和跟這些經典有關係的許多書。這是三千幾百年以前一直到兩千幾百年以前的古書。平常稱這些書中所表現的時代爲「吠陀時代」。這些古書大致是從氏族社會、原始公社到階級社會開始形成和鞏固時期的產物。這個時代早已過去了。可是這些古書還一直被印度人認爲是最神聖的經典，現在還是這樣。自然，不信仰印度教的人不承認這些書是神聖的，不過這些人在印度人中不是多數。

「吠陀」經典中最晚出的一些書名爲《奧義書》，也稱爲《吠檀多》。這些書裏的哲學思想，後來發展了，在近代現代印度很有勢力。

「吠陀時代」以後的印度古書中最重要和最有影響的是幾部史詩。這些書可以叫做史詩，是因爲它們的體裁是很長的詩歌，而內容又都是以敍述故事爲主體。可是它們並不是單純的敍事詩歌，實際上這些都是古代文化傳統的重要的總結，不過採取了文學的形式罷了。這一類書中主要的是：《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》，還有一些《往世書》，其中最有影響的是《薄伽梵往世書》。往世書產生的時代比較晚，表現了新的綜合的傾向，主要思想跟前兩部書不相同。平常都只把前兩部書叫做古代印度的兩大史詩。這兩大史詩，尤其是《羅摩衍那》，在近一千年內有了許多現代語言的改寫本。現代印度人民中最流行的《羅摩衍那》，並不是原來的用印度古代語言（梵語）寫的舊詩，而是幾百年前許多詩人用各種印度語言寫的新詩。其實這些都是利用舊傳統適應新時代的新書，只有主要故事還是古書原有的。

兩部史詩雖然形式相仿，可是性質仍不相

同。《羅摩衍那》可以說是一個神化的英雄羅摩的傳記，寫羅摩的一生事蹟，中心故事簡單些，人物也少些，比較接近我們通常所謂史詩。梵語的原書在古代印度也被稱爲「第一部詩」。《摩訶婆羅多》不但故事更複雜，敍述了許多古代氏族、部落、國家的興亡，而且包括了古代印度文化的各個方面，表現了社會生活的種種面貌，容納了廣泛的知識、理論和教訓，還帶有强烈的政治性。這簡直是一部詩體的大百科全書。古代印度人並不把它叫做詩，而是叫做「歷史」(原意是「曾經這樣發生過」)。《羅摩衍那》原書到了現代不如後來的用現代語言改寫的詩那樣流行了。可是《摩訶婆羅多》只是成爲無數作品的泉源，枝枝節節地部分供後人利用，雖然也有不少現代印度語言的翻譯本和改寫本，但是改寫它的書沒有一部能夠代替它。事實上也沒有人有過這樣的企圖，沒有人能重視它的全部內容，改寫的本子不過是傳達一下其中的主要故事，或者利用來宣傳自己的觀點而已。

《摩訶婆羅多》的意思是「偉大的婆羅多族」。印度在擺脫殖民地地位獲得獨立後規定國名叫做「婆羅多」。這是「婆羅多族居住的地方」的簡稱，是印度的傳統名稱之一，它的來源就是這部史詩。現代印度人認爲《摩訶婆羅多》是他們的民族史詩。這部詩裏面的許多人物和故事是印度人民非常熟悉的。一般老百姓雖然不能直接讀梵語的原書(不過古代人民可能聽得懂這樣的不太難的文言詩歌)，可是從迎神賽會、節日的史詩演唱中，從無數的詩歌、戲劇、舞蹈和其他文學藝術形式中，從現代語言的翻譯本、改寫本中，仍知道它的內容。其實我們應說，《摩訶婆羅多》本來是民間文學藝術創作的一個總結，由許多知識分子在古代一個長時期中加上自己的觀點寫下來的，因此它的內容在人民中間仍然存在著、發展著，而書面的結晶又對口頭文學有著影響。這樣說大概更加符合事實。「一個人旅行全印度，看到了一切東西，可是除非他讀了《羅摩衍那》和《摩訶婆羅多》(至少是要讀過一個好的譯本)，他不能了解印度的生活方式。」這話並不完全是誇張的說法。

《摩訶婆羅多》原書是一部極長的詩。它相當於《羅摩衍那》的四倍。照印度的計算方法，它大約有十萬「頌」。一個「頌」等於我們的四行詩，所以照樣分行譯出來就會有四十萬行左右。全書分成十八篇，各篇有長有短。每一篇中又分成一些章，用另一些篇名分別概括這些章的內容。原書的十八篇列表如下：

(1)始初篇	(10)夜襲篇
(2)大會篇	(11)婦女篇
(3)森林篇	(12)和平篇
(4)毗羅吒篇	(13)教誡篇
(5)斡旋篇	(14)馬祭篇
(6)毗濕摩篇	(15)林居篇
(7)德羅納篇	(16)杵戰篇
(8)迦爾納篇	(17)遠行篇
(9)沙利耶篇	(18)升天篇

這一部大史詩的作者是誰？傳統的說法是廣博仙人(毗耶沙)。這顯然是不可靠的。照現在流傳的大史詩看來，它不可能是一個時期一個作者的作品。大概是在很古的年代裏有一首口頭流傳的歌唱一次大戰的史詩，後來許多古代傳說都被包容進去了。再後來，許多人利用這首詩來保存並宣傳文化知識和當時所需要的理論、觀點，因此又不斷增加新的成分。由於時代久遠，社會基礎和人與人的關係有了根本改變，許多本來不成問題的事成了不可理解的和不能容忍的，於是又有人以新時代的觀點來說明傳統的已經神聖化了不可更改的故事。這樣長的詩歌顯然不能一次連續唱完，勢必分段分節來唱，因此書中出現了許多重覆和矛盾。現在印度的這部大史詩的傳本很多，彼此互有不同。這可以證明，原書本來是帶有流動性的長時期的集體創作。連最古的部分大概也經過長久的不止一人的修訂。

照這樣看，這部大史詩的年代應該隨其中的成分而定。書裏有很古的社會現象，例如兄

弟五人共一妻，男的入贅生下兒子又走，氏族血統照母系算等等。這說明原來的史詩核心記錄了上古母系氏族社會還未完全消亡時的一個歷史傳說。這本是一首戰爭史詩。現在的每篇詩的開頭都有一節同樣的詩說，敬禮天神以後就高唱「勝利」，因此有些人以為這史詩本來的名稱是「凱歌」（勝利）。到發展成為一首巨型長詩時，詩題大概是「婆羅多」（婆羅多族之歌），再擴大才變為《摩訶婆羅多》（偉大的婆羅多族之歌）。除了顯然可以證明是後來增加的成分以外，照全詩所表現的社會和政治情況看，還是在氏族轉變為奴隸制國家的過程之中。詩中所謂「國王」實際只是在不同的社會發展階段上的部落酋長和開始掌握權力的王族奴隸主。雖然詩中說般度族和俱盧族同屬婆羅多族，但雙方的情形是很不一樣的。看來所描寫的不僅是許多部落之間的一場大戰，而且是時代矛盾的一次尖銳衝突。雙方對於男女的社會地位，對於血統和社會關係，對於「王位」的繼承權利，對於戰爭中應守的規則，都有不一致的了解，甚至相反的看法。經濟上還沒有城市和鄉村的明顯對立，沒有商業的交換，只有聚集居住的「城市」和分散居住的「森林」。財產主要是牲畜，土地和農業的重要性還不十分顯著。軍事上技術雖有發展，但武器仍然是杵和弓箭為主，武士作戰要乘笨重的戰車。政治制度和階級關係還不鮮明。持國王的兒子難敵也被稱為「國王」（本書中照一般的人習慣稱為「太子」，只有少數幾處稱國王。），而老王對兒子並無權力，族中最年長的毗濕摩也不能支配青年，反要服從他。一般居民是自由人。同時，奴隸已經出現。社會上分化出來的武士（剎帝利）和祭司（婆羅門）分掌軍事和文化，已經形成了自由人中的特殊等級。不過「婆羅門」還可以作戰，車夫的兒子也能成為武士，分別不像後來那樣僵化。不能確切證明主要生產勞動是由奴隸進行，但可以判斷，當時的印度廣大地區中有各種各樣的氏族部落和國家，其中有野蠻的氏族被稱為「羅剎」、「藥叉（夜叉）」、「犍達縛」等等，也有較高級的部落，還有初步形成階級統治、脫離氏族約束、鄙視女性、掌握奴隸的地區如象城，其代表人就是被斥為貪心極大的難敵。以上這些是大史詩的骨幹故事所表現的情況。適應這些複雜情況的道德標準也互不相同。因此，氏族、部落、國家的衝突包含著社會制度和意識形態的衝突。這種矛盾在一次毀滅性的大戰中得到解決。

時代繼續發展，在宗教支配下的社會道德標準也在改變。《摩訶婆羅多》大史詩不能不在形成以後受到新時代的知識分子的修正補充。印度教分成一些教派，最流行的有兩派。一是崇拜毀滅之神大自在天（濕婆）的一派，另一派是崇拜遍入天（毗濕奴）的。這兩派並不是直接互相敵對矛盾的，而是各有社會基礎，代表著不同傾向而互相補充的。古代印度長期存在著原始的農村公社作為國家的基層組織。王國分立的時代比較久長，統一的大帝國很少能鞏固下來。因此反映人間情況的天上的神的關係也是如此。宗教中沒有統一的控制一切的上帝，而只有各種不同的神。但是統一的要求是有的。崇拜大神遍入天的一派創造了大神下凡的理論，後來集中表現在《薄伽梵往世書》裏。這種理論把《羅摩衍那》中的英雄羅摩和《摩訶婆羅多》中的英雄黑天都看作遍入天的化身，利用普遍流傳的史詩作為宣傳工具。這樣，大史詩本是教導王族、戰士、國家統治者的世俗的書，加上了婆羅門祭司所需要保存的文化內容，又加上了遍入天一派的宗教和哲學的理論；於是詩中的主角之一黑天，便由酋長、軍師、戰士升格為說教者和大神的化身，而《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》一樣，成為宗教的聖典了。這一變化的完成可能已在公元開始前後不久。這以後還有枝節的補充修正，但現在流傳的大史詩的形像已經確定下來了。根據現存傳本校勘推定出來的大史詩面目只能到這一階段為止。

現在對本書中涉及的印度神話、社會情況

和思想作一些說明。

神有兩大類。一是「吠陀時代」的神，一是後來印度教中的大神。

「吠陀時代」的神反映生產力低下的原始社會中人類的想像。他們最初只是自然力量的人的形象和對上古英雄的模糊回憶的影子。他們只是一些神生不死的人，自由自在享樂、飲酒、作戰。後來這些神中有很多都隨著原始社會消逝了，留下來的還具有原來的名字和性格，但地位遠不如後來的神了。「吠陀時代」的神中最重要的是因陀羅。他被稱爲「天神之王」，實際上他對其他的神毫無統治的權力，不過是一個酋長的反映而已。這些天神的敵人後來總稱爲「阿修羅」，他們彼此之間經常作戰。這明顯是古代氏族的神化。天神雖然號稱威力很大，但並不能對人施行權力，往往還需要人間的幫助。他們的行爲，用後代的眼光看，常常是很不道德的。在史詩中出現的這一類的神有因陀羅、火神、風神、太陽神等。他們名義上是神，實際上是人，跟我們平常所謂神很不一樣。

印度教的大神有三個。一個是大梵天，是創造之神。他有四個頭，騎一隻天鵝，創造了世界，可是威力並不很大，只能掌管創造。一個是濕婆，有時用「吠陀」中的同性質的神名叫他「樓陀羅」。他的稱號很多，我們可以只稱他爲「大自在天」。這是個毀滅之神。他有三隻眼睛，一柄三股叉，騎一頭大白牛，頭上有新月做裝飾，頸上圍著一條蛇。模仿男性生殖器的石像是他的象徵。這是很古的生殖器崇拜的遺物，後來跟這位大神結合爲一了。現在印度人還很普遍地崇拜他。他是苦行之神，終年在喜馬拉雅山（雪山）上修道，不大管人間的事，只是有極强大的降魔威力，其他一切神都比不上他。他又是舞蹈之神。他的妻子是雪山神女（喜馬拉雅山的女兒）。這位女神有兩個降魔化身，一是難近母，一是時母（迦利女神），形象都很兇惡，跟她本來的美女面貌完全兩樣。東印度的人崇拜這位女神的降魔形象的很多。他們兩人的兒子是戰神鳩摩羅，他有六個頭，十二隻手臂，騎一隻孔雀。還有個兒子是羣主，是象頭人身的矮胖子，騎一隻老鼠。另一個大神名叫毗濕奴，或譯作遍入天，稱號極多。那羅延也是他。他是保護之神。他的特點是下凡救世。他有十次下凡化身爲動物或人。主要的化身是一次下凡成爲羅摩，一次下凡成爲黑天。羅摩的事蹟全部在《羅摩衍那》裏敍述了。黑天的事蹟却不全在《摩訶婆羅多》裏。《薄伽梵往世書》寫的就是遍入天十次下凡的故事。那裏面寫黑天本是一個牧童，後來才成爲英雄。牧童黑天的故事更爲人所喜愛。《摩訶婆羅多》裏的黑天只因傳授了《薄伽梵歌》才顯示出自己的神性。遍入天有四隻手，拿著神螺、神盤、神杵和蓮花，在大海中躺在一條巨蛇身上。他的妻子是吉祥天女，象徵財富。大梵天、大自在天、遍入天，這三位大神被現代印度教徒看作一體，代表宇宙的創造、保全、毀滅三個方面。

「吠陀」的和印度教的神顯然是屬於不同時代的。社會發展了，國家權力擴大了，階級鬥爭激烈了，新的神便應人的要求出現，威力更大，可以降魔拯救世界，甚至下凡來做英雄和說教者了。

此外還有一些小神仙，名目很多，犍達縛、持明、婆藪等都是。他們彷彿是半人半神的異族。還有羅刹、藥叉（夜叉）也是這一類。這似乎是指野蠻的氏族。

仙人是在印度傳統信仰中佔很重要地位的一種人。一般說，他們都是修道的人。他們修煉種種苦行才得到法力，往往被稱爲大仙。法力最高的，神和人都怕他。天神因陀羅常派天女去破壞仙人修行，使他得不到法力。仙人的最大本領是能「詛咒」。他運用苦行的力量作出預言，說要出現什麼壞事，就一定會實現，無法逃避。凡人的「詛咒」也有效，但並不能都有仙人的力量那樣大。這些仙人可以運用法力使高山低頭，河水讓路。有個那羅陀大仙是遊行天上地下的特殊的仙人。他經常到處通風

報信，作種種預言。有個敝衣仙人是著名好發脾氣詛咒人的。仙人不一定都是單身的，也可以娶妻生子，但在修煉苦行的時候不能結婚，否則修行就要中斷。仙人有時也會死亡。他們跟佛教的「羅漢」、「菩薩」，道教的神仙，有些相同，又有些不同。他們生活在高山上或森林裏，採集野果和根菜、養牛飲牛奶、祭火、念經、著書、傳道。這樣的人是眞實的，法力是想像的。印度社會中有這樣一種人，到現在還沒有絕迹。他們修的苦行很奇怪，常常絕食。修煉的方法叫做「瑜伽」，也有很多種，有的好像一種體育鍛煉，有的完全是精神鍛煉。最普通的是打坐；打坐到一定程度，彷彿睡著了，叫做「入定」。打坐有種種姿勢、種種名目。這些隨佛教傳到中國，就是和尙所謂「坐禪」。「禪」是個印度字的譯音，意思是集中注意沉思默想。

一般說，仙人實際是保存並傳播傳統文化的人。他們可以在森林中建立道院，收門徒。門徒稱爲「青年修道人」，不結婚，稱爲修「梵行」。門徒如果堅持修道下去，可以成爲仙人。不然的話，也可以學完了道回家去結婚生子，到了老年再來森林修道，成爲「林居者」，最後做「出家人」。這樣被認爲人生的正常途徑。學道、家居、林居、出家稱爲人生四階段。自然，不照這程序，青年或中年出家也可以。門徒要侍候老師，但不必出錢養老師，只要和老師共同生活，到學道成功以後再送禮給老師作酬謝。他們的生活靠自己，也往往靠國王的「供養」。國王需要他們的文化，又害怕他們的法力，常承認一些仙人作爲大師。有的大師到宮廷中去做國師，有的像「教師爺」，有的成了國王的祭司，這些一般都不再算是仙人了。仙人是不擔任世俗職務，沒有職業的；他們的職業只是修行傳道。朝拜聖地也是他們要做的事，但平常人朝拜聖地的更多。聖地極多，往往是在河流（特別是恆河）沿岸直到喜馬拉雅山上。傳說中古代仙人住處往往成爲聖地。最初，「吠陀」經典的作者被稱爲仙人，後來，傳授經典的、修道的，都成爲仙人了。自然，也有並無文化而只有「法力」的仙人。這樣的文化教育方式在印度流傳了幾千年，佛教的「叢林」（森林，在中國成爲廟宇的別名）、「羅漢」、「菩薩」（指著書和修道的，其他是另一類型）也是這一傳統的另一形式。現在印度山中還有這樣的道院和仙人。印度民族主義革命領袖甘地有一個住的地方被稱爲道院。現代印度大詩人泰戈爾創辦國際大學時，在樹林中上課，這也被認爲現代的道院。甘地和泰戈爾雖沒有仙人之名，但是甘地的稱號「聖雄」，泰戈爾的稱號「師尊」，都是仙人稱號。泰戈爾的父親的稱號就是「大仙」。由此可見，關於古代仙人的傳說是有現實背景的，而這種傳統到現在還沒有完全滅亡。當然，今天那些還保留只適合古代社會的道院的極少數仙人是與世隔絕，等於不存在了；但是有些帶有新內容和新形式的道院還在起著作用，好像中國以前的私塾。

除了上面說的自己修道的和住道院傳道的仙人以外，還有一種遊行教化的人。這有兩類不同情況。一是像佛教的「頭陀」、「行者」一樣，乞食爲生，遊行而不教化。另一類是在社會中生活，依靠「乞食」（或者說「受供養」）過活，同時向人傳教，做無定居的老師。這都和仙人相似。不同的是前面說的兩種仙人定居於一般社會生活之外，這兩種人却是參與在社會生活之內而無定居。本來仙人只是前面那樣的，而後面這樣的叫做「沙門」。我們通常所說的「沙門」專指佛教和尙；在印度「沙門」、「和尙」並不都是佛教的。仙人一般是「婆羅門」家族出身，「沙門」並不要求是「婆羅門」出身。兩者所傳的教義也是對立的。後來，兩者互相轉化，「沙門」有廟宇住，有帝王供養，「婆羅門」也往往遊行教化了。印度的佛教衰亡以後，「沙門」差不多成爲歷史名詞了。於是不論什麼教派的出家修道的人，不管是否傳道，都被認爲出家人。在這部大史詩中，「沙門」的教義（首先是「戒殺

」，即「非暴力」）雖然出現，可是沒有提到「沙門」，給王族作祭司和老師的仍是「婆羅門」仙人。「沙門」這樣的傳統現在印度還有。甘地的生活，尤其是他在村莊中遊行教化，宣傳提倡「非暴力」（即「戒殺」擴大爲「不害」，不傷害人）的鬥爭，還是運用了人民所熟悉的仙人和「沙門」的傳統。

祭祀是婆羅門仙人的重要工作。最初是簡單的，只是在火裏澆奶油，念經誦咒。後來生產力提高，祭祀發展成爲大規模的典禮。有時國王還舉行特殊的「王祭」、「馬祭」等以顯示强大，擴充勢力。統治者舉行祭祀，婆羅門仙人藉此得到大量的報酬，叫做「布施」。「布施」後來經仙人們大力歌頌，成爲重要的德行；「布施」不只在祭祀中，接受「布施」的也不限於仙人了。佛教徒也稱讚「布施」，不過不是祭祀中的，佛教反對這樣的祭祀。

仙人的語言旣有異乎尋常的力量，所以除了預言壞事的「詛咒」之外，還可以預言好事，叫做賜「恩典」。表示願望求福便是求「恩典」。在史詩中看來，好像賜「恩典」多半是天神的事，而發「詛咒」多半是仙人的事，彷彿彼此有點兒分工。至於個人起的誓，那叫做「誓願」，也有約束的力量，說到必須做到。

祭祀、苦行、「詛咒」、「恩典」都是生產力低下時人類想控制自然力量的願望的產物。那時人類生活很困難，很不穩定。人們在狩獵、遊牧、耕種等生產活動和日常生活中經常遭遇自然力量的危害；因此，想像出天神來，向他們祈福。這是對自然屈服妥協的一方面。另一方面，他們又想出一些辦法來對自然進行鬥爭。有些是實踐中得來的有效的科學技術，有些是幻想出來的巫術。因爲當時的人還不能很快認識並使行動符合自然界的客觀規律，所以各種辦法效果往往不穩定，不能經常確切判斷那樣一定有效。因此巫術和技術時常相混。到社會上出現一些通曉和執行這類巫術的人時，這些事就神祕化起來，這些人就成爲當時有文化的人。他們和掌握了戰爭技術的有「武化」的人，在生產力提高、有可能靠剝削別人勞動來生活的時候，就在氏族和公社中奪取權力。社會分工轉成了階級分化。這些有文化的人宣傳祭祀和苦行的控制自然的力量，宣傳所念的經咒的力量，一直到宣傳他們所特有的語言的力量，說這是生產和生活中不可缺少的支配力量，藉此增加自己威望，鞏固自己地位。這兩種人利用氏族社會遺留下來的重視氏族血統的思想，把這些特殊社會功能和社會地位跟血統結合起來，叫做「種姓」，極力加以鞏固。最初，「種姓」只大致分爲四個：「婆羅門」是掌握文化的祭司和巫師，「利帝利」是執掌武器從事戰爭的王族，他們結合起來掌握統治權力。大史詩中的主要內容便是描述他們的活動。一般的公社中的自由人民稱爲「吠舍」。這和前兩種都算是上等人。從事體力勞動只管生產的人叫做「首陀羅」，被認爲下等人。算在公社成員以外的奴隸、俘虜和外族，被認爲賤民和野人，不算在「種姓」以內。這是最初階級分化時的情況，是腦力勞動和體力勞動，文化、武力和生產，彼此分裂而社會上出現等級、階級時的情景。後來，農村公社的組織形式在印度雖然長期存在，可是整個社會不斷發展，「種姓」制度表面上維持原來劃分的形式，實際內容却日益複雜，常有變化。在西方殖民主義侵入印度以後，公社完全瓦解，連形式也不再存在了。整個社會生活起了根本的變化。但是「種姓」的殘餘還存在，到今天還起著阻撓社會前進的反動作用。當然，這早已不是史詩中描寫的那樣的「種姓」了，可是人們的意識上還認爲是傳統的東西原封未動。

這部大史詩儘管來源出自民間，而且包括了很多民間傳說，但是它却掌握在婆羅門、利帝利的手裏，經過他們（主要是婆羅門）的加工，以描寫和傳播他們所關心、所需要的東西爲主要內容，染上了他們的片面的色彩。就現在的大史詩說，它一方面是重要的古代印度歷史、文化、文學的寶庫，另一方面也是古代印

度的一部《資治通鑒》。它具有人民性，同時也有反動、落後的方面。

原書裏包含的宿命論的觀點，有許多顯然不是故事本身必然具有的，而是編纂者或加工者的思想。原書中還有些透露人民要和命運對抗並戰勝命運的思想。生死「輪迴」（即死後再托生）的思想，天堂、地獄的想法，「報應」的理論，都隨佛教傳到我國，是大家都知道的。不過「報應」的理論需要略加說明。這是宿命論的一個發展。本來命運是神祕不可捉摸的，可是後來發展出一種理論（主要是佛教的），說命運並沒有主宰者，只是一種必然規律。做什麼事就有什麼結果，有了行爲（叫做「業」）不能不負責任，所謂「善有善報，惡有惡報」。可是有些事明明不見同類的報應，怎樣解釋呢？於是聯繫起「輪迴」的理論，認爲死後再生，還要受報，所謂「若是未報，時辰未到」。這樣想法，一方面雖然在某種程度上改變了人對命運的消極順從的態度，另一方面又使人屈服於當時的環境，仍然把它當作過去行爲的「報應」，無法改變。所以歸根究底，這種理論是教人不要反抗而遵守當時社會的道德規範，是服務於統治階級的理論。大史詩的故事中不少是並不符合這種理論的，但是編纂加工的人却作了很多這樣的解說。這種論點在現代印度還很流行。

大史詩裏廣泛宣傳了「正法」的思想。它所指的是當時社會制度所規定的每一社會成員的社會地位和職責，首先是本「種姓」的職責。這是企圖使社會制度永久鞏固的統治階級的理論。大史詩的故事裏有一些表現社會制度變革時期新舊「正法」矛盾衝突的情況，有一些是個人要求和社會規定相矛盾衝突的情況，也有一些是符合原來的「正法」而爲後來另一社會制度下的人認爲不合後來的「正法」的情況。大史詩的編纂者、加工者都用「正法」理論加以解釋，並宣傳自己的「正法」觀點。改寫的人又用自己的觀點使古代的「正法」理論符合於他所認爲合理的現代的要求。我們知道，社會的道德標準是隨時代、階級而不同的。「正法」的理論是抽象的，空洞的；問題在於具體的內容和實質。

《摩訶婆羅多》的時代離我們太遠了。它本是許多來源不同、性質不同的故事結集，後來經過更發展了的社會中的文人的編纂加工，現在我們看到的又是根據現代印度人改寫本而寫的故事提要。書中的許多情況是古代的，但又跟現代印度社會生活氣息相通。我們要記住這些，才能正確欣賞它，而又不爲其中的矛盾所迷惑，更不致陷入其中所宣傳的思想而不自覺。

〔參考資料〕 金克木《梵語文學史》、《印度文化論集》；周祥光《印度哲學史》。

摩訶僧祇律（梵Mahāsaṅghika-vinaya）

略云《僧祇律》，即大衆部所傳的廣律，故又稱《大衆律》。四十卷。東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯。收在《大正藏》第二十二册。

大衆部戒律的傳來，遠在曹魏·嘉平二年（250），時有中印度·曇柯迦羅於洛陽白馬寺譯出《僧祇戒本》，並立羯磨受戒。晉·咸康中（335～342）又有沙門僧建於月支國得《僧祇尼羯磨》及《戒本》。升平元年（357）於洛陽請外國沙門曇磨羯多立壇受戒。但此諸譯本均已佚失。法顯因慨律藏殘闕，於東晉·隆安三年（399）與同學慧景、道整、慧應、慧嵬等自長安出發往印度，後於摩羯提巴連弗邑阿育王塔南天王寺（《法顯傳》中說是摩訶衍僧伽藍）抄得《摩訶僧祇律》梵本，於晉安帝義熙十二年（416）持還揚州。義熙十四年二月於道場寺與佛陀跋陀羅共同譯出。其後北魏明元帝元年（420）又有智猛等十五人往印度，於北魏太武帝始光元年（409）復於波吒釐子城羅閱宗婆羅門家得《摩訶僧祇律》梵本，持還涼州，此本未譯。

據《法顯傳》說，本律乃根本大衆部所奉行，成立於五部分裂之前。大衆部實際是在佛滅後百年，由跋闍子（即婆麤富羅）比丘乞金

銀錢而引起七百結集，終於發生異議而分立。本律即跋闍子比丘一方面結集之律，故舊傳爲婆麤富羅律。以當時跋闍子人數衆多，成爲大衆部，本律亦即是大衆部律。後來五部並立之大衆部律或與本律有廣略之殊，但實質不會有多少出入。如本律敍七百結集處，承認乞金銀錢之合法，又列舉五種淨法，即五種開許方便，均表見大衆部戒律的特點。至於持律者傳承出於陀沙婆羅一系，在本律五百結集文末，有明白記載。陀沙婆羅即七百結集時跋闍子方面上座，故本律之淵源所自，尤爲明白了然。

本律的內容，卷一至卷二十二爲比丘戒，包含四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、二不定法、三十尼薩耆波夜提、九十二波夜提、四波羅提提舍尼、六十六衆學法、七滅諍法，共二一八戒。每戒之下，又有制戒因緣，結成條文及解釋。其他廣律各犍度的內容，可歸於各條解釋下的，都大量收入。特於波夜提第四戒下，將相當於《四分律》滅諍及拘睒彌等犍度的文字，幾乎全歸納進去。波夜提第四十別衆食戒闕，注云祇洹精舍梵本蟲噉。

卷二十三至卷三十三上爲雜誦跋渠，相當於《四分》等律的諸犍度，但組織不同。雜誦分十四跋渠，每一跋渠各含十法。各跋渠內容爲：(1)受具足戒法，折伏、不共語、擯出、發喜等羯磨法；(2)舉、別住、摩那埵、出罪、應不應、隨順、他邏哰、異住、波羅夷學悔、覓罪相等羯磨法；(3)舉他、治罪法、驅出、異住、斷事法、園田法、田宅法、僧伽藍法、營事法、床褥法、恭敬法；(4)布薩法、安居法、自恣法、迦絺那衣法、衣法；(5)病比丘法、藥法、和尚法、阿闍黎法、弟子法、沙彌法、鉢法、粥法、餅法、菜法、麨法、漿法；(6)比尼斷事法、障礙不障礙法、比丘尼八敬法、內宿、內煮、自煮、受生肉、受生穀、自取、更受、皮淨；(7)重物、無常物法、癡法、見不欲、破信施、革屣法、屣法、浴法、末屑法、杖絡囊法；(8)蒜法、覆鉢法、衣紐帖法、腰帶法、帶結法、乘法、共床卧法、共坐法、共食法、機法；(9)爲殺、不聽食人等肉，蒜法、皮法、揩脚物、眼藥、筒、籌、蓋法、扇法、拂法；(10)刀治、灌筒法、剃髮法、作具、破僧、和合僧、五百比丘結法藏、七百結集律藏、略說比尼；(11)毀訾、伎樂、香華法、鏡法、擔法、抄繫衣法、上樹法、火法、銅盂法、迴向法；(12)衆生法、樹法、樵木法、花法、果法、種樹法、治罪法；(13)七滅四諍事、調伏事、聽法、油法、粉法、刷法、梳法、簪法；(14)塔法、塔事、塔龕法、塔園法、塔池法、塔支提、供養具、伎樂供養法、收供養具法、難法。

卷三十三下至卷三十五爲威儀法，約當於《四分律》法犍度，有七跋渠：(1)布薩、食上法、教弟子法、依止法；(2)收床褥、治房、作厠屋法、上厠法、小便法、齒木法；(3)衣席法、障隔法、房舍法、涕唾法、護鉢法、行住坐卧法；(4)客舊比丘法、洗脚法、行水受水法、作浴室法、浴法、器物法、衣法；(5)阿練若比丘法、聚落比丘法、禮足法、語法、入衆法；(6)著衣法、前後沙門法、迎食法、乞食法、食時相待法；(7)然燈法、禪杖法、丸法、持革屣法、尼師壇法、謦咳法、嚏法、頻伸欠呿法、把搔法、放下風法。共五十條。

卷三十六至卷四十上爲比丘尼戒，包含八波羅夷、十九僧伽婆尸沙、三十尼薩耆波夜提、一四一波夜提、八波羅提提舍尼、六十六衆學法、七滅諍法，共二七九戒（戒本二九〇戒）。波夜提中七十戒與比丘共，唯有攝頌而無解釋。

卷四十下爲尼雜誦，有五跋渠：(1)坐法、簟席法、纏腰、褻衣、女人嚴飾服、畜婬女、園民女、僧祇支法、浴衣法；(2)手拍、胡膠形、洗法、月期衣法、浣月期衣法、客浣衣處、懸注水、流水、根；(3)羯磨、憍奢耶、僧祇支、莊嚴法、優鉢羅花、結縷法、紡縷法、壞威儀；(4)鉢事、覆鉢法、厠法、浴室法、阿練若處、迦絺那衣受捨；(5)二衆食淨不淨、三非比丘、三非比丘尼、無殘食法、八上座法。

本律二部戒的波夜提和衆學法，也以十法

爲一跋渠。比丘戒九十二波夜提爲九跋渠、六十六衆學法爲六跋渠、比丘尼戒一四一波夜提爲十四跋渠。所有各跋渠之後，皆有攝頌，以便憶持。第一卷首有長行及九行頌明五事利益，相當於勸信序。卷四十末，有《摩訶僧祇律》私記，明本律傳譯經過。從上述內容，可見本律組織於諸部律中別具一格。

即在本律敍述兩次結集文中，都說本律總的內容有九法序：(1)波羅夷，(2)僧伽婆尸沙，(3)不定法，(4)尼薩耆波夜提，(5)波夜提，(6)波羅提提舍尼，(7)衆學法，(8)七滅諍法，(9)法隨順法。本律篇聚，似以波羅夷、僧伽婆尸沙、偷蘭遮、波夜提、波羅提提舍尼、衆學（越毗尼）、威儀（越毗尼心悔）爲七聚，此與《四分律》於五篇加偷蘭遮（惡作）惡說爲七聚者不同。《四分》及《巴利律》，突吉羅依身口業分爲惡作及惡說，本律則以輕重分爲越毗尼心悔及越毗尼。戒條次第於諸律中本律與《巴利律》最相近。特別是九十二波夜提的次第，與《巴利律》出入很少。

至於戒相的開遮，本律與《四分律》有些顯著的不同。如離衣宿戒，《四分律》明相護衣（即明相出前須到衣所在地），而本律通夜護衣（即只須夜間一度到衣所在地）。又還衣法，《四分律》即座還衣，而本律得停至半月。至於捉金銀戒多「染著者」三字，不染著者得使淨人畜，也是毗舍離跋闍子比丘許乞醫藥値的痕跡。總之，本律的限制，是比《四分律》爲寬的。

本律四波羅夷每條之後各載制戒時地。其時間爲佛成道後五年冬分第五半月至六年冬分第四半月間。但盜、殺、妄三戒因緣中皆有阿難侍佛左右。阿難於佛成道夜生，爲佛侍者決非佛成道後五六年間事。制戒處所與所爲制戒的人名，本律也多與諸律不同。「聽法」中說一切制聽皆在舍衞等八大城。

本律既爲大衆部所奉持，故所許法相亦與大衆部一致。如卷二說捨過去未來佛不名捨戒，與大衆部許過未無體相合。卷十四說佛定中安慰五百客比丘，與大衆部許佛常在定中而諸有情謂佛說法相合。又大衆部爲大乘所從出，故本律時流露大乘經意味。捉金銀戒說浴金銀菩薩形像；「塔法」說地下涌出迦葉佛塔；大妄語戒說比丘應善觀察眞實義；波羅提提舍尼中說尸摩利比丘尼入金剛三昧，皆顯示大乘說法的萌芽。

本律波羅夷及僧殘戒條解釋下常引用本生經，亦爲特點之一。此種引用，計有：(1)舍利弗本事名稱王及大臣陶利因緣，(2)耶舍本事輕躁衆生食地味緣，(3)耶舍母本事名稱王夫人誘金色鹿緣，(4)難提本事仙人童子俱舍頻頭緣（卷一），(5)達膩伽本事衆生最初不與取緣，(6)又金翅與龍更相懺悔緣，(7)又大象王與獵師緣，(8)又大身象緣，(9)取衣比丘本事婆羅門爲羊所觸緣（卷二），(10)瓶沙王本事名稱王畏罪緣，(11)又婆羅門殺那俱羅緣（卷三），(12)佛本生羅大波羅二鸚鵡緣，(13)輕躁比丘本事狼守齋緣，(14)增上慢比丘本事貧窮婆羅門緣（卷四），(15)優陀夷本事獼猴緣，(16)又嵩渠婆羅門緣（卷五），(17)二摩訶羅本事伽尸國婆羅門以豆市驢緣，(18)林中比丘本事跋懅比丘畏鳥聲緣，(19)又象怖樹折緣，(20)譬喻龍王惜寶珠緣，(21)闡陀比丘本事鏡面王獼猴緣（卷六），(22)提婆達多本事野干主破水罐緣，(23)六羣比丘本事五百獼猴緣，(24)闡陀比丘本事奴阿摩由緣，(25)又奴迦羅呵緣，(26)又王頭痛驅狗緣（卷七），(27)阿難本事鸚鵡遮禿梟爲王緣，(28)優婆難陀本事水獺捕鯉魚緣（卷八），(29)鳥生經（卷八），(30)《難提本生經》，(31)《三獸本生經》，(32)《象王本生經》（卷十二），(33)《怨家本生經》，(34)《長壽王生經》（卷十三），(35)《迦毗羅本生經》（卷十四），(36)《賢鳥生經》（卷十五），(37)《孔雀鳥本生經》，(38)《鳥本生經》，(39)《鱉本生經》，(40)《羅睺羅六年在胎本生經》（卷十七），(41)《仙人獼猴本生經》（卷十八），(42)《釋提桓因本生經》，(43)《獼猴王本生經》（卷十九），(44)《蛇本生經》（卷二十），(45)佛本生顚多鳥、獼猴、象三獸緣（卷二十七

），⑷《擧吉羅本生經》，⑷《顛多梨鳥本生經》，⑷《鱉生經》，⑷《鸚鵡鳥生經》（卷二十九），⑸《長者子及賊生經》（卷三十五），⑸五離車童子本事五天子緣，⑸跋陀羅比丘尼本事梳頭人供辟支佛緣，⑸又婆羅門女供迦葉佛緣（卷三十八）。

此外，本律所引的經還有：⑴《沙門果經》，⑵《劫具契經》（卷八），⑶《跋陀利綖經》，⑷《優陀夷綖經》，⑸《孫陀利經》，⑹《柔軟綖經》（卷十七），⑺《善來比丘經》，⑻《中阿含經》（卷二十），⑼《毗盧綖經》，⑽《六人綖經》（卷二十七），⑾《大愛道出家線經》（卷三十），⑿《增一線經》（卷三十一），⒀《大般泥洹經》（卷三十二）。由所引的經來看，可見本律集成時期是比較在後的。

有關本律的譯本，有《摩訶僧祇律大比丘戒本》，題爲佛馱跋陀羅譯，又有《摩訶僧祇比丘尼戒本》，題爲法顯共覺賢譯。《尼戒本》中衆學法齊整著內衣條開爲十條，齊整披衣條開爲五條，少生草上大小便等二條，故《尼戒本》衆學法爲七十七條（明藏本內衣及披衣二條未開，多上樹過人條，故爲七十五條）。《比丘戒本》前有六念法，爲餘部戒本所無。二部戒本外，《出三藏記集》載有《摩訶僧祇部比丘隨用要集法》，後漢失譯，梁時已佚。

諸部戒本的傳來，以《僧祇》爲最早。最初漢地比丘受戒羯磨依《四分》，誦戒一直用《僧祇戒本》。比丘尼最初受戒，也依《僧祇戒本》和羯磨。至於《僧祇律》譯出後即盛行，直至元魏之時北台法聰始罷講本律而弘揚《四分》。宋・慧詢（375～458）、道營（396～478）、齊・慧祐、慧光、隋・靈藏（519～586）、洪遵等皆以善本律稱，但均無疏釋流傳。唐初關中猶盛行本律，後乃衰微。（隆蓮）

〔參考資料〕 平川彰《律藏の硏究》第二章、第六章。

摩訶摩耶經（梵Mahāmāyā-sūtra）

二卷。蕭齊・曇景譯。又名《佛昇忉利天爲母說法經》、《佛臨涅槃母子相見經》，簡稱《摩耶經》。收於《大正藏》第十二册。上卷敍述佛上昇忉利天爲生母摩訶摩耶說法，令其證得須陀洹果。摩訶摩耶述及五道生死之相，並讚歎佛陀。佛又說明生死根本在於三毒之理。在三月安居之後，又爲摩訶摩耶等人說呪。其後，佛下三道寶階回歸祇洹精舍，而受到波斯匿王等人歡迎。下卷敍述佛遊化諸國，後於鳩尸那竭國娑羅雙樹間入涅槃。當時摩訶摩耶感得五衰五惡之夢，遂從天上來佛所。爾時佛以神力開啓金棺與她訣別。卷末則記載阿難回答摩訶摩耶所問，述及有關佛陀對於佛滅後一千五百年間，正法住世問題之懸記。

〔參考資料〕 《至元法寶勘同總錄》卷三；《閱藏知津》卷二十五。

摩尼爾・威廉斯（Monier-Williams，Sir Monier；1819～1899）

英國的印度學者、梵語權威。生於印度孟買。1860年，撰《Sanskrit Grammar》（梵文文法），而聞名學術界。同年擔任英國牛津大學教授。1872年，完成《Sanskrit-English Dictionary》（梵英辭典）。此辭典出版後成爲印度學研究者之必備工具書。1875年，著作《Indian Wisdom》（印度的智慧），推廣古代印度文化之知識，奠定了印度學的基礎。除此之外，另著有《English-Sanskrit Dictionary》、《Story of Nala》、《Brahmanism and Hinduism》、《Sakoontala》、《Hinduism》、《Modern India and Indians》、《The Holy Bible and the Sacred Books of the East》、《Buddhism》等書。

摩訶波闍波提（梵Mahāprajāptī）

中印度迦毗羅衛城主淨飯王之夫人，悉達多（釋迦牟尼佛）之姨母。音譯又作摩訶卑耶和題，意譯大愛道，或略稱拔提夫人。以其爲瞿曇族之女，故亦稱作瞿曇彌。爲拘利城主善

覺王之妹，佛陀母親摩訶摩耶之姊妹。

摩訶摩耶妃生一子悉達多，經七日後即命終。摩訶波闍波提夫人遂代為養育稚子。其後，夫人又生難陀。彼為祈釋迦族之繁榮，乃竭力撫育兩子。悉達多壯歲時，離城出家得道，即成釋迦牟尼佛。成道後第二年，釋迦牟尼回歸故國，夫人曾偕國王及族人出而迎佛，並聞其說法。且織造金縷袈裟供養之。

佛成道後第五年，淨飯王命終，夫人悲哀之情不能禁，又以其子難陀及族中諸名士皆出家，遂亦欲出家為佛弟子，乃與佛之在俗夫人耶輸陀羅及五百釋種女，共至毗舍離之大林精舍，請佛准其出家。然佛原本不許女人出家，謂世俗家中若女多男少，則其家衰微，僧團亦然。若女人入佛門，亦不能令佛法久住，故不允所請。夫人乃弊衣跣足立門外涕泣。時，阿難見之，受其感動而再三求佛。佛有感於多年養育之恩，乃為設八敬法，而許其出家。自此，佛教僧團始有比丘尼之成員。

摩訶波闍波提夫人出家後，自己統理諸比丘尼，住於精舍附近之尼院，應出家女性之請求而對女眾授具足戒，扶佛化導之處甚多。後於佛入滅前三月示寂於毗舍離城。

相傳佛壽原有百歲，以允許女人出家故，遂減二十年；又一說，謂佛滅度後，正法、像法之弘傳，原本各有千年，然以允許女人出家，故皆減其半數。然以令比丘尼守八敬法，故仍復其本數云云。

此外，《法華經》卷五〈勸持品〉述夫人得佛授記，將於來世成道，稱一切衆生喜見如來。

〔參考資料〕《普曜經》卷二〈欲生時三十二瑞品〉；《十二遊經》；《中本起經》卷下；《賢愚經》卷三、卷十二；《四分律》卷十二；《五分律》卷二十九；《有部毗奈耶破僧事》卷四；《大愛道比丘尼經》；《大愛道般泥洹經》；《佛母般泥洹經》。

摩訶菩提協會（Mahā Bodhi Society）

致力於佛教復興運動的國際性組織。又譯大菩提會。西元1891年元月，到佛陀成道地（菩提伽耶）參拜的錫蘭青年佛教徒德威德・赫渥達奈（David Hewawitarne，出家後稱阿那迦利卡・達摩波羅），為追回落入印度教徒手中的大菩提寺，於同年五月三十一日，在錫蘭可倫坡設立佛陀伽耶（菩提伽耶）大菩提會（後改今名）。根據當時發表的大會宗旨，該會的目的是：

⑴在印度各地設立佛教寺院、佛教學院。

⑵佛陀伽耶大菩提寺之維持與管理，由中國、日本、暹羅（泰國）、柬埔塞、錫蘭、孟加拉、尼泊爾、西藏、緬甸的代表比丘負責。

⑶呼籲世界各國的佛教徒協力復興佛教遺蹟。

⑷出版英語、印度語的佛學書籍。

當下並選出委員總裁蘇曼迦羅，會長H. S.奧克特（神智協會），事務局長H・達摩波羅，理事日本・釋雲照、堀內氏（印度佛蹟復興協會）。

其後，該會在各地設立分會，並在佛陀伽耶、沙爾那特等地建造朝聖者的休憩所。雖然國內外的佛蹟參拜者逐年增加，但佛陀伽耶大菩提寺的歸還，仍遙遙無期，反而住在其中的比丘屢遭迫害。1892年，辦事處從可倫坡移到印度加爾各答。又由於達摩波羅的奔走，以及T. R.佛斯特夫人、巴洛達藩王的財政援助，1920年，摩訶菩提協會本部及寺院在加爾各答落成。接著，該會又在沙爾那特興建鹿野苑寺、圖書館、慈善診所等。

1915年，摩訶菩提協會正式成立，繼續致力於佛陀伽耶大菩提寺的歸還運動。1923年，印度國民會議派全國委員會成立一小委員會，以巴利辛哈、拉基岩德拉・普拉沙德、巴布・拉摩達爾・達斯（出家後稱羅睺羅・山克利特耶也那）為委員，討論有關大菩提寺歸還的問題。幾個月後，委員會擬出兩項決定：⑴印度教徒、佛教徒均可參拜大菩提寺。⑵選出五名佛教徒、五名印度教徒組成大菩提寺管理委員會。1948年，經佛教徒與全國委員會的多次協

爾，「佛陀伽耶寺院管理法」（Buddha Gaya Temple Manage Act）修定兩項條款：(1)委員的過半數是佛教徒。(2)佛教徒的委員的國籍不限定是印度籍。翌年，決議正式付諸施行。最初的佛教徒委員是巴利辛哈・基那拉特那比丘（阿薩姆）、巴爾阿博士、迦葉比丘（沙爾那特）。

1928年，加爾各答的本會曾召開全印度佛教徒會議（All India Buddhist Conference），計有三百多人參加。會中決定要求大英博物館歸還山崎出土的舍利弗、目犍連遺骨。但這一決議，直到二十年後（即1952年）才達成，兩位長老的遺骨終得歸葬山崎。

1933年，鹿野苑寺完成後，達摩波羅也與世長辭，會務由巴利辛哈繼承。目前，該會在印度國內有十多個分會，在英國、美國、日本、韓國、斯里蘭卡等地也有分會，已成爲國際性的佛教組織。但其支持者多爲知識份子或文化人，因此對一般大衆的佛教啓蒙教育，仍有待努力。

有關該會的出版品，1892年，達摩波羅曾創辦英文雜誌《摩訶菩提》月刊。而1935年創刊的印度語刊物《達摩馱達》，目前採季刊形式發行。

摩醯首羅論師

二十種外道之一。又稱大自在天外道。此外道立摩醯首羅天（Maheśvara）爲萬物之生因。據《外道小乘涅槃論》所述，摩醯首羅一體三分，即梵天、那羅延、摩醯首羅。三界中之一切有情、非有情，皆是摩醯首羅天生。摩醯首羅以虛空爲頭，以地爲身，水是尿，山是糞，一切衆生是腹中蟲，風是命，火是體溫，罪福是業。亦即摩醯首羅之身包括一切，一切生滅涅槃皆從摩醯首羅天生。

《成唯識論》卷一舉出彼外道之主張，謂（大正31・3b）：「大自在天，體實遍常，能生諸法。」《成唯識論述記》卷一（末）釋云（大正43・262a）：「大自在天，(一)體實有，(二)遍一切，(三)是常住，(四)能生一切法。」

在《瑜伽》、《顯揚》之十六異論中，此一外道相當於第七「計自在等爲作者論」；在六師外道中，相當於迦羅鳩馱迦旃延。據《中論疏》卷一（末）所述，此天有三品苦行，下品苦行生爲腹行蟲，中品苦行生爲飛鳥，上品苦行生爲人天。又，《華嚴玄談》卷八以塗灰外道爲自在天外道。

數珠

指以線貫串一定數量的珠子，用以計算稱名或持咒次數的法具。又稱念珠、呪珠或誦珠。《木槵子經》云（大正17・726a）：

「若欲滅煩惱障、報障者，當貫木槵子一百八，以常自隨；若行，若坐，若臥，恒當至心無分散意，稱佛陀、達磨、僧伽名，乃過一木槵子。如是，漸次度木槵子，若十，若二十，若百，若千，乃至百千萬，若能滿二十萬遍，身心不亂，無諸諂曲者，捨命得生第三焰天，衣食自然，常安樂行。若復能滿一百萬遍者，當得斷除百八結業。始名背生死流，趣向泥洹，永斷煩惱根，獲無上果。」

又據《陀羅尼集經》卷二〈數珠法相品〉所述，若誦經、念佛、持咒時，手持數珠一一招之，則彼行者當得十種波羅蜜功德滿足，現身即得阿耨多羅三藐三菩提云云。

關於數珠的顆數，《木槵子經》說一〇八顆；《陀羅尼集經》列出一〇八、五十四、四十二及二十一顆等四種；《數珠功德經》說一〇八、五十四、二十七、十四顆等四種；《金剛頂瑜伽念誦經》說上品一〇八〇顆，最勝一〇八顆，中品五十四顆，下品二十七顆；《文殊儀軌經》〈數珠儀則品〉說上品一〇八顆，中品五十四顆，下品二十七顆，最上品一〇八〇顆。上列顆數之來源，係一〇八減半爲五十四，五十四減半爲二十七，二十七減半爲十四，又一〇八之十倍爲一〇八〇。

由上所述，可知數珠的顆數，應以一〇八顆爲其基本數。不過《陀羅尼集經》所說的四

十二及其減半的二十一，當另有別說。後世認爲此等顆數，皆各有所示，一〇八顆表示證入百八三昧，斷除百八煩惱，一〇八〇顆表示百八三昧各具百八三昧，或金剛界一〇八尊中各具一〇八尊；五十四顆表示十信、十住、十行、十迴向、十地及四善根因地等五十四位；四十二顆表示十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等四十二位；二十七顆表示十八學人與九無學；二十一顆表示十地、十波羅蜜及佛果；十四顆表示觀音之十四無畏。

關於數珠的質料，《陀羅尼集經》舉出金、銀、赤銅、水精（水晶）及木槵子、菩提子、蓮華子等類；《守護國界主陀羅尼經》卷九列出菩提子、金剛子、金、眞珠、蓮華子等類；《諸佛境界攝眞實經》卷下〈持念品〉列香木、鍮石、銅、鐵、水精、眞珠、蓮花子、金剛子、間錯種種諸寶、菩提子等十種；《曼殊室利呪藏中校量數珠功德經》列出鐵、赤銅、眞珠、珊瑚、槵子、蓮子、因陀囉佉叉、烏嚧陀囉佉叉、水精、菩提子等十種；《金剛頂瑜伽念珠經》列舉硨渠、木槵、鐵、熟銅、水精、眞珠、諸寶、帝釋子、金剛子、蓮子、菩提子等十一種；《蘇悉地羯囉經》卷中〈供養次第法品〉列舉菩提子、蓮花子、嚕梛囉叉子、木槵、多羅樹子、土、螺旋、水精、眞珠、牙、赤珠、諸摩尼、薏苡珠、其餘的草子等十四種；《蘇婆呼童子請問經》卷上〈除障分品〉列舉活兒子、蓮華子、阿嚧陀囉阿叉子、水精、赤銅、錫、木槵、琉璃、金、銀、鑌鐵、高佉等十二種。

有些經典以爲，依數珠的種別，念誦之功德亦有差異，《陀羅尼集經》以水精爲第一；《攝眞實經》卷下〈建立道場發願品〉說香木得一分福，鍮石、銅、鐵得二分，水精、眞珠得一俱胝分，蓮華子、金剛子得二俱胝分，間錯種種諸寶及菩提子最勝，可得無量無邊不可說不可說分之福德。《守護經》說菩提子及種種和合之珠最勝；《數珠功德經》、《瑜伽念珠經》等亦以菩提子爲最勝。

在密教行法之中，依三部五部法之差別，所用數珠亦有不同。《蘇悉地羯囉經》說佛部用菩提子，觀音部用蓮花子，金剛部用嚕梛囉叉子之數珠；《守護經》及《瑜伽念珠經》說佛部用菩提子，金剛部用金剛子，寶部用金等諸寶，蓮華部用蓮華子，羯磨部用種種和合之數珠。

按此數珠雖有《木槵子經》等經典提及，其後經軌亦多載其製法及功德，但在律典中則未見及，南方佛教徒亦不曾使用，故應非早期佛教徒之法具。在西元四世紀左右所編纂的《奧義書》，如《Rudrākṣa-jābālopaniṣad》中，載有烏嚧陀囉佉叉（金剛子）的數珠及其功德，在《Akṣamālikopaniṣad》中，亦有數珠的製法及其功德，並且列出珊瑚、眞珠、水晶、螺、銀、金、旃檀、兒命子、蓮子、金剛子等十種數珠的材料。

晚近在印度西北方所發掘的龍王歸佛之雕刻中，有首懸念珠的婆羅門像，此雕刻據說形成於西元二世紀左右。因此，可能在西元二世紀左右，數珠已流行於婆羅門之間，而佛教或許在稍後才有使用數珠的風氣。

我國有關使用數珠的記事，首見於《續高僧傳》。該書卷二十〈道綽傳〉云（大正50・593c）：「人各掐珠，口同佛號。」道綽之專弘淨土，始於隋末，於唐代貞觀年間又以數珠教人念佛，可見數珠是在唐初才被當作稱名記數之法具。其後，以《陀羅尼集經》爲始，密部儀軌被大量傳譯出來，數珠亦爲密教僧侶所廣泛使用。流俗相傳，到後世更演變成爲一般佛教徒的標幟。

〔參考資料〕 《大日經》卷一〈具緣品〉；《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷十一〈數珠儀則品〉；《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》；《釋氏要覽》卷中；《翻譯名義集》卷七；《祕密事相の研究》（《栂尾祥雲全集》②）。

數論

爲小乘說一切有部（薩婆多部）論藏的別

稱，或爲此部之異名。又作數經。

據《維摩經菴羅記》卷十六所釋，數論之「數」有慧數、法數二義，若就慧數之義而言，說一切有部在三藏三學中，特弘阿毗曇，故亦稱毗曇宗，其所詮之義即是依智慧，以斷惑證理的慧學，又其宗義所重的心所有法舊稱心數，由於此部以慧數爲本，故其論藏即名爲數論。若就法數之義而言，說一切有部判立七十五種法數，其宗義亦爲佛教法數的根本，故其所說之法或所宗的論藏乃名爲數論。

從南北朝至唐初，佛教界多稱說一切有部之諸師爲數家、數人、數師。如吉藏《大乘玄論》卷二云（大正45・30a）：「又地、攝、成、數等師，恐落求相善比丘宗彼聞之驚怖，而聽大乘無所得宗。」智顗《摩訶止觀》卷六（上）云（大正46・70a）：「數人云欲界爲貪，上界名愛。成論人難此語，上界有味禪貪，下界有欲愛，愛貪俱通，何意偏判。」

《止觀輔行傳弘決》卷五之二釋云（大正46・290c）：「數人即是薩婆多師。」另外，《高僧傳》卷五所收之支僧敦，卷七所收之法和、曇鑒、僧含、僧莊、慧隆、道溫、僧嵩，卷八所收之慧記、道慧、法瑗、僧遠、慧令、法仙、法最、僧敬、道文、僧賢、智秀、僧盛，《續高僧傳》卷五至卷七所收之僧旻、僧建、慧超、洪偃、寶瓊，卷十二至卷十三所收之慧覺、圓光，卷二十一所收之曇瑗、道成等師之傳記中，均載有「善數論」、「通數論」之語。即指此等諸師通達說一切有部的論書或其宗旨之意。

又印度六派哲學中有一數論（Sāṃkhya）學派，其名雖與小乘毗曇宗相同，然教義各殊，故諸經論多稱此派爲數論外道以示區別。

〔參考資料〕《法華玄論》卷八；《維摩經義疏》卷一。

數息觀（梵ānāpāna-smṛti，巴ānāpāna-sati，藏dbugs ṅub-pa daṅ ḥbyuṅ-ba dran-pa）

禪定的修持方法之一。指計算出息（呼氣）或入息（吸氣）之次數，令心攝於一境，以對治散亂的修持法。爲五停心觀之一、八念之一、十念之一，與「不淨觀」同爲初心入道的修法。音譯阿那般那觀、安那般那念、阿那波那、安般守意、安般念、安般；又稱念出入息、念無所起、息念觀、持息念、息念、數息。《俱舍論頌疏論本》卷二十二云（大正41・942a）：「經言阿那阿波那念。阿那者，此云遣來，謂持息入，是引外風令入身義；阿波那者，此云遣去，謂持息出，是引內風令出身義。」《雜阿含經》卷二十九云（大正2・206a）：「爾時世尊告諸比丘，（中略）若比丘修習安那般那念，多修習者得身心止息、有覺有觀、寂滅純一明分想，修習滿足。」

修習數息觀有六種方式，稱爲六息念或六妙門。即：

(1)**數**（梵gaṇanā，藏bgraṅ-ba）：指繫心緣入出之息，不作加行，放捨身心，唯憶持其息，數一至十，不增不減。若於二謂一，或於一謂二，或於入謂出，於出謂入，皆不稱爲正數，故須離此等過失。又若於十之中心散亂者，應重新自一次第數之，終而復始，乃至得定。

(2)**隨**（梵anugama，藏naṅ-du shugs-pa）：又名隨行、隨順、相隨、隨息。指繫心緣入出之息，息入時，念隨彼息入行至身中的喉、心、臍、髖、髀、脛乃至足指；息出時，念亦恒隨彼息所至處。

(3)**止**（梵sthāna，藏gnas-pa）：又名止住、安。指繫念唯在鼻端，或在眉間乃至足指，隨所樂處，安止其心。

(4)**觀**（梵upalakṣaṇā，藏ñe-bar mtshan-pa）：又名觀相、占相。指觀察息風之後，復觀與息俱有的大種造色，以及依色而住之心、心所，具觀五蘊以爲境界。

(5)**轉**（梵vivartanā，藏rnam-par sgyur-ba）：又名轉還、還。指移轉緣息風之覺，安置於念住等後後勝善根中，乃至世間第一法位。

(6)**淨**（梵pariśuddhi，藏yoṅs-su dag-pa）：又名清淨、快淨。指其覺更昇進而入見道等

境界。

又，《大安般守意經》卷上將前三相稱爲外，後三相稱爲內。《法界次第初門》卷上〈六妙門〉條則名前三相爲定，後三相爲慧。另外，《修行道地經》卷五〈數息品〉將「止」和「觀」合爲止觀，「還」(轉)和「淨」合爲還淨，認爲唯有四事。

據《瑜伽師地論》卷二十七所載，此觀法有算數修習、悟入諸蘊修習、悟入緣起修習、悟入聖諦修習、十六勝行(又稱十六特勝、十六行)修習等五種修習。其中，前四類可永斷見道所斷的煩惱，最後的十六勝行則斷修道所斷的煩惱。十六勝行之說最早見於《阿含經》，其他經論亦有記載，然有關其內容細目、順序及解釋，諸經論頗有異說。茲依《成實論》卷十四分述如下：(1)念息短：謂行者心中若躁疾散亂，則呼吸短促。(2)念息長：謂行者若心細，則呼吸細長。(3)念息遍身：謂行者信解肉身是空，而觀想氣息遍滿全身。(4)除身行：謂行者得境界力，則心安穩，粗雜之氣息滅。(5)覺喜：謂心生歡喜。(6)覺樂：謂心得喜，身則調適，得猗樂。(7)覺心行：謂知道喜會生貪的過患。(8)除心行：謂除滅貪心、粗雜之受，心則安穩。(9)覺心：謂行者除受味，故見心寂滅，不沈不浮。(10)令心喜：謂心沈則令之振起生喜。(11)令心攝：謂心浮則將之攝持於靜。(12)令心解脫：謂捨離心之浮沈而解脫。(13)無常行：謂知心寂靜，一切無常。(14)斷行：謂以無常行斷諸煩惱。(15)離行：謂煩惱斷，故心生厭離。(16)滅行：謂心厭離故得一切滅。

《大乘義章》卷十六(本)謂此十六勝行中，初四者稱爲身念處，次四者稱爲受念處，再次四者稱爲心念處，末四者稱爲法念處。若依四禪加以分別，則覺喜與令心喜皆居初、二禪；無常行、斷行、離行、滅行四者遍於諸禪。其餘之息短在初禪；息長在二禪；遍身、覺樂、令心攝在三禪；除身、覺心、除心、令心定、令心脫在四禪。

《法界次第初門》卷上〈十六特勝門〉將最初五者配於身念處，次三者配於受念處，再次三者配於心念處，末五者配於法念處。另外，《法華經玄義》卷四(上)將十六勝行擬配於三界九地，其文云(大正33・719a)：

「若知息長短對欲界定，知息遍身對未到地，除諸身行對初禪覺觀支，受喜對喜支，受樂對樂支，受諸心行對一心支，心作喜即喜俱禪，心作攝即二禪一心支，心作解脫即三禪樂，觀無常即四禪不動，觀出散即空處，觀離欲即識處，觀滅即對無所有處，觀棄捨對非想非非想處，觀棄捨時，即便獲得三乘涅槃，若橫論觀慧即對四念處。」

又，在密教之四種念誦中，第一心想念誦亦立出入命息，即行者入字輪觀中觀字輪圓明時，想像字從本尊之心中源源流入己身，猶如入息。再從自己之身心中源源流入本尊之心，猶如出息。如此出入之息流注身心而淨諸垢識，乃得以使諸根逐漸清淨。

◉附一：關田一喜著・會桂美譯〈數息觀與隨息觀〉(摘錄自《坐禪的理論與實踐》第三章)

(一)數息觀

呼吸法實踐的第一步是數息法。數息法又可分爲三種方法(下列)。數息時由一至十，一次一數，數完再由一開始。

(1)吸氣、呼氣都數。

(2)吸氣時不數，呼氣時數。

(3)呼氣時不數，吸氣時數。

第一種方法

坐禪的呼吸大家都採用腹式呼吸，吸氣至腹底，由腹底呼氣。吸氣時不用出聲，只在內心默唸「ひとォ——おォ——」。在充分使用全部的吸氣默念時，一定會成爲二個音。開始時發出「ひとォ——」的聲音，緊接著是拉長「おォ——」的音。這就形成二段式吸氣。唱念第二段「おォ——」時，深長的氣會進入腹底。至少以這種概念進行，就會形成這種結果。

前述吸氣時提及，分成二段吸氣，將其第

二段的氣更進一步吸入腹部深處。此時，或許有些人會感覺需少許技巧或甚至有異樣感覺，經由此說明應該會有更進一步的了解吧！雖然是二段式呼吸，却是以極自然的方式持續延長，並不是像在凹凸不平的木頭接上竹片那般不協調。

相信有許多人都利用這二段的吸氣方法。一次吸氣的方法被命名爲一段法，二次吸氣被命名爲二段法。將此二段法與一段法做比較，一段法或許比較適合數息觀的初學者利用，而二段法是引導修行者更進一步修行的方法。本文以二段法爲論述主軸。

其次，轉換爲呼氣，在延續「つゥ——ラゥ」時，也會成爲二段。在第二段的「ラゥ——」時，也體會出力量用在腹底。雖然是二段，唱念「つゥ——」時，聲音自然的變換爲「ラゥ——」屬於順暢的轉變。

依此要領，唱念「ふたァ——あァ—（吸氣）、つゥ—ラゥ——（呼氣）」。接下來也是相同，但可進一步加上一些技巧——即唱念「みィ——いィ—（吸氣）、ッつゥ—ラゥ—（呼氣）」。

上述列舉「ッつゥ——」的原因是：在「つゥ—」之前有如「ッ」憋住呼吸般，放置呼吸肌肉的緊張——這是呼吸肌肉在發出下一個「つゥ—」時，自行勒緊時所出現的緊張。

就像寫書法或畫畫，在落筆的刹那間全神凝住的動作。

此時，憋住呼吸，以「ッ」表現出。隨之發出「つゥ——」時，呼吸肌會更緊張，强烈的求心性刺激被送至腦部。

讀者如果認爲上述事項過份繁瑣，倒也不一定要按照如此做。只要試過一次，能夠確認其效力的話，下回就能自然產生呼氣，也不會煩於其技巧之繁瑣。

其次，唱念「よォ—おォ—ッつゥ—ラゥ——」。緊接著，繼續唱念「いつゥ——ラゥ——つゥ—ラゥ—」「むゥ—ラゥ—ッつゥ—」「ななァ—あァ—つゥ—ラゥ—」「やァ—あァ—ッつゥ—ラゥ—」「ここのォ—おォ—つゥ—ラゥ—」「とおォ—おォ—おォ—」。

在唱念「五」、「七」、「九」、「十」時，不易出現憋氣時的「ッ」，此時宜順其自然發聲。數息觀是在高於水平線的呼吸之上進行的，因此不需做回復呼吸。

第二種方法

第二種方法僅數呼氣。首先做吸氣，轉移至「呼氣」時，由「ひとォ——おォ——」開始。藉此可逐漸接近水平線。隨後再移轉至「つゥ—」。謹慎進行的話，有時多少會將水平線往下降低。於此時移轉至吸氣時，由於急速吸氣容易造成氣喘，但是如果做二段吸氣，則不會發生這種現象。

再往下的步驟可照(1)的要領實施。呼氣接近水平線時，心靈逐漸趨向平靜。實施數息觀，也有可能入禪定。但是對初習者而言，單是數數字即費盡大半的精力。初試數息觀時，或許會認爲這並不是件大不了的事，實際上試過之後，才知道這並不如想像中那麼簡單。

到「一」、「二」、「三」左右，不會很難數出，到了數「四」、「五」時，如同線突然被切斷般的失去聯繫，開始思考其他問題。由於出現雜念，因而失去注意集中力。雖然不久之後即自行發現心中產生雜念，進而回頭數數目字，但是却不記得斷線之處，因而不得不再由「一」重新數起。

記不得斷線之處——這是因爲沒有出現照顧作用，因而沒有記憶。心中突然爲雜念所據的刹那之間，完全處於不用心，無抵抗狀態，照顧作用的自意識性無暇出現。因而無法記住事情，不論誰都一定有過這種經驗。

初學打坐的人通常都會有數次數息觀失敗的經驗，也會惑於爲何自己連這麼簡單的事都無法辦到。精神集中是注意力的集中。此種注意力分爲二種。其一是：不允許他念，貫徹一念，唱念「ひとォ—つゥ—」時，只准唱念，不准雜念潛入——這是被尖銳化的注意力。

其二是全般性的注意力。「ひとォ—つゥ

一」之後一定要緊跟著「ふたァ—つゥ—」。一定要掌握至「とォ—おォ—」，全般性的操作——這是汎性注意。

以開車爲例：開車時需握住方向盤注意前方，除了開車之外，不能有其他任何的雜念——這是第一種，被尖銳化的注意力。汎性注意則是小心車輛內外、前後左右情況，以及注意引擎聲音的異常或可能飛奔而出的小孩。筆者於此拿開車爲例，理由在於連續七日的接心會之後。也就是說專心集中注意力於一點，在解放之後開車經常發生交通事故的緣故。

上述二項注意力，彼此有抵觸之點。在數息觀之中，包含這二項的訓練在內。此與動中三昧和靜中三昧也有關聯。數息觀可說是初學打坐者的初步訓練，也可說是往動中、靜中等兩門的出發點。

靜中三昧是杜絕意識活動而獲得的禪定。動中三昧是在意識活動之中，一面進行三頭六臂的活動，不遺失自我的三昧。單是達到靜中三昧，並不是禪的終結，在這之前還有在動中三昧、生活之中無礙自在的問題存在。

映於水中的月影碎成千千片，毫無寧靜的片刻。但是月影彷如樂於其中，井然有序的自行聚散；這即是動中三昧。存在是刻刻變遷著。出現時歷歷在眼前，消失時消失得無影無踪。

換言之，只有眼前才是眞。

現象與實在不是二件事。現象即實在。沒有恒常的自我。換言之，只有現在才是眞的我。

第三種方法

第三種方法是吸氣的磨練。在第一種方法時提及，首先以吸氣唱念至「ひとォ—おゥ—」，再以呼氣唱念「つゥ—ラゥ—」。在此第三種方法，僅以吸氣唱念至「ひとォ—おゥ—つゥ—ラゥ—」——此時需以沈靜的呼氣方式進行。

集中注意於吸氣。利用此法唱念時需花費較長的時間。

二段吸氣的方式偏向於三段式。外肋間肌活動，會產生一些胸部呼吸的形式。但是需要壓抑之，使緊張往下，持續腹式呼吸才可以。

但是此法實際上未被廣泛利用。因爲第一種方法，轉移呼氣時刻以及其他條件比較適合人的生理，自然就廣爲一般採用。但是如果能夠忠實這個方法，可更進一步了解吸氣。

筆者曾提及吸氣是生命蓄積性的、高揚性之物，這種高揚不僅出現於內臟方面、血液循環，也會出現於內分泌。對此最敏感的是皮膚。皮膚迅速的開始反應，以微妙的皮膚戰慄出現。吸氣瞬間，一種浸透般的喜悅感貫通全身。採取主動並且首先反應的是手臂、肩、臉、頸部的皮膚感覺。

㈡隨息觀

實踐數息觀日趨醇熟，有時也會嫌棄數數字是件繁瑣的事——這是因爲斷絕意識活動，渴求禪定而生起的。

此時，自然的就會發生停止數數字，平靜觀察自己呼吸的狀況。這就是隨息觀的開始。

與呼吸合爲一體

話雖說是觀察自己的呼吸，實際上仍是讓自己投入呼吸之中。

此處所謂的「投入」是與呼吸合爲一體。

小孩子們玩捉迷藏躲在暗處時，總是使身體固定，憋住呼吸，一動也不動。此時小孩子與呼吸合爲一體。沒有人教他們這麼做，這也是天生俱有的。

隨息觀所做的也與這種情況相同。專心投入呼氣、吸氣之間。

吸氣是橫膈膜欲將胸腔往下擴張時採取下降運動，腹肌阻擋它，在兩者互推狀況之下，氣息寧靜的往腹底下沈而去。如果腹肌未進行此種阻擋，橫膈膜會急速下降，因而產生急促的吸氣活動、氣喘的現象。由於腹肌適當的抵抗，因而促使產生寧靜的吸氣。

呼氣是腹肌的緊張促使產生往上推擠的運動，橫膈膜將此上昇運動相反的由上往下壓，漸漸的使氣往外洩漏。此種因腹肌和橫膈膜的

對抗而產生的緊張，產生求生性神經刺激，並佔領大腦，進而控制雜念。腹肌和橫膈膜的對抗，稱爲丹田的緊張或丹田張力。

注視與躬行

觀察自己的呼吸和與呼吸合爲一體，是二個不同的精神活動。觀察自我的呼吸是依中樞神經的注視、一種照顧作用。所謂的照顧作用是照應自己的念頭以及身體活動，並予反省。

相反的，與呼吸合而爲一是以身躬行實踐。並不立於反省本身客觀的立場。

以隨息觀觀察自我時，是以照顧作用注意自我的呼吸，更進一步與自我呼吸合爲一體時，只有呼吸存在，其他的意識作用都脫落了。隨息觀的究極在於與自我呼吸合爲一體之時。

第一念與第二念

一般將此合而爲一的作用稱爲第一念作用，照顧作用爲第二念作用。第二念「照顧」第一念時，初次意識到第一念的存在。第二念沒落時，沒有注意到第一念的合爲一體作用，在隨息觀的奧祕之處不會注意到與自我的呼吸合爲一體。

不僅是隨息觀，無字觀也是同樣的。與無合而爲一而絲毫無覺，這就是禪定。在禪定中禪者不察覺自己的禪定——這叫做超越意識。禪定即在於此，意識作用不出現於此。

在我們日常的精神作用之中，會繼而出現此第二念的作用與第一念作用。首先會出現第一念，第二念給予照顧，例如：現在我不要發火；唉呀！說錯話了；心中起妒忌之意之瞬間渾然忘我等等，事後才發覺，因而後悔或責備自己。

第三念的綜合作用

如同搓揉繩索般的，第一念和第二念持續而生，在這之間回饋現象複雜的來回，形成綜合精神作用——一種瞻前望後，小心翼翼的精神作用。此綜合作用稱爲第三念。第三念綜合第一念、第二念作用，並加以判斷、決定，發出行動命令。這是理性作用。第一念是直觀，第二念是照顧，第三念是理念的將之加以集合。

自主三昧

以隨息觀與自我呼吸合爲一體時，實際上有丹田壓力的存在。這是因爲呼吸作用是以丹田壓而維持的。丹田壓是意志力。此意志力會產生禪定。禪定內禪者不覺自我的禪定，但是無論是否察覺，由於這是意志力，故未失去自主性。

此被稱爲自主三昧。此自主三昧與沈湎於某事因而渾然忘我的狀態有很大的不同。諸如怒而忘我；因嫉妒而忘我；爭吵而互鬥；嚷嚷；遇事魂不守舍等，這些和在隨息觀中，與自我呼吸合爲一體因而忘我的情況，完全不相同。

眞的三昧即是此自主三昧，失去自主而全神投入，這並不是禪定中所言的三昧。

第一念、第二念以及第三念是相續而生，一念追一念地出現在意識舞台，通常是一次只有一個。因此第一念、第二念和第三念，不會同時存在。但是，它有接續過去的作用，其中留存著所謂「前念」的姿態，「後念」將之捕捉並加以理解，因而進行綜合。

以毒攻毒

或許有人會有下列的見解：禪定雖然是斷絕意識才能實現的，但另一方面卻需付出視覺上的注意、波狀呼氣、間歇呼氣等呼吸肌的操作等，這不是互相矛盾的嗎？事實上的確是如此。

但是它是以比醫生所施行的「以毒攻毒」方式更單純的意識活動，爲驅逐痼疾，最後出現自主三昧的合而爲一，實現了意識活動的超越。

大死一番

雖說是大死一番，其中還有某些事物存在——以存在的純粹姿態出現。雖說是涅槃寂滅，但實際是處於寂滅的狀態。由於照顧作用不在該處活動，故不被認識。雖然不被認識，「大死」之被論及，「涅槃寂滅」之所以被提出，這是因爲直接過去的追認識，使得被認爲是

絕對不可知的涅槃也為人所知，被賦予「寂滅」之名，且被置於某種認識之下。

呼吸與節拍

關於隨息觀以及無字的實踐，被認為呼吸是平靜出入。隨著呼氣往水平線之下方而去時，在呼氣和止氣之間出現了交替。這是生理上必然的現象。

平常呼吸時，話語和句子間會出現某種休止，依此形成呼吸的節拍。

在節拍之間，分為有時間性間隔和無時間性間隔。這是以波狀被送出。藉此，不論呼吸、聲音或丹田，都被賦予新的緊張，產生新的力量，注意力可繼續維持下去。

◉附二：談玄〈數息觀法〉（摘錄）

數息觀之功效

佛為多散眾生，教數息觀。謂心多散亂之人，當用數息觀治之。數息者，以鼻中出入之息，或數出息，或數入息，端心正念，從一至十，不多不少，周而復始，令心不散亂也。又《地持論》曰：惡覺多者，教修數息觀。所謂惡覺，有八種名：邪心思想，名之為覺。覺違正理，故稱為惡。惡覺八名：(一)欲覺，(二)瞋覺，(三)害覺，(四)親里覺，(五)國土覺，(六)不死覺，(七)族姓覺，(八)輕侮覺。思量世間可貪之事而起欲心，名為欲覺。思量世間怨憎之事而起瞋心，名為瞋覺，亦名恚覺。念知打罵，乃至奪命，名為害覺，亦名惱覺。追憶親戚，名親里覺。念世安危，名國土覺。謂身不死，為積衆具，名不死覺。又積衆具，資身令活，亦名不死覺。思念氏族，若高若下，名族姓覺。念陵他人，名輕侮覺，侮猶慢也。此八猶是修道四使：欲親國土，是貪分攝。瞋害二覺，是瞋分攝。不死覺者，是癡分攝。族姓輕侮，是慢分攝。修數息觀，為對治八種覺觀，以凡夫起念，覺觀不出三毒故。

修數息觀者，觀出入息，用求止故，令心定住。得止已後，分二種人：(1)凡夫人，(2)佛弟子。凡夫得止以後，令心止住，除五陰蓋（色受想行識）。止令不行，獲得第一禪定，久後能得五神通。佛弟子者，求得止後，欲得溫和。何故求溫和？欲致頂法。見五蘊空，悉非我所，是謂頂法。以見四諦，順向法忍，欲得世間最上之法。不得妄向他人宣說，若向他說，即失境界，唯除知法教授之師。何謂佛弟子數出入息而得止觀？其修行者，坐於寂靜無人之處，斂心不散，閉口轉精，觀出入息。息從鼻還，轉至咽喉，遂到臍中，從臍還鼻，當省察之，出息有異，入息不同，令意隨息，順而出入，使心不亂。因是數息，心定得止，於是中間，永無他想，唯念佛法聖衆之德，進入四諦之理。

《坐禪三昧經》云：「若思覺偏多，當習阿那般那三昧法門。」一心念數入息出息，若長若短，數一至十，念與息同，制心一處，數隨止觀，轉觀清淨。心繫一處，斷諸貪瞋煩惱等各種粗惑思覺。粗細思覺除却，心厭世間，得無漏道，方得清淨。

《大般若經》云：學禪波羅蜜本業，能過欲界，除斷五蓋，成就五支，於四神足，遊戲神通，見佛聞法，速得菩提。佛告清淨智菩薩，初修禪定，於一切出入息相，繫心緣念。以不亂心，出息入息。隨入息觸心，彼息觸心者，名之為覺。隨出息觸心，隨出息觸心者，名之為觀。乃至喜樂，一心不亂，將出欲界，離於覺觀，斷除貪欲，及瞋恚蓋，伏一切惡法，得初禪有覺有觀。

既得初禪觀，彼時即有如是相起，一切身分，悉皆震動，充遍於身。若菩薩增上勇猛，繫念專住，彼時便能滅除覺觀，喜樂一心，得第二禪。

既得二禪，為除喜樂，精勤不止，既滅喜已，得第三禪。菩薩爾時，其身適樂，猶如煖乳以灌身體，得希有樂，如天身想。彼得成就如是勝樂，於三寶中，得增上信心。復作是念：我為利益一切衆生，勤修禪定，我今應捨身樂。彼菩薩止出入息，捨攀緣心，繫意鼻端，於出入息，住心觀察；又觀彼心，剎那散壞，

知生知滅。又知彼心，利那相應，散壞無主，如水中月，如光影，如陽焰，如露，如電，心意識三，生滅不停。棄捨身樂，入第四禪。

功到四禪，即有如是相起：雖復閉目，如大日光，照見明了，復作是念，以此攀緣光明相故，一切衆生陰界入等不斷增長，我當止住攀緣光明。彼復於此，以滅方便，捨受想思觸憶集生滅，入勝清淨善寂滅場，止住身口意業。彼菩薩還從定起，取出入息相，觀觸念相，還入空定。從空定起，復觀出入息生滅攀緣相，便入無願三昧。從無願三昧起，見出入息寂滅，住無相定。如是則能修滿四念處，及三解脫門。

彼菩薩以觀出入息生滅，觀於生滅故，修四正勤滿足。

彼菩薩以觀出入息出沒相，便能具修滿四神足。

彼觀出入息故，即能散壞其身，猶如窗塵，爾時即得修滿五力。

彼以除出入息受想方便，觀察寂滅，如是修七菩提分滿足。

彼以出入息風方便念，散亂一切大地界，及一切色，悉皆無餘。彼無有相，無有語言，無有相貌，無有假名，三行寂靜，極寂靜故，得無緣三昧；名遊戲禪定禪波羅蜜本業，共一切聲聞辟支佛禪本業。

若彼菩薩，堅固精進，大慈悲心顧念一切衆生無量福德智慧聚，爲之疲勞，彼菩薩於禪本業，遊戲三昧，方便安住，不退阿耨多羅三藐三菩提，不墮聲聞決聚中，不捨禪定本業大鎧，是名滿足禪波羅蜜，具足圓滿六波羅蜜。

數息觀之對治

《楞嚴經》云：「修奢摩他毗婆舍那，多諸魔事。魔境現前，汝不能識，落於邪見，或汝陰魔，或復天魔，或著鬼神，或遭魑魅，心中不明，認賊爲子，數息觀法，爲出生死，多諸魔事」。《禪門口訣》云：初坐之中，其外種種變形，或作父母師僧國王美女形像，師子虎狼，如是魔鬼，行者當假想，心作金剛刀，擬之即去。又有病五種；(1)身作病，(2)鬼作病，(3)魔作病，(4)不調息成病，(5)業障病。

(1)身作病者，坐時其心懈怠，魔得其便，入身成病，使人身體，背脊骨欲疼痛，名曰注病。治法，用息從頭流氣向背脊，歷骨節邊注下，須好用心方瘥耳。

(2)鬼作病者，其人坐時，心念種種事，或望有所知，或欲知人吉凶，有兜醯羅鬼來入其身，種種變現，或見吉凶事，或知他身，或知一家、一村、一聚落、一州、一郡，及一國土中吉凶善惡等；或似聖人，此非聖也。並是前鬼所作，莫取之也！若不治之者，久久亦能殺人！

(3)魔作病者，其人坐時，心念利養，魔即現其種種衣服飲食七珍雜物而供養之，具應識之，若覺急須治之！若不治，入心成病者難治。

(4)不調息成病者，其人坐時，不解調息，令身體枯閉而羸瘦，此人無罪易治。治法用徧息，即正用心息。謂以心住息，從頭溜氣，徧滿四肢，從上流下，令息徧身，故名徧息。息徧滿故，身即平復。復可用止息，云何名止息？平心直往不動，是名爲止息。

(5)業障病者，舉身腫滿，顏色虛肥而黃，此人障重難治，應須懺悔，治法用焦息爛息。云何名焦爛二息？即提焦爛等物，來著身中；還用心息，想作焦爛二息，從頭至足，及溜氣四肢通徧，令使腫滿得消；還用心息，平心直往，息得平復，唯須懺悔！

數息靜處，念定安般；若諸鬼神，爲亂道故，化作鼠形，或黑或赤，剝行者心，搔行者脚；或作鳥聲，或作鬼吟，或復竊語；或有狐魅，作新婦形，莊嚴其身，爲於行者，按摩調身，說於非法。或現作狗，號哭無度，或作鵰鷲，作各種聲，或作小兒，或十或五，作鬧音聲，或現虻蠅，蟲蟬蛇蚖，或入耳中，如蜂王鳴，作諸亂事，如此現相，應當至心念過去七佛。稱彼佛名已，應誦《七佛陀羅尼》：「阿彌阿彌，迦梨酸地，利腹棄覓，翅偸涕，他偸涕他，摩訶迦樓尼，迦彌多羅，菩提薩埵。」

誦此咒已，各各調伏，終不惱亂數息行者。若坐禪時，兩眼兩耳，骨節疼痛等境，當觀藥王藥上二菩薩像，手持金瓶，持水灌之，白光流入，潤身毛孔，即得安慰，身體清安。

《請觀世音消伏毒害陀羅尼咒經》云：「觀世音菩薩，以此數息心定力故，如駛水流，疾得菩提。」又云：徐數從一至十，成就息念，無分散意，使氣不麤不澀不滑，如嬰兒飲孔，吸氣數之，調和得中，以數息念誦六字眞言，消除無數劫中業障。摩訶迦葉，數千比丘，數息靜處，有一弟子，鬼魅所著，見一鬼神，面如琵琶，四眼兩口，舉面放光，以手擊攃，口中唱言：「埠惕，埠惕」，如旋火輪，似掣電光，或起或滅，令於行者，心不安所，若見此者，當急治之。治之法者，教此行人，「埠惕」來時，一心閉眼，陰而罵之：「我今識汝，知汝是閻浮提中食火嗅香偸臘吉支，汝爲邪見，喜破戒種，我今持戒，終不畏汝！」若出家人，應誦戒序。若在家人，應誦三歸、五戒、八戒，鬼便却行，匍匐而去。

故《楞嚴經》云：汝輩修禪，諸天魔等，魍魎妖精，於三昧時，僉來惱汝。由汝心中，五陰主人，主人若迷，客得其便。當處禪那，覺悟無惑，則彼魔事，無奈汝何！陰銷入明，則彼羣邪，咸受幽氣，明能破暗，近日銷殞。如上所述，數息觀法，及對治魔事法，皆由自心之明悟，諸魔不得其便也。

結論

數息觀法，是三世諸佛，修道之初門，能令現生之中，身心安樂，增長法身慧命，故《正理論》曰：「美妙飲食長養身體；無如方便調入出息。」又《五事毗婆沙論》云：「入佛法有二甘露門，(一)不淨觀，(二)持息念。依不淨觀入佛法者，觀所造色。依持息念入佛法者，觀能造風。」南岳曰：「數息觀成熟，上下縱橫氣息，一時出入無礙，常念己身作空想，捨麤重想，——自見己身，猶如虛空，遠離色相，獲得神通，飛行無礙。」由此可悉數息觀法，是禪波羅蜜之根本，成就無上菩提之徑路也。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二；《修行道地經》卷五；《大方等大集經》卷四十八〈第一義諦品〉；《大乘大集地藏十輪經》卷二；《五分律》卷二。

數論派（梵Sāṃkhya）

印度六派哲學中，最早成立之一派。即佛典中所常見之「數論外道」。相傳迦毗羅（Kapila，一名劫比羅；350～250B.C.左右）仙人爲此派初祖。此派專重知識的研究，以因中有果論爲學說之根本；以觀察世界之苦，進而尋求滅苦之法，證得解脫爲實踐目標。其世界觀原採《奧義書》之一元論，承認統一神我（puruṣa，純粹精神）與自性（prakṛti，物質原理）二者的最高梵，故其有神論傾向頗爲强烈，此在敍事詩中可以發現。爾後又演變爲否認最高梵，而成爲無神論之二元論。認爲神我爲純粹意識，係生命原有不變清淨的本體，不具作用，只觀想自性。而自性則爲可供開展的唯一因子，乃宇宙諸現象的本體，由純質（sattva）、激質（rajas）、翳質（tamas）三德所構成，並開展出覺、我慢、十一根（即五知根、五作根、意）、五唯（pañcatanmātrāṇi）及五大（pañcabhūtāṇi）。此等原理與自性、神我合稱二十五諦。又謂人生有依內苦、依外苦、依天苦（運命苦）之三苦。苦之原因即來自神我與自性的結合，唯有神我脫離物質現象而獨存時，始能獲得解脫。

本派之經典，以自在黑（Īśvarakṛṣṇa）撰於西元四、五世紀的《數論頌》（Sāṃkhya-kārikā）爲最古，其註釋書甚多，有眞諦譯《金七十論》，以及高達帕達（Gauḍapāda）、摩達羅（Māṭhara）等人的註釋書，此等典籍多出現於六至八世紀。到十五世紀時，又有《數論經》（Sāṃkhya-sūtra）問世，然此書再度採用有神論，可能是受吠檀多學派所影響。現今此學派在印度瓦拉那西仍獨立存在。

◉附一：黃心川〈數論派的哲學〉（摘錄自《印度哲學史》第九章）

名義、史料和主要思想家

數論哲學是印度古老哲學體系之一。數論在漢譯佛經中也稱爲僧佉（Sāṃkhya）、迦毗羅論、雨衆外道等。關於數論的名義在學者中曾經有過不同的解釋，有人認爲「僧佉」原意爲「計算」、「數」，後來引申爲「思索研究」，從而成爲數論哲學的特有名稱。例如《唯識述記》說：「梵云僧佉，此翻爲數，即智慧數。數度諸法，根本立名。從數起論，名爲數論。」

另一些人認爲「僧佉」原意「審擇」，因與瑜伽並列，故爲「禪定」的別名；也有人認爲數論內容列舉二十四、二十五和二十六個範疇（諦），因而是「讓人熟記的方法和要點」。《百論疏》說：「僧佉此云制數論。明一切法不出二十五諦，故一切法攝入二十五諦，名爲制數論。」

數論的主要經典是：《數論頌》（Sāṃkhya-kārikā）、《瑜伽經》、《數論經》（Sāṃkya-sūtra）以及它們爲數衆多的注疏和複注。《數論頌》相傳爲三、四世紀自在黑（Īśvarakṛṣṇa）所作。《數論頌》的釋本目前被保留下來的有五：

⑴是我國所保存的、陳・眞諦（約公元548～596）所譯的《金七十論》。

⑵是近年刊行的《道理之光》（Yuktidīpikā），這注對數論的歷史和古典數論作了重要的闡明，據有人考證大概是在公元六世紀中葉寫出的。

⑶是大概在七、八世紀頃喬荼波陀所寫的釋本，即《喬荼波陀注》（Gauḍapādabhāṣya）。喬荼波陀的生平現在還不很清楚，有人推定喬荼波陀是吠檀多派《蛙氏奧義頌》的同一作者，但此說仍不足採信。這注有著明顯的吠檀多的傾向。

⑷是《摩吒羅評注》（Māṭharavṛtti），這個注的年代也不很清楚，但有史料可以說明，它在十世紀以後還很流行。

⑸是公元九世紀上半葉筏遮塞波底・彌尸羅所寫的《明諦論》（《數論諸諦之月光》，Sāṃkyatattvakaumudī）。筏遮塞波底是正理論著名的理論家，他對《數論頌》的無神論思想進行了批駁，力圖把古典數論篡改爲一種有神論的哲學。

上述幾個釋本有些內容和章節都是不同的，這種不同的原因雖經很多學者苦心的考證和解釋，但目前還沒有一致的看法。有些學者認爲《數論頌》第一至五十二和五十三至六十八頌的內容有著明顯的差別，第五十三至六十八頌可能是後人假托的。

數論另一個重要著作是《數論經》，《數論經》相傳爲迦毗羅所作，但此說並不可信。據很多學者考證，在此經以前所有數論哲學著作都未提到過它的名字，因而可能是由吠檀多派在公元十四世紀寫出的（也有人認爲是公元九世紀寫作的）。但在漢譯佛經《大智度論》卷七十八、《百論》中確已提到過《僧佉經》，這種《僧佉經》是否就是印度的《數論經》，還需要進一步研究，才能作出結論。《數論經》共六卷二六五頌，前三卷敍述數論一般原理，第四卷論修行，第五卷述對其它學派的駁難，第六卷反覆陳述數論的要點。《數論經》重要的注釋本是公元十五世紀阿尼魯達（Aniruddha）所寫的《數論經評注》（Sāmkyasūtravṛtti）以及公元1550年吠若那比柯宿（識比丘，Vijñānabhikṣu）所寫的《數論解明注》（Sāmkhya-pravacana-bhāṣya）和十七世紀摩訶提婆・吠檀丁（Mahādeva Vedāntin）所寫的《數論評注精要》（Sāmkhya-vṛtti-sāra）。阿尼魯達及吠若那比柯宿都是吠檀多的理論家，他們力圖「使原始數論和吠檀多的哲學調和起來，揚棄它的無神論因素」。

數論學說在漢、藏譯佛經以及我國僧侶所寫的著作中有著重要的記錄。這些記錄有的很系統，有的很片斷，其內容大部涉及到早期數

論以及佛教徒對於數論的批判方面。其中値得重視的是陳・眞諦所譯《金七十論》，此書已由高楠順次郎轉譯爲法文，並由夏斯特里（N. A. Sastri）重譯爲梵文（Survarṇasaptati śastra）。關於《金七十論》的作者、時代和原本在外國學者中曾引起長期的、廣泛的爭論，一般認爲此書是目前保存的《數論頌》釋本中最古老的一種，從內容上看，它確實是受吠檀多的影響較淺，如果把它和印度以後的釋本相比，大致可以看出數論內部發展的曲折過程。（中略）

簡短的結論

⑴數論經歷了漫長而又曲折的三個歷史階段：第一個階段是具有唯物論和無神論傾向的學說，第二個階段是二元論的學說，最終的階段是純然唯心主義一元論的宗教學說。數論發展的歷史除了它和外面派別的鬥爭外，也是內部唯心主義與唯物主義鬥爭的歷史，即從唯物主義趨向唯心主義和宗教化的歷史，數論在封建社會興起以後逐漸成爲統治階級的思想體系。

⑵第二個階段的數論，即我稱之爲古典的數論是表面的二元論學說，古典數論就整個看是一種唯心主義的學說，但其中對於世界的猜測、因果關係、認識的起源等等的分析有著合理的成分，這些合理的方面，在印度哲學思想的發展歷史中有著重要的歷史意義。

⑶我國保存的《金七十論》是目前留存的古典數論較早的和可信的經典，它較之印度保存的、後期的《數論頌》各種釋本受到吠檀多主義的影響較淺，因之在研究數論的發展歷史中有著重要的意義。

◉附二：T. R. V. Murti著・郭忠生譯〈數論哲學〉（摘錄自《中觀哲學》第三章）

古數論派比佛教還早存在（pre-Buddhistic），佛陀尚未成正覺前所師事的兩位外道——阿羅羅伽羅摩與鬱頭羅伽羅摩即是數論派學者，據吾人所知，此二人可能是在數論派還在神話期而尚未進入哲學系統時期的人物，不過要追溯數論的歷史並非本文的主題，故不贅論。數論派嘗試在理性的基礎上綜合奧義書的思想，以獨樹一幟，別創風格。在奧義書思想中有兩大主題：⑴「我」之不變性與純淨性（asango，yam puruṣah）。⑵「自我」（Self）爲唯一的「實在」及世界萬物如何由此一純淨意識（pure consciousness）中產生。在數論派學者的眼中，會變化的即不可能是「意識」，「意識」不可能會變化，他們爲了消解奧義書中此一明顯的矛盾，於是不再主張「我」（即梵）爲唯一的「實在」，而把「實在」分爲兩個互不相容的部份，且此二部份有各自的功能。數論派由此主張兩種「眞實」（nitya）：不變之「神我」（purusa）與變化之「自性」（prakṛti）。

何以說數論派是基於理性的立場來綜合、組織奧義書思想呢？在《梵經》之中花了很大的篇幅來駁斥數論自稱代表著奧義書思想核心的說法。在奧義書諸家註釋之中，數論派無疑是頗受人矚目的學派，而且有許多論敵，否則《梵經》絕不可能如此做。《梵經》形容數論是「偏離經義」（aśabdam）、「語多臆測」（anumānam、ānumānikam），可見其認爲數論派是「非正統的」、「任意恣縱的」。

「變化」之問題可說是數論思想的重點所在，這在其他思想亦然。數論認爲「轉化」、「變化」乃是「自變」（Self-becoming）、「自現」（Self-Mani-festation）。某一物同時是其變化的因素（upādāna）與其變化的「動力因」（nimitta）。物質是動態的；它本身即是變化的「能源」（energy-stuff），「因」是自容的（self-contained）、是自作的（self-efficent）。惟有普遍因（遍相，vaiśvarūpya）才是自足的（self-sufficent）；所謂的「殊相」乃是整體的普遍因果之組織上的限度。變化者與變化所成之物是同一的（satkaryavada，即因果同一論），此二者的差異並不是二個事物的差異，而是同一事物的兩種狀態：「果」乃是「潛在因」（avyakta）的

「顯了」(vyakta)狀態。因果關係乃是一種持續的、接續不斷的運動。數論並沒有與「絕對吠檀多學派」(advaita vedānta)一樣的排除「差異」而主張「變化」是一種幻相(avidyā,無明);就事物之「同一」與「差異」觀而論,數論較强調前者,所以數論乃是一種「同中有微異」的邏輯(a logic of identity with a tinge of difference)。就嚴格的「眞實」的構成論來說,數論這種主張是不如理的,因爲「眞實」不能是異質的、和合的。

數論的困難在於其理論根本上的難題。依上述數論之見,則「眞實」有兩個——一個會變化的「眞實」,另一個是不變的「眞實」,而此二者毫無共通之點,並且是彼此排斥的。我們稱此二者是「存在的」且是眞實的,乃是使用一般的用法而已。數論採用了兩種互相排斥的「眞實」的類型,並且沒有加以評估此二者的高下,亦即是沒有表明較喜歡何者。很明顯的,「物質原理」(prakṛti)是獨立的眞實,跟「精神原理」(puruṣa)一樣的眞實,在此意義之下,則「物質原理」可稱之爲一種「自我」;依其自己而存在。「物質原理」依自己而存在與活動;但却不是爲自己而存在;其存在的價值是利他的(Saṅghāta-parārthatvāt)。數論決不會更進一步的肯定:就是沒有「精神原理」,「物質原理」仍然能繼續存在。物質原理之存在的理由及其活動乃是爲了滿足「精神原理」的需要。不僅僅是「眞實」分裂成精神與物質,就是依「物質原理」的本質,亦含有「存在」與「價值」的分裂。此一情況促使「精神原理」必然走上多元化,以保持世間不致死去。「物質原理」雖然存在,但却不是吾人精神努力所得到的;事實上,反而是我們從它而與自己分離了。職是之故,存在者與有價值者就這樣的分開了。這種困難我們在阿毗達磨部派佛教的理論中也可以看到,部派佛教認爲無常的諸「蘊」是眞實的根本性存在,但是它們却不是修行的目標(涅槃)。這種根本性的缺點在任何一種二元論或是多元論的形上學思想都是無法避免的。

數論派的立論本身是站不住脚的,它的缺點是本身的、內發的,在數論的思想結構中即存有相衝突的元素。這種情形乃是起源於數論採用了兩種「眞實」的類型(指puruṣa與prakṛti),而此一立論反過來又必然促成「存在」與「價值」的分離,以及「同一」及「差異」被看成是同等的眞實。爲了使它走上理論的一致及結構的嚴整,批判主義可採取下述兩種方向:

第一:如果說「變化」與「無常」是「實在」唯一的類型,則應以心理狀態來代替「精神原理」,而「變化」本身亦應解釋爲事物之電光石火般的刹那生滅起落。因爲接受一個會變化的常住不變的個體(物質原理)即是在「眞實」的結構中,加進了「異質」。這即是同時主張「形式見」與「實體見」。如果把「變化」當成是「眞實」,則常住永恒的元素應視之爲不眞實,這乃是早期佛教的作法。這種作法對他們來說是相當容易的,因爲他們對永恒連一點愛好都沒有,而且這樣可以用單一的無常、無我的模式來解釋一切萬物。

第二種可使數論的立場一致的方法就是否定「變化」與無常;而把精神原理或「無變化」當作「眞實」的形式。此一主張傾向於一元論,而其較嚴整的形式則是把「差異」及「變化」當成是幻相而加以排斥的吠檀多絕對主義(Absolutism of the Vedānta),另一個較具中間性的立場就是勝論學派(Vaiśeṣika)之同時接受變化與永恒。數論主張永恒(精神原理)本身也是變化的;而勝論主張永恒(如原子、我、時間、虛空)等一點都不會變化,不過把這一些「部份」結合起來,新的事物就是在它們中間產生。這種機械性的概念乃是其實體與屬性,整體與部份之觀點的基礎。

在數論中,這些觀念論與實在論的傾向並沒有調和一致。我們前已指出「物質原理」是爲了「精神原理」而存在的,沒有後者,前者即不能運作,但是後者對前者之存在與活動並

沒有正面的貢獻。亦即是數論在「價值」之實用的範圍內接受了客體依主體而有，但是在「存在」的範圍內却不主張如此。數論正確的主張經驗性的存在（輪迴）乃是因爲精神與客體之錯誤的認同；而這又是因「無明」而起。但是數論所主張的：如果吾人能證得「分別」（viveka）時，精神原理與物質原理不再接觸，而後者仍然不受其影響，這種主張沒什麼理由。在此又可以導出兩種傾向——實在論與觀念論的傾向，爲求理論之一致，此二者必須更加具有相互排斥性。要麼就是精神是一切——觀念論，不過其意義乃是精神具優越性而客體僅是一種幻相；要不然就是一切的事物均是客體，而精神本身也是一種可認知的客體。前一種主張乃是吠檀多最後所主張的；第二種則是尼耶——勝論這一系的實在論。在這些觀點形成之後，必定還要經過許多階段的發展。

從數論這種脆弱而論證不足的物質與精神原理的平衡之中，產生了理論的進化。在一方面，吠檀多主張唯有一個實體（指精神）故所謂的「同一」的邏輯，其結果又否定了「差異」。另一方面則是尼耶與勝論之主張實體爲多且各實體同是思想的客體，與其「差異」的邏輯。尼耶學派乃是數論學派之多元論、實在論及經驗論的一面；而吠檀多則是數論之絕對主義的一面。

◉附三：〈數論頌〉（編譯組）

《數論頌》（Sāṃkhyā-kārikā），又稱《數論偈》、《僧佉頌》。印度六派哲學數論派聖典之一。自在黑（Īśvarakṛṣṇa，西元四至五世紀）撰。相傳自在黑因撰此書，獲金耳國王之賞金，故本書又名《金七十論》。然或謂全書頌數有七十餘，故以之爲名。全書以頌體形式整理數論學說，爲論述數論文獻之最古者，亦爲印度哲學文獻中之名著。

本書是以觀「人生是苦」的立場爲出發點，敍說經由修行可獲得解脫，此修行是採用以二十五諦（原理）爲基本的觀法。所謂二十五諦，是以神我（puruṣa）、自性（prakṛti）二原理所派生出來的二十五種分支原理。

本書認爲個體和宇宙的一切被包括在二十五諦之中，由於二十五諦的存在，故可透過因中有果論，推論出根本自性的存在。根本自性以善性（sattva）、動性（rajas）、闇性（tamas）三德（guṇa）爲本質。在平衡的狀態中，經由三德的活動變化（parināma）而展開一切現象。因此，萬有具有三德，而神我則是無屬性、無作用的純粹智，在本質上與萬有完全不同。自性是爲了神我而展開的，當覺諦體悟到自性和神我有本質上的差別時，自性會止息活動而證得解脫。

本書的註釋書，有：《金七十論》、《Yukti-dīpikā》、《Gaudapāda-bhāṣya》、《Māthara-vṛtti》、《Tattvakaumudī》、《Candrikā》、《Jayamaṅgalā》等書。其中，《金七十論》爲最古之作，漢譯本爲六世紀時眞諦所譯，相傳註釋者爲天親。

◉附四：〈數論瑜伽說〉（編譯組）

數論瑜伽說（sāṃkhyayoga）爲數論派的學說之一。古典數論派的學說原先只是樹立二十五個原理，其後又成立承認自在神的學說，以之爲第二十六個原理。這種主張似乎有瑜伽派的傾向，但不同的是：瑜伽派只是將自在神當作修行的對象或手段，而數論瑜伽說則是將自在神視爲世界的支配者（adhiṣṭhātṛ），由此而產生精神原理「神我（Puruṣa）」。

大體說來，在《摩訶婆羅多》及雨衆（Vārṣagaṇya）的《六十科論》中都可看到此種數論瑜伽說。此外，也散見於其他學派（尤其是吠檀多學派）的文獻中。但是，專事論述此說的典籍則尚未發現。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷四；金倉圓照《インド哲學の自我思想》、《印度哲學史》；宇井伯壽《印度哲學史》；R. Garbe《Sāṃkhya and Yoga》；Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

